

le laïc: les limites d'un système

sous la direction de
jean-claude petit et jean-claude breton

36

héritage et projet

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION
André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE et PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

**LE LAÏCAT:
LES LIMITES
D'UN SYSTÈME**

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (1986:
Montréal, Québec)

Le Laïcat: les limites d'un système

(Héritage et projet; 36)

Bibliogr.: p. 51, 116, 138.

ISBN 2-7621-1366-0

1. Laïcat — Église catholique — Congrès. 2. Femmes dans la pastorale — Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943- . II. Breton, Jean-Claude, 1941- . III. Titre. IV. Collection.

BX1920.S62 1987

262'.15

C87-096214-0

Dépôt légal: 2^e trimestre 1987, Bibliothèque nationale du Québec.

Composition et mise en pages: Helvetigraf, Québec

Achévé d'imprimer le 10 juillet 1987, à Louiseville, à l'Imprimerie Gagné Limitée, pour le compte des Éditions Fides.

© La Corporation des Éditions Fides 1987.

Tous droits de reproduction, d'édition, d'impression, d'adaptation et de représentation, en totalité ou en partie, réservés en exclusivité pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de la Corporation des Éditions Fides, 5710, avenue Decelles, Montréal, H3S 2C5. Imprimé au Canada.

LE LAÏCAT: LES LIMITES D'UN SYSTÈME

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986

Publiés sous la direction de
Jean-Claude Petit
et de Jean-Claude Breton

HÉRITAGE ET PROJET
36

À la mémoire de Jacques Doyon
† 7 novembre 1986

Liminaire

Dans son étude sur l'histoire du catholicisme québécois au XX^e siècle, Jean Hamelin écrit, à propos de la Curie romaine telle qu'elle apparaît à la fin du XIX^e: «La curie est pilotée par des clercs, donc par des hommes. Elle est animée d'un esprit légaliste qui confond l'autorité et l'autoritarisme, l'unité et l'uniformité. Elle tient à distance les femmes et les laïcs et s'accommode mal des Église nationales qui sont perçues moins comme des organismes vivants que comme des territoires à régir. Elle tient à une Église divisée en enseignants et en enseignés, en troupeau et en pasteurs, en célébrants et en assistants, en gouvernants et en soumis, et, pour faire bref, en clercs et en laïcs»¹.

On peut estimer que plusieurs choses ont changé depuis lors à la Curie comme dans la conscience de la grande Église, mais il en est une qui ne paraît pas s'être

1. J. HAMELIN/N. GAGNON, *Le XX^e siècle*. Tome I. 1898-1940. (*Histoire du catholicisme québécois*, volume 3) Boréal-Express, Montréal 1984. pp. 14-15.

fondamentalement modifiée: la signification de la distinction entre clercs et laïcs. Ou mieux peut-être, cette distinction semble à notre époque connaître un déplacement qu'elle n'avait pas connu auparavant. L'interprétation proposée précisément par Hamelin en est elle-même le témoignage. En effet, le parallèle établi par l'historien de l'Église, qui demeure avec raison très attentif aux dimensions aussi bien théologique que sociologique de ces deux catégories, correspond à la perception vécue d'un nombre toujours croissant de croyants: la distinction clercs-laïcs correspond pour une large part à une conception particulière de l'institution ecclésiale qui s'interprète selon des schèmes de pouvoir dans une structure hiérarchique.

D'innombrables études se sont efforcées, ces dernières décennies, de fonder en exégèse et en théologie cette distinction apparemment incontournable. Des déplacements profonds dans l'expérience croyante, qui ont provoqué partout des réaménagements de sa structure communautaire, n'ont cependant pas cessé d'en manifester les limites, voire les impasses.

De plus en plus confrontées à des situations nouvelles, à des défis inédits, qui paraissent pouvoir décider de leur propre avenir — le clivage nord-sud, la destruction de l'environnement, la mutation des rôles sociaux, l'apparition de nouvelles solidarités, les avancées de la science et de la technologie — les communautés croyantes ne se comprennent plus, ou de moins en moins, dans les catégories et les pratiques des décennies antérieures telles qu'elles pouvaient être structurées par la distinction clercs-laïcs. Elles relisent l'Évangile et son histoire au cœur d'une autre expérience du monde et elles y trouvent une force nouvelle pour leur présent, qu'elles reçoivent, à l'instar de celles qui les ont précédées, comme une grâce de salut. Et au cœur de cette autre expérience, elles articulent une conception de l'organisation de l'Église qui paraît plus transparente à son dessein initial et qui permet une meilleure réalisation des exigences de

communions, de service, de solidarité, inscrites sur son acte de naissance.

À la veille d'un Synode général dont le thème doit être la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, la Société canadienne de théologie a voulu permettre à des théologiens et à des intervenants pastoraux d'ici d'exposer leur perception de cette distinction clercs-laïcs et de proposer, à la discussion de leurs collègues, les implications qu'ils y voient. Les textes rassemblés ici reprennent les diverses interventions faites au Congrès de la Société à Montréal en octobre 1986.

Il est assez évident que ce recueil ne fait pas le point sur cette question, au demeurant fort complexe, ni ne propose d'études exhaustives sur l'une ou l'autre question particulière. Le lecteur sera sensible au caractère partiel et, pourquoi pas, partial de plusieurs interventions. Il ne pourra pas, toutefois, ne pas remarquer, comme une donnée aux implications théologiques déterminantes, leur remarquable convergence. Ces interventions tendent, chacune à sa façon, vers un dépassement des deux catégories en cause qui apparaissent de moins en moins capables de rendre compte de la structure et de la vie de l'Église dans le monde de ce temps. Leur persistance apparaît même comme un obstacle majeur à l'édification de véritables communautés. Mais loin de conduire, en appelant leur abandon, à une désintégration de l'Église, les nouvelles pratiques ecclésiales et les recherches théologiques qu'elles provoquent paraissent, au contraire, conduire au cœur même de l'Église, là où peut s'édifier une communauté fraternelle, rassemblée par et dans le Christ pour le service de tous.

I

Clercs et laïcs: un défi institutionnel de l'Église

Raymond Lemieux

Le terme *institution* a un sens précis et opérationnel. Il ne désigne pas seulement le monstre froid que l'on conjure chaque fois que quelque chose résiste à nos désirs. L'institution, certes, s'impose aux individus; elle contrôle. Elle présente un ensemble de préceptes, d'objets, d'idées ou de croyances qui font loi et encadrent tous ceux qui pensent, parlent ou agissent en son sein. Elle manie, selon l'expression d'Abram Kardiner (1939) «les moyens par lesquels l'influence spécifique de la société agit sur les individus». Elle représente «l'ensemble des attitudes des autres que chacun porte en lui-même» (Mead, 1963). Elle suppose, en ce sens, une grille de lecture de la réalité, un accord mutuel, concernant «un ensemble de valeurs qui rassemblent les êtres humains» (Malinowski, 1968). Mais en cela justement l'institution est un *système symbolique*. Comme tout système symbolique, comme tout *code* présidant à la production de valeurs, elle ne comporte pas seulement une valence res-

trictive: elle est la *condition de possibilité d'une ouverture sur le monde*¹.

Si l'institution est un système symbolique, il nous faut la considérer *comme un langage*. À l'instar des langues naturelles, elle encadre; elle représente le dépôt codifié de pratiques qui caractérisent des conditions de vie précises et qui, à ce titre, ont fait leur preuve. De la même façon que la langue maternelle, *ce trésor déposé par des générations d'êtres qui ont parlé avant nous*, rend possible notre parole comme «exécution de la langue» (Sausure, 1915), l'institution est là pour rendre possible quelque chose. Encadrant l'action, codifiant les places occupées par chacun, réglant les volontés, elle rend possible l'actualisation du désir, sa traduction en aspirations concrètes et réalisables parce que désormais articulées à une loi commune.

Comme la langue maternelle, institution inaugurale de toute vie en société, est condition de la parole, l'institution est faite pour supporter et rendre possible la créativité. Celle-ci bien sûr, est toujours une forme de *trans-gression*, une traversée des normes et des coutumes. Elle les *travaille pour y inscrire l'inédit*. À l'instar du poète qui travaille la langue pour lui faire dire ce qu'elle n'a encore jamais dit, l'acteur social, *sujet* de l'institution, y porte l'irréductibilité de son désir. Pour cela il doit d'abord en connaître et en respecter les codes. Il est impensable qu'un poète ne respecte pas la langue, un musicien l'écriture musicale; pourtant ils les exécutent chacun avec d'autant plus de liberté qu'ils en assument

1. Dans la perspective mise au point par Jean Rémi et Jean-Pierre Hiernaux (1977), l'institution est «un ensemble de combinatoires codées, socialement construites et socialement établies, formées de règles structurales d'opposition ou d'association entre des termes qui deviennent des réalités qui prennent sens à travers elles. Ces règles s'imposent aux membres objectivement en imposant pour eux les modes obligés de lecture des réalités et de composition des comportements. Elles n'ont cependant d'autre réalité ou de permanence qu'au travers de l'actualisation de ces lectures et de ces comportements dans la pratique sociale» (Hiernaux, 1973, 176).

les contraintes, jusqu'au risque de la transgression. Le respect de la loi, ainsi, est la première condition de la subjectivité. L'institution, cadre de l'action sociale, ne suppose pas l'inaltérabilité de ses codes. Elle exige qu'on en tienne compte, pour *y prendre le risque* de la subjectivité, dans la rencontre et la confrontation d'autres sujets.

I. Clercs/laïcs: une sémantique boiteuse

Que représente, dans ce cadre, la dichotomie clercs/laïcs telle que nous la connaissons aujourd'hui, tant par les pratiques ecclésiales qu'elle détermine que par les textes, parfois magistraux, qui cherchent à codifier ces pratiques? Bref, qu'est-ce qu'un clerc? Qu'est-ce qu'un laïc?

Du point de vue de l'analyse institutionnelle, il s'agit, à tout le moins, d'une distinction boiteuse. Elle souffre, oserions-nous avancer, de *difformité sémantique*. Les deux termes en effet, non seulement concernent des pratiques et des statuts différents dans l'Église (ce qui est normal puisqu'il s'agit d'un code), mais ils représentent des *approches de la réalité ecclésiale qui fonctionnent à des niveaux étrangers*. Dans la sémantique clopinante qu'ils instituent, on peut se demander s'ils ne sont pas, à toutes fins pratiques, un handicap à la créativité ecclésiale.

Un système symbolique, quel qu'il soit, fonctionne toujours par la production de disjonctions, opposant deux termes provenant d'un même univers sémantique. On n'a pas idée d'opposer *noir* à *orange*, par exemple, cela n'aurait pas de sens. Mais on comprend facilement la disjonction sémantique *noir / blanc*, supposant l'ordre des couleurs, et la disjonction sémantique *orange / pomme* supposant l'ordre des fruits. On appelle, en termes techniques, *isotopie sémantique* cette homogénéité relative des domaines à l'intérieur desquels il est possible d'opérer des séparations classificatoires (Greimas, 1966), opérations dont le résultat est la création d'univers signi-

fians où chaque terme se comprend dans son rapport à l'ensemble des autres termes.

Or *clercs* et *laïcs* relèvent de deux univers sémantiques, celui de l'organisation d'une part, celui du mystère ecclésial d'autre part.

Le terme *clerc*, en effet, renvoie aux modes de fonctionnement des Églises. Il y représente tout autant les fonctions de direction que les fonctions de service, l'autorité que le pouvoir et le savoir, les dimensions sacrales, sacerdotales, que les fonctions profanes, administratives. Bref il représente tout ce qui est *ordonné* à la bonne marche de l'institution: prêtres, pasteurs, mais aussi, traditionnellement, servants et acolytes de tous niveaux, surtout où des tâches sont définies selon un mode officiel et où une parole est prise dans un cadre institutionnel.

Quand on tente d'explicitier le terme *laïc* par ailleurs, on est renvoyé au mystère même de l'Église, à la grâce du baptême, voire à une théologie de la mission: porter la foi au cœur du monde, incarner la mission du Christ. L'univers sémantique en est spécifiquement théologique (à moins que l'on accepte de faire des laïcs des chrétiens de seconde classe).

Paradoxalement, c'est moins le pôle du laïcat, dans l'Église, qui souffre d'insuffisance théologique que le pôle clérical. Le terme *clerc* est une catégorie fonctionnelle *en quête de fondements théologiques*. Le terme *laïc* de son côté, ne pouvant être compris qu'en référence à la vie de foi, est une catégorie théologique *en quête d'opérationalité fonctionnelle*.

A. Le clerc: une fonction de solidarité institutionnelle

Disons-le tout de suite: toute institution, publique ou privée, a besoin de clercs. Cette catégorie n'est pas spécifique à l'Église. L'État, le premier, est un système essentiellement clérical: du cabinet des ministres, au plus haut niveau, au corps des fonctionnaires et des agents qui assurent ses tâches quotidiennes, il utilise des

hommes et des femmes qui parlent et agissent en son nom. L'entreprise privée, parce qu'elle actualise sur un marché généralement concurrentiel des objectifs particuliers de production, exige elle aussi de ses agents une solidarité à toute épreuve: peut-on imaginer un agent d'assurance, par exemple, qui ne vanterait pas la valeur du produit de son entreprise! Le terme *clerc* a désigné, dès le moyen âge, tout employé qualifié, capable de remplir un office public ou ministériel, dans un cadre de droit établi: scribe, avoué, huissier, notaire, voire médecin. Par extension il s'est appliqué dans les sociétés traditionnelles à toute personne instruite, *lettrée*, susceptible d'entretenir un rapport de compétence, de mémoire ou d'écriture, avec le fonctionnement général de la société.

Remplir un office, n'est-ce pas, littéralement, tenir une position et une parole *officielles*? Nous avons là ce qui définit, *institutionnellement*, le *clerc*: s'identifier d'abord à l'institution qui soutient sa parole et son action, tenir un discours qui est essentiellement un discours de fonction et qui manifeste avant tout, et surtout avant ses préférences et ses désirs personnels, sa *solidarité institutionnelle*. Il n'y a là rien de péjoratif ou de dévalorisateur: tous les gouvernements, et surtout les plus démocratiques, fonctionnent par solidarité ministérielle² et porte-parole officiels. Toute entreprise de quelque envergure demande d'abord à ses collaborateurs une telle solidarité; elle ne saurait tolérer que ses agents fassent passer leur intérêt ou leur lecture de situation personnelle avant celle qui dicte les stratégies et les objectifs de l'entreprise.

2. L'intensité des liens de solidarités, non seulement aux niveaux supérieurs mais aussi à la base, comme *solidarité nationale* est un élément essentiel de la force et de la cohésion de l'État. Cette dernière solidarité repose en grande partie, remarque Maurice Duverger (1960, 61-63), sur des croyances et des mythes non vérifiables, par exemple, l'espace «vital», les frontières «naturelles», la «pureté» ethnique, l'«unité» culturelle. Elle suppose une culture de la différence qui n'est pas sans danger et se développe parfois en haine de l'autre: l'«ennemi héréditaire» qui est généralement le voisin.

L'appel à la solidarité institutionnelle est d'autant plus impérieux que la concurrence met en péril sa survie elle-même. Un clerc, quel qu'il soit, a la *responsabilité éthique* de faire passer le bien de l'institution avant son bien propre, son *discours de fonction* avant son opinion personnelle.

Le clerc est *signe* de l'institution à laquelle il appartient. Par lui, cette institution se rend visible, dans ses objectifs comme dans ses moyens d'action. Sans clercs qui prennent le risque de s'identifier à elle et portent le poids de sa crédibilité, une institution ne pourrait avoir qu'un fonctionnement occulte, dangereux pour la société dans la mesure où on ne pourrait, de l'extérieur, tirer au clair ce qu'il en est de sa réalité et de ses intentions. Une institution peut être attaquée dans la personne de ses clercs: ils prennent le risque de la représenter et lient leur propre crédibilité à la sienne.

Loin de nous donc l'idée de dénigrer l'importance des fonctions cléricales, dont le plus beau titre dans l'Église est sans doute celui que les papes se sont donnés au moyen âge: *servus servorum Dei*. Dans leur vie quotidienne comme dans leur destinée historique, les Églises ont un certain nombre de besoins matériels, intellectuels et spirituels. Elles doivent penser leur action et mettre en place les cadres adéquats pour la réaliser. Pour cela elles doivent se donner, ou bien aller les chercher là où elles peuvent les trouver, des *compétences*, c'est-à-dire des ressources capables d'assurer, de façon habituelle, leur fonctionnement. À l'instar de toute organisation qui se respecte, elles doivent s'assurer de ce que ces compétences soient du plus haut niveau. C'est même là, pour elles aussi, une exigence éthique: garantir le professionnalisme de leurs cadres, de telle sorte que tous ceux avec qui elles font affaire, à l'intérieur comme à l'extérieur, soient assurés de leur crédibilité et de leur responsabilité.

Que des hommes et des femmes soient intimement voués au service de l'Église, à tous les niveaux, est non seulement une garantie d'efficacité (ce qui est toujours

relatif), mais le signe de la volonté de cette Église de bien remplir son office dans le monde. Sans doute est-ce là une autre facette du mystère de l'incarnation, dans une forme d'acculturation qu'une théologie du clergé devrait travailler à mettre à jour.

Il s'agit là d'assurer une *discipline d'Église*, dit Max Weber (1947: 1964, 281). Quand, pour ce faire, on refuse les cléricatures traditionnelles, remettant leur rôle à une partie du laïcat, on risque tout simplement de *cléricaliser* ce dernier. On fait alors tenir par des laïcs, en leur reconnaissant soit un charisme, soit une ancienneté, soit tout simplement une compétence, des fonctions autrement assumées par des prêtres ou ministres «ordonnés». Trois principes peuvent assurer le fonctionnement institutionnel de l'Église. Notons tout d'abord le *character indelebilis* du prêtre «établi de façon absolue dans l'Église catholique, dominant également les Églises réformées officielles»; ensuite le principe *synodal* où soit des élus, soit des classes de croyants deviennent «la colonne vertébrale de l'organisation tout entière»; enfin celui de la communauté *s'administrant elle-même*, en conséquence de l'importance donnée au «maintien de la pureté de la communauté sacramentelle». Ce dernier cas exige, selon Weber, une discipline ascétique, allant jusqu'à interdire «tout contact avec ceux qu'elle [a] expulsés pour infractions d'ordre éthique, décrétant ainsi contre eux le boycott absolu, même en affaires» (1947: 1964, 279-283).

Le clerc se définit donc, essentiellement, par sa *solidarité institutionnelle*, que cette dernière soit concentrée dans les mains de quelques élus, investis des insignes du pouvoir, ou qu'elle soit répartie sur les épaules de tous. Dans ce dernier cas le pouvoir clérical, fragmenté et indéfini, paraît certes réduit au minimum mais exige, en contrepartie, une conformité *ascétique* de chacun aux caractéristiques communes du groupe. On peut se demander, bien sûr, qui gagne au change.

Quoi qu'il en soit, les fonctions cléricales représentent ce en quoi une institution se *signifie*, pour elle-même et pour les autres. En ce sens, elles ne supposent aucun lien nécessaire avec une forme particulière de vie religieuse, non plus qu'avec une théologie du sacerdoce, *ordonné ou laïc*, ni même avec la qualité de la foi que suppose l'appartenance à l'Église. On ne demande pas à un clerc d'être croyant, on lui demande de bien faire son travail, de bien *représenter* l'institution qui lui confie un mandat, bref d'être honnête. Si, historiquement, les liens entre état sacerdotal et fonctions cléricales paraissent étroits dans le catholicisme, depuis la Renaissance, il n'y a pas d'identité nécessaire entre eux: un laïc peut très bien être clerc. Il n'y a pas d'opposition entre le fait de vivre sa foi au cœur du monde et celui d'assurer un service d'Église, ou de la représenter, au cœur du monde.

Certes, l'opposition sémantique *prêtres / laïcs* est pensable dans l'Église. Elle représente la mise en scène de catégories homogènes, c'est-à-dire deux formes du sacerdoce des baptisés, catégories propres à l'ecclésiologie. Quand on oppose le terme *laïc* à celui de *clerc*, ce ne peut être dans le cadre d'un tel travail théologique; nous sommes plutôt dans l'articulation fonctionnelle d'une structure de services. Les clercs, alors, sont ceux qui assurent ces services et en détiennent l'autorité, les laïcs ceux qui les consomment.

En ce sens, la dichotomie *clerc / laïc* ne peut être qu'un effet pervers du *cléricalisme*. Entendons par ce terme le *monopole de l'appropriation symbolique de l'Église dans le cadre de la seule solidarité institutionnelle*. Autrement dit, quand les clercs, du lieu de leurs fonctions de service, concentrent entre leurs mains les caractéristiques positives de la vie religieuse, dans l'équivalence, par exemple, entre clergé et sacerdoce, clergé et vie religieuse, clergé et responsabilités pastorales, quand ils monopolisent les compétences, ne distinguant plus entre autorité et pouvoir, quand l'appartenance et l'identité

ecclésiales passent exclusivement par leurs mains, on est en situation de cléricisme.

Dès lors les autres, les laïcs, sont réduits au statut de *reste*: des *non clerics*. Ils restent bien sûr membres de l'Église, mais ils en sont les piétons par rapport aux cavaliers: ils suivent. Dans la mesure où une Église, à travers son clergé, se conçoit essentiellement comme une organisation de service, ils en sont les clients plus ou moins fidèles, sinon les «bénéficiaires» ou les «usagers». On peut alors s'attendre à ce qu'une telle structure de service cherche avant tout à répondre à des *besoins religieux* et que la fidélité de la clientèle soit relative à la capacité de l'institution de *satisfaire* ces besoins. L'Église devient ainsi une organisation parmi d'autres sur le marché religieux. À la station de service, dénoncée par les sociologues (Fichter, 1973; Grand'Maison, 1976), correspondent un christianisme «à la carte» et l'anarchie des représentations religieuses (Poulat, 1981).

B. *Le clair-obscur du laïc*

Le jeu de mots n'est pas gratuit. Si le clerc monopolise l'intelligence ecclésiale, le *non cleric* n'est-il pas, par définition, l'obscur, celui qu'atteignent mal les lumières institutionnelles? Comment penser le laïc en termes positifs, à la fois comme un statut ecclésial et l'assise d'une véritable responsabilité pastorale?

Étymologiquement, nous sommes renvoyés au grec *laos*, *peuple*³. Mais en contexte contemporain, cela nous éclaire peu. Dans le langage courant, d'une façon générale, le mot «populaire» signifie presque toujours des réalités difficilement qualifiables, souvent marginales ou négatives: la religion populaire évoque ainsi une religiosité résiduelle, hors norme, souvent teintée de superstition; la cuisine populaire est une cuisine sans élaboration.

3. André Charron (1985) fait l'analyse de l'utilisation du substantif grec *laos* et de l'adjectif *laïkos* dans l'Église des premiers siècles, signalant qu'ils n'apparaissent pas dans les textes du Nouveau Testament.

tion, la littérature populaire une littérature sans lettres... de noblesse, la culture populaire une culture non savante, etc. Chaque fois que l'on veut comprendre ce que le terme «populaire» veut dire, il faut chercher dans quelle opposition sémantique on le fait fonctionner comme la négation d'un pôle positif.

Qu'est-ce que ce peuple, en effet, qui gîte quelque part entre la foule, la plèbe ou le commun, d'un côté, et l'assemblée des élus, la communauté croyante, la communion des rachetés de l'autre côté. Le terme «peuple», dans son utilisation ecclésiale, nous met lui aussi en présence d'une ecclésiologie à double facette. Jusque dans les textes de Vatican II, deux mots le disent en latin, *plebs* et *populus*, que l'on traduit généralement par *peuple*. Il ne manque pourtant pas de groupes, dans le monde actuel, pour représenter dans leur façon d'être l'une de ces facettes plutôt que l'autre. Le peuple, sociologiquement, est toujours une réalité polarisée, tantôt du côté de la foule, de l'effervescence fusionnelle et de la communion émotionnelle, dans la célébration de masse, tantôt du côté de la mise en forme d'un *projet* collectif, où se reconnaît mieux, sans doute, l'*ecclesia*.

C'est là un des premiers défis que rencontre une Église qui veut être autre chose qu'une agence, fût-elle multinationale, de services religieux et qui cherche à se penser en termes de communauté vivante. Si la mission du laïc est d'abord celle d'une *évangélisation du monde*, selon l'insistance de la théologie du laïc, son statut ecclésial n'est-il pas voué à représenter, *structurellement*, la tension nécessaire des solidarités ecclésiales? Le laïc, dit-on, vit sa foi au cœur du monde. Il est celui, en ce sens, qui *prend le risque de la foi* dans le monde. Et par là, il signifie pleinement le mystère de l'Église qui est, précisément, celui de l'incarnation. Mais ce faisant, il est aussi celui qui *prend le risque du monde* dans la foi. Et par là, également, il signifie pleinement le mystère de l'Église qui est, précisément, celui de la rédemption.

Cependant, si le statut laïc, dans l'Église, est ainsi l'appropriation de l'*expérience* de la foi dans le monde, structurellement, quelque chose n'en est jamais clair. Il est un risque, une expérience des limites, un voyage dans l'obscurité, l'incertitude. Confronté au monde, le laïc prend le risque de la foi, c'est-à-dire aussi du doute. L'expérience du monde, c'est celle de la résistance du réel, de l'éclatement des différences, de l'altérité qui est au cœur du sujet, de l'impossible pureté. C'est l'expérience d'une Église, assemblée de pécheurs, c'est-à-dire de pardonnés.

Autrement dit, face au clerc qui s'identifie à l'institution et dont la responsabilité propre est de manifester toute la clarté du discours ecclésial, le laïc porte l'expérience de la foi dans l'obscurité du monde en quête de sens, et l'inévidence, voire la fragilité de son acte de foi dans un monde de «lumières». Il y a beaucoup plus qu'un jeu de mots dans cette dialectique du clair-obscur. Le terme *laïc* porte, dans son ambiguïté même, le caractère agissant de la réalité ecclésiale. Il inscrit dans l'Église non seulement des solidarités institutionnelles mais des *solidarités de terrain*, puisqu'il représente ces lieux, espaces-temps des cultures humaines, où la foi est non seulement *discours*, encore moins *sentiment*, mais *expérience*, c'est-à-dire au sens plein du terme, inscription dans l'histoire, *incarnation*.

II. Institutions et terrains; le glissement des frontières

Symboliquement, la disjonction clerc/laïc nous ramène au cœur des enjeux ecclésiologiques. Elle actualise à sa façon la tension d'une double solidarité: *solidarité institutionnelle* d'une part, *solidarité de terrain* d'autre part, tension qui est une autre facette du mystère de l'Église. Un clerc, en définitive, est celui qui manifeste la solidarité institutionnelle de l'Église; un laïc, celui qui manifeste sa solidarité avec la création. L'un nous propose la recherche d'une clarté toujours plus éclatante dans l'unité de la foi; l'autre nous attire vers l'exploration des poten-

tialités insoupçonnées d'une expérience de foi toujours éclatée. L'un nous montre la norme, l'autre le champ des besoins auxquels il s'expose.

Issues d'un modèle de chrétienté, la plupart des Églises sont d'autant plus attachées à une structure de services qu'elles sont riches en ressources. Cependant, il est aussi évident qu'elles sont travaillées par un profond malaise, que traduit, en partie, l'actuelle *montée du laïc*. De fait, la disjonction clerc/laïc, entendue non pas comme une distinction structurelle mais comme une habitude de langage où le clerc est celui qui détient le monopole de la vie religieuse dont le laïc est le client, a déjà cessé de correspondre à la réalité. Dans la vie pastorale concrète, la frontière entre les clercs et les laïcs est non seulement poreuse mais souvent périmée. On peut, certes, fustiger ces pertes d'identité symbolique que représentent l'abandon du vêtement clérical, la réduction des distances protocolaires, voire la laïcisation des liturgies, mais il est évident qu'elles sont plutôt des symptômes que des causes dans le mal à vivre des institutions.

Qui plus est, de nouvelles lignes de partage des identités et des solidarités sont en train de se constituer dans l'expérience concrète de la vie ecclésiale. On y trouve en effet une double transformation, un *double glissement des frontières* ou, si l'on veut, de la barre qui est l'opérateur sémantique de la disjonction clerc [/] laïc.

D'une part, ceux qu'on appelait jusqu'ici des clercs, parce qu'ils avaient troqué leur statut religieux dans l'Église pour un statut fonctionnel, développent de plus en plus des solidarités de terrain, intégrant des attitudes et des modes de vie qu'on avait l'habitude d'identifier à ceux des laïcs. D'autre part, des laïcs de plus en plus nombreux viennent combler les postes vacants dans le service des communautés chrétiennes. À une relative *laïcisation du clergé* correspond un mouvement de *cléricalisation du laïc* dans la mesure où ces hommes et ces femmes, qui continuent de se considérer comme laïcs, développent des modes inédits de solidarité

institutionnelle. Nous tenterons ici d'expliciter ce double mouvement.

A. La laïcisation des clercs

Nous appelons *laïcisation du clergé*, pour notre propos, non pas le changement de statut religieux (concernant l'engagement sacerdotal ou la vie religieuse) tel que l'ont demandé de nombreux prêtres et religieux à la fin des années soixante, mais toute *transformation des rôles assumés* par des personnages ecclésiastiques, quand cette transformation les amène, bon gré mal gré, à redéfinir leurs solidarités effectives. Cette redéfinition ne conduit pas nécessairement à l'abandon du statut religieux. Elle provoque, au contraire, la recherche d'une nouvelle identité *en tant que religieux*, comme sujets engagés dans l'Église. Dans cette nouvelle identité, l'appropriation d'un terrain d'action, de ses conditions de vie concrètes, de ses contraintes, voire de ses ambiguïtés et contradictions, devient tout aussi importante, sinon déterminante par rapport à ce qui se définit, par ailleurs, comme norme ou mot d'ordre institutionnel. Cette dynamique nous met en présence de véritables ministres de l'Église, prêtres ou religieux, amenés à redéfinir leur ministère non plus dans une perspective cléricale mais comme un ministère laïc, en termes de solidarités de terrain plutôt qu'en termes de solidarités institutionnelles.

1. Religieux et professionnels

Comment se manifeste cette *décléricalisation* du clergé? Bien des modèles en sont disponibles. Le plus commun, et aussi le plus traditionnel, est celui des prêtres et des religieux qui ont une vie professionnelle à l'égal et dans le même contexte que tout autre professionnel. On les trouve, en particulier, dans le monde de l'éducation supérieure. Généralement, ils ne portent aucun insigne explicite de leur statut religieux; dans les débats qui agitent leur milieu de travail, bien subtil serait celui qui découvrirait des connivences entre leurs solidarités ec-

clésiales et leurs allégeances scientifiques, politiques, idéologiques ou syndicales.

Habitués, pour certains, à travailler en milieux traditionnellement confessionnels, la transformation des structures sociales les a obligé à une décléricalisation de leurs tâches professionnelles qu'ils n'ont pas choisies, mais qu'ils assument au meilleur de leur possibilité. Quand les institutions d'éducation ou de santé, appartenant traditionnellement à des groupes religieux, deviennent des institutions publiques, ce n'est pas seulement un nouveau mode de gestion et de financement qui est mis en place, mais la nécessité d'un autre mode de présence au monde, pour l'Église. Cela, bien sûr, ne se fait pas sans douleurs et tâtonnements, essais et erreurs. Cela nécessite parfois la redéfinition de la vie religieuse de communautés entières. Certaines se sont ainsi fractionnées en de multiples petits groupes de base, autonomes, à la recherche d'une redéfinition de leur fidélité, plus ou moins inspirés de la spiritualité originelle du groupe dont ils sont issus. Ces religieux doivent alors aménager et cultiver leur tradition spirituelle dans les contraintes même de leur engagement sur le terrain. Pour prendre un exemple banal mais qui montre bien le caractère concret de cet enjeu, ce n'est plus l'horaire religieux qui détermine l'horaire professionnel, mais celui-ci, avec ses impondérables, qui conditionne l'horaire religieux.

Ces religieux, qui ont dû parfois procéder à une conversion radicale de leur mode de vie pour rester fidèles à leur engagement, sont bien ceux d'une *solidarité laïcale*. De plus en plus ils se définissent eux-mêmes, d'ailleurs, comme des laïcs menant dans l'Église une recherche de vie religieuse communautaire. Il va sans dire qu'ils nous mettent déjà en présence de frontières mouvantes à l'intérieur de l'Église et qu'ils manifestent leur part de l'insécurité de cette dernière dans sa lecture du monde et la définition de son projet.

Cette insécurité se traduit à travers deux questions, lancinantes, maintes fois refoulées, émergeant dès que nous grattons quelque peu la surface des choses. Elles s'imposent généralement à l'occasion d'un problème concret et précis rencontré sur le terrain. La première de ces questions est la suivante: l'appartenance à l'Église, les solidarités qu'elle suppose, est-elle un moteur ou un frein dans les engagements humains? Favorise-t-elle vraiment le *service des pauvres* auquel on a, à travers l'Église, voué sa vie? La seconde en est une variante: dans ce service du monde, exercé au nom de la foi, qu'est-ce qui doit primer, la *compétence* et l'efficacité ou bien l'*identité* religieuse?

Ce sont là les questions types d'une expérience laïcale de l'Église. Elles expriment la tension nécessaire d'une double solidarité. Elles forment nœud dans toute problématique de laïcisation du clergé. On les trouve tant au cœur de la dramatique des départs et des abandons que dans la transformation et la créativité des modes de vie religieuse active.

2. Hommes et femmes de terrain

De ce point de vue, beaucoup plus radicale encore est l'expérience de ceux qui, sur le terrain, vivent en contexte *missionnaire*; prêtres et religieux ouvriers, animateurs et éducateurs de milieux populaires qui exercent, par exemple, un ministère de rue dans les grandes villes américaines. On rencontre chez eux une Église qui non seulement prend le risque du monde mais se trouve heurtée de front par une culture très éloignée des institutions chrétiennes et toujours marquée d'une extrême violence des rapports sociaux. Or cette Église est pauvre; ses moyens sont extrêmement limités. Elle est souvent elle-même en distance, sinon en confrontation par rapport à l'institution cléricale riche de moyens mais pauvre de sens, dans ce monde.

Il est frappant de constater l'extraordinaire présence de cette autre Église, profondément laïcale, là où les

questions sociales sont exacerbées. Dans les milieux urbains nord-américains, cela veut dire: sous-prolétariat racial, ouvriers en chômage, personnes âgées isolées et délaissées, marginalité sociale, prostitution, drogue, violence familiale, pauvreté endémique: bref le quart-monde urbain. Cette autre Église bien sûr ne fait pas nombre. Mais il n'y a plus, dans ses rangs, de frontières clercs / laïcs qui tiennent; le conflit entre la compétence et l'identité n'y est pas pertinent, ni celui qui oppose ailleurs l'engagement humain et l'engagement chrétien: on a tout simplement besoin de tous ceux qui peuvent collaborer à l'œuvre de coexistence; on y paie toujours très cher, cependant, tant les incompétences que les manques de motivation.

Bien souvent cette Église, certes pas nouvelle mais marginale du point de vue de l'institution, n'émerge même pas à la conscience de l'institution cléricale, sinon d'une façon abstraite, un peu mythique, hors lieu et hors temps. Pourtant c'est chez elle que se pratique de la façon la plus radicale la rencontre de la foi et du monde et c'est chez elle aussi, sans doute, que le mouvement de laïcisation du clergé prend toute sa portée: des hommes et des femmes de foi, portant le risque de l'ambiguïté, y développent des solidarités toujours renouvelées, parfois éphémères, mais qui représentent la fine pointe de la présence au monde de l'Église.

3. Les témoins de l'héroïsme ordinaire

En France, une enquête récente (Potel et al, 1985) a mis en lumière une autre facette de cette décléricalisation du clergé: 1717 prêtres ont répondu à un questionnaire concernant leur vie, dont 977 «à tête reposée», non seulement en mettant des croix dans des cases, mais en écrivant parfois longuement leur réponse, dans un style personnel. De ce matériau original, les auteurs tirent l'image inédite d'un «clergé» qui pourrait fort bien devenir celui de l'Amérique d'ici quelques années. Qui sont-ils, ces prêtres? Certainement pas des marginaux,

mais des hommes vivant les conditions ordinaires d'une pastorale qui ne peut plus se soutenir des seules structures cléricales de l'Église. Attardons-nous à leurs témoignages.

Les couloirs du presbytère, une fois les volets ouverts, n'ont rien de feutré. Au contraire, ils sont plutôt frisquets, sinon humides, mal chauffés, pas toujours bien entretenus, mangés de toiles d'araignées sur le plan spirituel comme sur le plan matériel. Si on n'y fait pas le ménage plus souvent, ce n'est pas par incurie, c'est plutôt par manque de ressources. Et de temps. De plus, au presbytère, on ne vit pas tellement...

Ils n'ont rien de spectaculaire à offrir, sinon l'héroïsme quotidien qui consiste à tenir malgré le sentiment d'être les derniers, à expérimenter chaque jour l'inefficacité des moyens, à tisser sans relâche des solidarités éphémères, tant du côté de l'institution (chez les supérieurs hiérarchiques notamment) que du côté des autres, le laïcat, le monde. Rien de spectaculaire dans le fait de devoir calculer ses fins de mois, ni dans «la boîte de sardines mangée seul le midi de Noël», ni dans les quatre mille kilomètres avalés chaque mois pour répondre aux besoins des fidèles clairsemés de plusieurs paroisses rurales, ni même dans les déceptions pastorales, le catéchisme tenu pendant trente ans sans résultat visible, la remise en question continuelle des méthodes et des objectifs, les bancs vides le dimanche, la recherche d'un travail à temps partiel pour gagner sa vie..., l'impossible partage d'une affection...

Qui sont-ils? Essentiellement des *hommes de terrain*. Non plus des notables mais des travailleurs de l'Église, des travailleurs *prolétariés*. C'est davantage par ce statut pastoral que par le métier qu'ils exercent pour gagner leur vie ou pour partager plus radicalement celle de leurs frères les hommes, qu'ils se sentent solidaires du monde des travailleurs. Hommes de terrain, ils sont confrontés chaque jour à un réel qui échappe aux programmes théoriques et aux codes institutionnels: injustices con-

crètes, chômage des jeunes, matérialisme ambiant, souffrances affectives et psychologiques, pauvreté matérielle et spirituelle, violence sociale et culturelle. Hommes de terrain, ils ont la plupart du temps été mal préparés à ces réalités. Ils se souviennent, étonnés, des années de «serre chaude» du séminaire et du collège, de leur origine bourgeoise (entendons: installée), du prétendu savoir qu'ils croyaient détenir au temps de leur jeunesse, quand ils n'avaient pas encore su se laisser confronter par le réel. Ils sont des *convertis*, non pas parce qu'ils sont passés de l'incroyance à la foi, mais parce qu'au christianisme institutionnel qui a été celui de leur origine, ils opposent désormais un christianisme de terrain.

Un leitmotiv revient dans leurs témoignages: «je suis passé de... à...». Il concerne tant leur rôle, l'image qu'ils portent d'eux-mêmes, que leur vision de la société et de l'Église. Ils ne sont pas jeunes mais ils ont survécu à travers et grâce à ces conversions: «Il y a quarante ans, j'aurais vu la société comme une citadelle du mal vers laquelle on allait avec un esprit conquérant...». «Élevé dans une famille traditionnelle chrétienne et dans l'école libre, j'ai d'abord eu une vision manichéenne de la société: il y avait nous, les chrétiens, et, en face...» les autres. «Du Dieu des Églises au Dieu de Jésus-Christ..., du cléricalisme au laïcat responsable..., des certitudes aux questionnements...». «Jadis, on me consultait, on demandait au curé ce qu'on devait faire pour vivre en chrétien, pour faire son devoir correctement: les conditions qui autorisaient de travailler le dimanche par exemple, si on faisait une faute grave en arrivant en retard à la messe...». «Le ministère presbytéral aujourd'hui est toujours à chercher.»

On peut admirer. Quel autre métier produit ainsi des hommes qui, en vieillissant, passent de la droite à la gauche, de l'installation à l'engagement? Le Concile, bien sûr, les a aidés. La remise en question que l'Église a faite d'elle-même, quoiqu'ils la jugent souvent timide, leur a été d'un évident support. Mais au delà des mots

d'ordre, au delà de la conjoncture historique, au delà du «sombre tableau» que présente leur vieillissement et la chute du recrutement clérical (Hervieu-Léger, 1986), ils se sentent fidèles à ce qui fait l'essence même de leur christianisme: aller vers l'autre, être à l'écoute de l'autre parce qu'il est signe d'un Autre, le Dieu auquel ils ont donné leur vie dans l'Église et qui les a menés là où ils ne s'attendaient pas, ou si peu...

Bien sûr, leur vie est parfois marquée de la grisaille même des terrains qu'ils occupent. Ils se posent des questions, sur eux-mêmes et sur le monde, sur ce pour quoi ils sont là, sur leur solitude, sur leur foi. Leur plus grande souffrance, sans doute, est celle de la solitude. Mais ce n'est pas tant, comme on pourrait le croire, le manque d'affections humaines qui leur est pénible que l'absence de communauté d'insertion réelle. La solitude est le signe le plus criant de cette absence. Certains cherchent et trouvent (ou bien l'ont fait à une certaine époque de leur vie) des voies dans ces affections humaines. D'autres évoquent avec une lointaine nostalgie l'expérience latino-américaine des communautés de base. Pour la plupart, la fidélité à leur choix de vie initial reste primordiale. Mais ils «n'ont pas choisi» la solitude. Au contraire, s'engageant au service des autres, ils ont cru, peut-être illusoirement, pouvoir y trouver des solidarités réelles capables de compenser leurs renoncements affectifs. Ici, le bât blesse...

Pourtant, ce n'est pas le fait d'être des hommes à part qui les travaille. Sur le terrain, la distinction clercs / laïcs ne signifie pas grand-chose; elle est pratiquement absente de leurs discours. Les laïcs, quand ils sont engagés dans la pratique ecclésiale, sont des *co-laborateurs* aux premières lignes de l'évangélisation. On les écoute et on apprend d'eux, en collègues, dans l'espoir de tracer des lignes de solidarité. On partage la foi, les difficultés et, de plus en plus, les modes de vie.

Une autre distinction tend cependant à s'imposer. Elle marque la distance entre ce qui se donne, d'une

part, comme un discours purement institutionnel, préoccupé avant tout d'organisation et de programme, et d'autre part, le travail sur le terrain. On ne critique pas tant le supérieur hiérarchique que la machine anonyme, l'*organisation*, le système sans visage et sans parole véritable. On reconnaît sans difficulté la valeur personnelle de l'évêque, ses efforts pastoraux, voire sa propre solitude. On l'aimerait davantage disponible à chacun. En tant qu'homme d'institution, sans l'éviter, on le préfère à distance... On ne met pas en cause l'enseignement de l'Église, ni son droit de se prononcer sur les questions de morale ou de dogme, ni même la justesse de ses positions. Mais sur le terrain, on en saisit mal la pertinence. Tout ce qui est discours codé, réponse isolée de la quête qui lui donnerait sens, programme abstrait, savoir lavé des incertitudes et des souffrances réelles des hommes et des femmes que l'on côtoie, devient étranger, sinon étrange.

* * *

Certains verront dans les pages précédentes un tableau idyllique; d'autres, sans doute, la chronique d'une décadence. L'Église de France est depuis longtemps une Église *urbanisée*, sortie du modèle rural et des réseaux de solidarités naturelles qui structuraient le système de chrétienté. Déjà en 1943, le livre célèbre des abbés Godin et Daniel faisait de la France un *pays de mission*. Les prêtres qui témoignent ici de leur vie évoquent des taux de pratique (en milieu rural comme en milieu urbain) de 2% ou 5%. Dans ces conditions la *communauté paroissiale*, quand elle existe autrement que par la surenchère du vocabulaire pastoral, ne fait certes pas vivre son homme. De gré ou de force, et sans doute souvent à l'insu de ceux qui s'engagent dans ses rangs, l'Église est amenée à présenter de nouveaux visages.

Il n'est pas sûr que ces nouveaux visages soient si étrangers de ceux que prépare l'évolution contemporaine des Églises américaines. Le vieillissement du clergé

traditionnel, la baisse d'effectif des institutions communautaires, la chute de la pratique, l'effervescence des expériences religieuses, l'urbanisation de la société, sont tous des facteurs qui annoncent des Églises éclatées, de moins en moins identifiables par leurs structures institutionnelles, de plus en plus engagées dans des terrains précis. Bref des Églises laïcales plutôt que cléricales.

B. La promotion des laïcs

Pourtant un autre mouvement, très net, marque la montée du laïcat, et ceci à l'inverse de celui que nous venons de décrire. Il s'agit de l'intégration effective des laïcs à la vie institutionnelle des Églises. Encouragé de toute part, ce mouvement correspond tout autant à la nécessité, pour les institutions, de renouveler leurs effectifs qu'à l'aspiration, pour le laïcat, à une reconnaissance symbolique de son apport à l'institution. La vie concrète et quotidienne des Églises (de la paroisse jusqu'à l'organisation diocésaine et au delà) présente de ces deux points de vue des urgences extrêmes.

Nous trouvons, ici encore, un buissonnement de créativité. Il est certes impossible de rendre compte de tous les modèles, puisque chaque milieu invente les siens propres et que nous ne saurions en juger sans bien connaître les conditions de vie concrètes des Églises locales. Pointons-en cependant quelques-uns, conscients que chacun mériterait une étude attentive et que nous ne saurions, à l'heure actuelle, établir de priorité entre eux.

1. Le responsable de paroisse

Dans certains diocèses périphériques, milieux souvent en dépeuplement au profit des centres urbains, on rencontre désormais des laïcs, hommes et femmes, investis de *responsabilité paroissiale*.

Assurant la totalité des services paroissiaux, de l'administration à l'animation liturgique et parfois la

prédication, à l'exclusion de certains sacrements réservés au prêtre, ces personnes, souvent en milieu isolé, sont non seulement des techniciens de l'animation, mais véritablement des rassembleurs de communauté, des pasteurs. Cependant, ils n'en portent pas les signes sacramentaux, ni n'en reçoivent la reconnaissance symbolique. Cette dernière, en effet, est réservée au prêtre, seul *ordonné*.

Or celui-ci, bien souvent, ne fait que passer... toujours trop rapidement au gré de chacun: pour célébrer l'eucharistie, confesser, vérifier que tout va bien. Malgré ses efforts de disponibilité, il ne connaît que de l'extérieur les réalités du milieu local. Aussi, ses possibilités sont-elles limitées: ou bien il offre des services dépersonnalisés, ou bien... il dit et fait ce qu'on lui demande de dire et de faire. Certes il continue d'être le signifiant de l'unité de la communauté chrétienne. Mais à la limite ses fonctions, exclusivement symboliques, sont complètement détachées de la vie concrète. Il risque de devenir un *pur* signifiant.

Un tel modèle se développe en fonction de la pénurie des ressources pastorales conventionnelles. On en imagine facilement les difficultés, tant pour le laïc responsable que pour le prêtre desservant.

Le premier, très vite, devient conscient des bornes qui lui sont imposées. Dès lors, en un premier temps, il revendique: une meilleure formation, un encadrement plus efficace, le pouvoir d'effectuer sacramentellement ce qu'il prépare et anime, la reconnaissance symbolique qui manifesterait le lien réel entre son travail et la responsabilité de la grande Église. Puis il s'organise: d'abord pour échanger, puis pour s'assurer des compléments de formation, enfin pour faire pression sur les responsables diocésains.

Le second devient, lui, vite conscient de ses limites. Il souffre de ses manques: de temps, de disponibilité, de savoir-faire, du charisme qui lui permettrait de colmater

les distances physiques, psychologiques et sociales. Il se sent étranger, parfois davantage évité qu'invité. Il souffre aussi de son vieillissement et de l'absence de relève, réalités qui l'amènent à se percevoir comme le dernier représentant d'une espèce en voie de disparition et parfois, dernier obstacle à la mise en place de changements structurels devenant inéluctables à ses yeux: «Quand nous serons disparus, il faudra bien qu'on les change, les structures...». La dépression le guette.

2. *L'agent de pastorale*

Dans les milieux plus riches, ceux qu'on pourrait encore qualifier de *chrétienté*, le train de vie des paroisses et des diverses organisations pastorales serait désormais intenable sans ressources nouvelles. Une autre catégorie de travailleurs s'y développe, celle des *agents de pastorale laïcs*.

Qui sont-ils? Généralement des jeunes, hommes et femmes, détenteurs d'une formation théologique de base, qui trouvent au sein des organisations ecclésiales des lieux où exercer leur compétence. On les rencontre en priorité dans l'enseignement, catéchétique et théologique, où la plupart du temps ils relèvent d'une double autorité, scolaire et ecclésiale; ensuite dans la pastorale paroissiale, la pastorale scolaire et la pastorale hospitalière; enfin, dans les secteurs plus «marginiaux»: auprès des défavorisés, des handicapés, dans les milieux de travail, dans les milieux carcéraux, etc.

Ils attendent beaucoup de la transformation des structures paroissiales. Dans la mesure en effet où celles-ci sont attentives à des besoins d'animation spécifiques, elles sont susceptibles d'engager de plus en plus de laïcs dans leurs cadres. Ces laïcs, alors, justifient leur place en termes d'efficacité et de compétence. Certes, ils ne conçoivent pas que ces qualités soient dissociées de leur engagement chrétien; mais leur parole, dans l'Église, est fondée davantage sur la capacité d'assumer des tâches précises que sur leur statut religieux.

Leur qualité de laïcs transparait, normalement, dans leur façon d'assumer ces tâches. Ils représentent dès lors, au cœur de l'institution, un nouveau mode d'actualisation de la vie chrétienne, confronté à la fois à l'expérience laïcale de la foi et à l'exigence de solidarité comprise dans le mandat reçu de l'institution. On est en droit d'exiger d'eux, dans la poursuite de leurs activités professionnelles, pleine allégeance et loyalisme sans défaut; mais leur vie personnelle échappe au contrôle institutionnel. La correspondance souhaitable, de l'un à l'autre, n'est pas automatique. Il peut arriver qu'elle soit source de tensions et de conflits.

De *pasteur* à *agent de pastorale*, le glissement de vocabulaire n'est pas innocent. Dans les organisations profanes, un *agent* est celui qui agit au nom d'une autorité qu'il ne détient pas. Il peut être responsable d'un dossier précis, d'une mission définie, mais ce n'est pas lui qui, en dernière analyse, prend les décisions susceptibles d'influencer la vie de l'organisation. Bref il est un *représentant* (par exemple, un agent d'assurances, un agent de crédit) et un *exécutant* (un agent d'administration). On attend de lui la compétence et l'intelligence de garder sa place. Si le pasteur est, au sens plein du terme, celui qui rassemble, l'agent de pastorale est un technicien du rassemblement. En cela, quel que soit son statut ecclésial, laïc, religieux ou prêtre, il est *clerc*, au sens strict du terme: il travaille à la poursuite d'objectifs institutionnels. On ne voit pas très bien comment on pourrait s'en passer ni comment on pourrait douter de sa loyauté sans mettre en cause l'institution elle-même.

L'agent de pastorale doit revendiquer, à terme, de justes conditions de travail, puisqu'on fait appel à lui *dans la mesure* d'un besoin et *dans la mesure* de sa compétence et de sa loyauté. Toutes ces mesures ne peuvent relever que de l'exercice de la vertu de justice, d'autant qu'elles ne sont pas l'objet de reconnaissance symbolique à travers un statut sacerdotal privilégié.

3. *Le bénévole*

La situation du laïc bénévole est quelque peu différente. Elle représente un monde tout à fait traditionnel de promotion du laïcat. Tout baptisé, en effet, a le devoir de donner quelque peu de sa disponibilité à l'Église qui lui permet de croître dans la foi. La capacité, pour une Église locale, de recruter des bénévoles est une bonne mesure de sa vitalité: ceci est vrai pour elle comme pour n'importe quelle autre organisation. Aussi, est-ce très souvent de ce côté que l'on cherche quand on veut revaloriser la place des laïcs, les amener à siéger dans des comités, à assumer des leaderships, voire à prendre la responsabilité de tâches pastorales urgentes.

Les problèmes posés par le bénévolat sont généralement de deux ordres: la formation et la disponibilité.

La formation, dans une structure de bénévolat, ne peut être assurée que «sur le tas», ce qui ne veut certes pas dire qu'elle soit moins valable qu'une autre. Elle est cependant toujours à recommencer; on est toujours acculé au fait que «la bonne volonté ne suffit pas». Dans la complexité grandissante des programmes d'action, la formation des bénévoles nécessite la mise en place de structures de plus en plus rigoureuses: pensons, par exemple, à l'accompagnement des personnes âgées, de celles en situation de détresse émotionnelle ou de violence familiale, des mourants, des suicidaires, des drogués, des alcooliques, des délinquants, etc. Ce sont là des secteurs où les besoins d'écoute, d'attention et de disponibilité sont criants; mais on ne peut s'y aventurer sans rigueur, sous peine de causer plus de tort que de bien, à soi-même sinon aux autres.

La disponibilité, par définition, c'est le *temps libre*, c'est-à-dire le loisir. Si le bénévolat fait appel, idéalement, à une générosité et à un sens des responsabilités qui vont au delà des engagements de la vie quotidienne, à savoir *volontaires*, il se heurte, dans la réalité, au fait que ceux dont il cherche la collaboration doivent être li-

bérés, préalablement, de toute autre contrainte, familiale, professionnelle, financière, etc. Ceci, bien sûr, restreint énormément le champ du recrutement et le rend tributaire de catégories particulières de citoyens. Un engagement bénévole est le plus souvent *marginal* pour celui qui s'y adonne; il représente dans sa vie un excédent, psychologiquement d'importance secondaire, à moins qu'il ne lui fournisse le substitut d'une intégration sociale par ailleurs mal assurée. Certes cette importance peut grandir. Mais peut-elle se développer autrement qu'en concurrence avec d'autres engagements et d'autres modes d'intégration sociale?

Le bénévolat, quoi qu'il en soit, suppose un recours à *la base*. Dans une structure communautaire, il représente un mode d'action où tous, normalement, sont engagés. Dans ce sens, il est à la source même d'un certain modèle ecclésial. Dans ce modèle, l'Église se représente essentiellement comme une association volontaire dont chaque membre reçoit, à mesure qu'il s'intègre à l'organisation locale, la formation lui permettant d'assumer un rôle effectif. À partir de là, certains d'entre eux peuvent être *appelés* et *reconnus* d'une façon explicite, non seulement par la communauté locale, mais même par la structure ecclésiale englobante. Cette reconnaissance culmine dans le sacrement de l'ordre. Mais elle peut aussi recevoir des formes intermédiaires, dans tout appel officiel à différentes modalités de service.

Le secteur anglophone du diocèse de Montréal a commencé à mettre sur pied un tel modèle, favorisant l'émergence des leaders ecclésiaux à partir du laïcat de base, produisant une structure d'animation profondément enracinée dans le milieu (Walsh, 1984), et qui plus est, non sexiste. On y reconnaît, avec contrat (*Covenant contract*) et célébration liturgique éventuellement présidée par l'évêque, l'appel spécifique de certains laïcs, hommes et femmes, à l'*Order of Service*. Ceux-ci, après sélection par leur communauté et formation théologique de base, prennent charge de tel ou tel secteur de travail,

en paroisse ou ailleurs, pour une période donnée. Cette reconnaissance, dont le contenu est explicite quoique limité, se fait dans des formes très proches de celles qui valorisent aussi le diaconat permanent et peut représenter, dans des cas rares mais néanmoins significatifs, une voie vers l'ordination sacerdotale, voie fondée sur un engagement ministériel progressif. *Order of Service*, *Order of Diaconate*, *Order of Priesthood* s'intègrent alors, dans une structure inédite.

4. Le diacre

La promotion du diaconat permanent prend généralement un sens très proche de ce que nous venons de décrire: bénévolat, sélection parmi les personnes engagées dans la communauté, formation théologique de base, intégration d'une expérience laïcale. Il s'agit encore ici de donner à des laïcs reconnaissance symbolique et place officielle dans la communauté.

Le développement du diaconat, voulu comme signe de la vitalité post-conciliaire du catholicisme, se fait à des vitesses variables. Bien qu'il y ait désormais, en Amérique, plusieurs milliers de diacres, les espoirs que certains avaient mis dans ce développement ne se réalisent pas. Beaucoup de diocèses ne s'y sont pas encore mis et là où l'expérience a été tentée, on ne sait pas très bien quelles conclusions en tirer.

Sans doute est-il trop tôt pour faire le bilan. Et il faudrait se rappeler que le diaconat ne se donne pas, lui non plus, en modèle unique. Historiquement, il s'agit d'une très vieille institution ecclésiale, institution qui a connu une importance réelle durant les premiers siècles. Elle était alors véritablement le lieu de prise en charge de l'action ecclésiale, quand le presbytérat, conçu selon le modèle synagogaal, représentait plutôt un conseil de sages constitué parmi les aînés.

Dans une paroisse catholique noire du centre-ouest américain, nous avons rencontré, symboliquement ma-

nifestée dans la liturgie dominicale mais sans aucune forme d'ordination, à notre connaissance, une mise en place diaconale très proche de cette conception d'origine. Ceux qu'on reconnaît le dimanche, autour de l'autel, prenant et célébrant la parole, signifiant par leurs gestes et leur présence l'unité présidentielle de la communauté, sont ceux-là mêmes, enseignants, travailleuses sociales, infirmières, qui par leur engagement professionnel et dans la vie quotidienne sont au service de la communauté... élargie à l'espace urbain. Dans un tel contexte, une véritable structure sociale, *structure de service en même temps que structure communautaire*, intégration du service au monde et du service d'Église, s'affirme dans le déploiement liturgique lui-même. N'est-ce pas là le sens premier du terme *diaconat*?

Certes faudrait-il évoquer ici encore l'extraordinaire créativité qui est parfois celle des Églises les plus pauvres, les plus radicalement confrontées à la réalité du monde.

5. *Le technicien*

Dans n'importe quelle organisation moderne, l'importance des techniciens de haut niveau n'est plus à démontrer. Il en va de même dans l'Église. Qu'est-ce qu'un technicien sinon celui qui met son savoir-faire au service de quelqu'un d'autre, soit pour la réalisation d'un idéal, soit pour la poursuite d'objectifs précis, soit tout simplement au plus offrant.

La valorisation du savoir-faire dans l'Église n'est pas une invention contemporaine. On la trouve déjà au moyen âge, au sein des chapitres diocésains dont les membres, formant le conseil privilégié de l'évêque, étaient non seulement théologiens mais notaires, historiens, philosophes, architectes, maçons, heureux mélange de mémoire et de savoir-faire. Autour du pape le développement de la curie, d'abord à Avignon, ensuite à Rome, a suscité l'écllosion de véritables carrières de diplomates, d'administrateurs, de financiers et... d'homme

de guerre. L'acculturation, à quelque niveau qu'on la considère, ne peut boudier les savoir-faire du siècle, non pour leur rendre un honneur dont ils sauraient de toute façon se passer, mais parce que l'Église, si elle prend au sérieux sa vocation, a la responsabilité éthique de mettre au service de cette mission les meilleurs outils de son temps. Quelle que soit la conception qu'elle se donne de sa mission dans le monde, elle ne peut éviter les lieux significatifs de la culture.

Aujourd'hui ces techniciens s'appellent aussi *spécialistes* de la communication, du traitement de l'information, des mass media, de la pédagogie, du développement social, de l'économie, de la santé mentale et du développement personnel. La complexité des conditions de vie fait que la culture contemporaine valorise sans cesse de nouveaux savoir-faire; aussi, de larges secteurs de la pastorale se définissent-ils dans le sillage de ces derniers.

Il y a là une voie royale de promotion ecclésiale. Certes un technicien, par définition, est un clerc: son savoir-faire n'a de valeur que dans la mesure où il le développe en étroite solidarité institutionnelle. Mais ce savoir-faire s'acquiert, normalement, en dehors des structures ecclésiales. Aussi est-il généralement entre les mains de laïcs. Ce qui démontre bien, encore une fois, l'obsolescence de la dichotomie clerc/laïc. Dans les Églises urbaines contemporaines, plusieurs laïcs trouvent ainsi, désormais, une voix privilégiée pour faire entendre leur parole, parvenant à des postes de haute responsabilité. On peut attendre, de là aussi, une nette transformation du visage de l'Église⁴.

4. Nous avons eu l'occasion d'analyser cette question à propos de la visite du Pape au Canada: «Charisme, mass media et religion populaire» (Lemieux, 1986).

III. Vers une intelligence laïcale de la foi et de l'Église?

Un savoir-faire, objectera-t-on, n'est pas la garantie d'un acte de foi. Non plus qu'une intégration au monde. Quels sont les rapports et les tensions de l'un à l'autre?

Cette question nous renvoie, d'une façon plus fondamentale, à celle de l'intelligence de la foi et notamment à la confrontation de la science et de la théologie. Sans y apporter de réponse, contentons-nous pour le moment de nous rappeler l'aphorisme de Marshall McLuhan: *the medium is the message* (1969). Un savoir, fût-il un savoir-faire, comporte toujours une interprétation: il est tributaire d'une vision du monde. Il faut le comprendre comme une praxis, une *appropriation* de la réalité, comportant à la fois des effets de connaissance et des effets de méconnaissance (Granier, 1982). Cela est vrai, d'ailleurs, du savoir théologique comme de tous les autres. Quoi qu'on dise de la pureté du message évangélique et de l'immutabilité des dogmes, ils *apparaissent* à la conscience des hommes à travers les outils conceptuels de leur culture; ils s'inscrivent dans une histoire et ne sont appréhendables que dans leur relation à un lieu et un temps donnés. Toute transformation du contenant (et bien souvent cette transformation échappe à la volonté) transforme l'appréhension du contenu. C'est là le risque, et sans doute le mystère, de l'acculturation.

Tel est le «problème», notamment, des laïcs engagés dans l'Église. Si leur compétence est vérifiable et contrôlable, si leur crédibilité s'affirme dans la mesure de cette compétence, ils représentent, néanmoins, une force de transformation. Ils actualisent dans l'institution une expérience forgée ailleurs. Ils portent, au cœur de l'Église, l'altérité du monde comme ils portent, dans le monde, l'altérité de l'Église. À travers les glissements de frontières se dessine un défi institutionnel majeur: tenir les deux pôles de la tension constante, créatrice, expression de la double solidarité laïcale. Comment exercer ces forces antinomiques: solidarité au monde et

solidarité à l'Église qui ne sont, théologiquement, qu'une seule et même exigence, celle de la solidarité christique?

A. L'ambiguïté: question théologique

Des figures dont nous avons tracé le profil à gros traits, nous remarquons avant tout l'ambiguïté. Les frontières démarquant les identités ecclésiales ont cessé d'être imperméables. Tant du côté des clercs qui prennent le risque des solidarités laïcales que du côté des laïcs qui développent des solidarités institutionnelles, la progression ne suppose pas le reniement des solidarités déjà acquises. Plutôt que d'être en présence d'une institution capable de forcer la vie, en lui imposant ses codes, nous sommes ici en présence d'une vie qui travaille l'institution, souvent à son insu et indépendamment de son vouloir officiel.

Notre intention n'est pas de lever, en les dénonçant, ces ambiguïtés. La réalité est trop complexe pour une telle entreprise. Déjà il nous suffit d'avoir signalé un de ses dangers, celui de l'établissement, à travers le glissement des frontières, d'un autre type de disjonction institutionnelle. Celui-ci propose, en effet, de nouvelles identités et de nouvelles lignes de démarcations plus imperméables peut-être que celles qui sont devenues désuètes. Il creuse le fossé entre les *cadres* d'une part, ceux qui assurent les services et dont le discours est d'abord celui de la solidarité institutionnelle, et les travailleurs de terrain d'autre part, ceux qui, toujours confrontés à des réalités nouvelles, développent un discours *pratique* et vivent des solidarités à la base, inscrites dans les réseaux complexes de leurs appartenances. Que l'on soit en présence de prêtres, de religieux ou de laïcs, cela a peu d'importance: le danger est plutôt qu'un *no man's land* s'installe, de telle sorte que le langage institutionnel devient insignifiant du point de vue de la base, et qu'inversement le langage de la base paraît inconsistant

du point de vue de l'institution. À toute fin pratique, on est alors en présence d'étrangers.

Une telle éventualité est d'autant plus plausible que, de projets quinquennaux en dossiers opérationnels, l'institution utilise un langage de plus en plus spécialisé, correspondant à la complexité technique grandissante de ses opérations. Ces langages apparaissent comme des modes bien éphémères aux travailleurs de terrain qui, eux, parfois à travers les vieux langages, sont acculés à réviser sans cesse leurs valeurs.

Deux Églises se profilent ainsi: l'une, s'auto-appréhendant comme station de service, vit d'angoisse devant la fuite d'une clientèle qui, de toute façon, ne fait que passer, et travaille dans l'obsession du dernier gadget susceptible de retenir cette clientèle; l'autre, s'auto-appréhendant comme la seule communauté possible, sans cesse délestée de ses certitudes et rappelée à la conversion, se transforme de l'intérieur chaque fois qu'elle affronte de nouvelles conditions d'existence, au risque d'y perdre toute identité.

Au delà des nouvelles frontières qui se dessinent ainsi, apparaît cependant un nouveau visage de pasteur. Certes, sa cohérence est plus difficile à saisir qu'elle ne l'était dans l'image traditionnelle. On pouvait avoir l'impression de bien connaître les risques et les exigences de la pastorale quand elle était étroitement liée au statut clérical. On revient au clair-obscur quand elle intègre une incontestable dimension laïcale.

Qu'est-ce qu'un pasteur... laïc? Si le pasteur est essentiellement un rassembleur, un signe d'unité dans la différence, le laïc lui, par le risque de son implantation humaine, par le type d'expérience qui l'habite, manifeste dans cette dialectique l'axe de la différence.

Tant qu'il reste laïc, non ordonné et non engagé dans une forme de vie religieuse communautaire, il ne jouit d'aucune forme de protection institutionnelle. Rien ne garantit sa qualité de vie, sinon les ressources com-

munes que la société met à la disposition de tous ses concitoyens, c'est-à-dire la sécurité sociale. Si sa responsabilité, dans l'institution, se limite au mandat qu'on lui donne et pour lequel on lui demande de démontrer sa compétence, la responsabilité de l'institution à son égard se limite à l'exercice de ce mandat. Tout le reste est objet de négociation. Sa place dans l'institution représente une insertion à *responsabilité limitée*.

Par ailleurs, il expérimente des formes d'insécurité qui échappent à l'institution: insécurité du travail (chômage), insécurité affective (séparation, divorce), insécurité familiale (itinéraires divergents de son conjoint ou de ses enfants), insécurité religieuse (confrontation aux modes de vie ambiants). Il vit une foule d'expériences, dans la promotion comme dans la lutte sociale, dans la solidarité comme dans l'insécurité. Ces expériences marquent et orientent sa lecture du monde. Ses savoir-faire, développés en milieu de concurrence, apportent aux tâches pastorales qu'il accomplit des perspectives et des dimensions qu'une définition exclusivement cléricale ne saurait leur donner. On le voit très nettement chaque fois qu'émergent, par exemple, les questions chaudes du monde contemporain: pauvreté, justice sociale, morale sexuelle. Devant ces questions, l'expérience laïcale comporte, pour en avoir pris le risque, un *savoir* qui n'est pas celui du clerc: c'est le savoir de la souffrance qui s'y dissimule et des contraintes qui s'imposent aux individus.

Dans ce sens, les femmes apportent elles aussi une expérience de l'altérité irréductible à celle d'un clergé qui serait essentiellement masculin.

Ainsi chargé d'une expérience et d'une vision du monde qui lui sont spécifiques, quel peut être le rôle du laïc engagé en pastorale? Est-il un simple agent, un exécutant? Doit-il laisser à d'autres, ceux dont les seules solidarités sont de type cléricale, le soin de définir les objectifs de l'action, l'idéal ecclésial? Quelle est son autorité et

surtout, d'où la tient-il? De son expérience spécifique, de sa *différence*, ou de son intégration à l'institution?

Il est certain que les glissements de frontières occultent, tout en le rendant nécessaire, un débat de fond et en quelque sorte structurel, sur l'autorité dans l'Église, débat qui concerne moins ses détenteurs que son sens, c'est-à-dire le développement d'une *ecclésiologie de la communion fraternelle*.

B. La tension des solidarités ecclésiales

Cette dualité des solidarités, institutions et terrains, structure en effet l'expérience ecclésiale comme une réalité essentiellement ambivalente.

Premièrement, l'Église est une assemblée de croyants, qui ne peut trouver son fondement ultime qu'en la reconnaissance de Jésus-Christ, sauveur, parmi eux. Elle est une réalité spirituelle, accomplissement du salut. Mais l'Église, en contrepartie, est une assemblée de pécheurs. Entendant par ce terme, à travers le mystère du salut, ce qu'ailleurs on appelle désormais l'erreur, les limites, le mal, la faute, elle en assume la réalité réaffirmant sans cesse le principe de la coresponsabilité humaine dans l'œuvre de création. Elle propose en cela une vision de l'homme qui, dans sa radicale liberté, est faillible.

Aussi, en même temps que *voie de salut*, est-elle *accueil* de l'homme dans sa réalité d'être limité et dans la relativité de sa vérité. Si le *pardon*, rédemption en Jésus-Christ, est au centre de son auto-interprétation, si elle a gardé, dans la tradition catholique, l'aveu des fautes comme signifiant *sacramentel* de l'appartenance⁵ l'Église ne peut en aucune façon se concevoir, de l'intérieur, comme l'accomplissement de la perfection, mais ne peut

5. La désaffection à l'égard de ce sacrement est sans doute le premier indice de la crise d'appartenance et d'identité chrétiennes dans le monde contemporain.

s'auto-appréhender que comme une société de pécheurs. Même dans les traditions qui, dans la mouvance luthérienne, ont donné à la foi et à l'Écriture seules la capacité de conduire au salut (*Sola scriptura, sola fide*), réduisant les signes extérieurs à leur plus simple expression et minimisant les structures médiatrices de l'assemblée, même dans celles qui, à la suite de Calvin, ont donné une formulation rigoureuse à la prédestination, rejetant toute valeur de rachat aux œuvres et concluant à la limitation du nombre des élus, l'homme dans son péché reste le centre de la dynamique spirituelle, jusqu'à l'extrême angoisse d'un salut dont il se sait bien incapable s'il est laissé à lui-même.

De fait, historiquement, l'Église a toujours refusé de se considérer comme une société de *Parfaits*, quoique la tentation lui en ait été bien souvent donnée. Une telle conception, en effet, ne pourrait que renvoyer à leur *nécessaire corruption*, c'est-à-dire à une *faute sans responsabilité*, ceux que l'arbitraire créateur n'aurait pas choisis. Elle impliquerait de poser, dans l'acte même de création, deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. À côté du Dieu de bonté devrait siéger un Dieu du mal qui lui serait égal dans l'ordre du réel. C'est ce qu'ont fait dans l'histoire les Cathares et bien d'autres courants manichéens, le plus souvent en réaction contre le scandale omniprésent, à leurs yeux, dans les institutions chrétiennes officielles.

L'Église n'est pas une société de Parfaits, mais un *risque pris sur l'homme*. Quand nous disons que les solidarités ecclésiales sont ambiguës, non seulement sociologiquement, mais *structurellement*, nous ne signifions rien d'autres que cette réalité fondamentale de l'Église qui en fait à la fois *l'accueil de Dieu*, le sacrement du salut en Jésus-Christ, et *l'accueil du monde*, l'appropriation de la liberté. Mais écoutons, là-dessus, un théologien, David Tracy (1981, 48):

In the New Testament itself, the ambivalence of the Christian's relationship to the world is nowhere more

clearly seen than in the documents called the Gospel of John and the Johannine epistles. There one can witness Christian ambiguity with clarity. The vision of the «world» portrayed in John includes both profound trust in and loyalty to that world as God's creation and, at the same time, real distrust in that world expressed in denunciation, even in flight from it. The pervasive universalism of John's theological vision is frequently broken by such sectarian notes of exclusiveness and flight from this world of danger and disgust⁶.

Profonde loyauté et profonde méfiance à l'égard du monde, acceptation et fuite, n'est-on pas là en présence d'une tension qui structure l'appartenance et l'identité chrétiennes, radicalement, comme le nœud d'une corde attachée à deux forces contraires et dont chacune est aussi importante que l'autre: solidarité à Dieu, créateur et sauveur, sans qui rien ne peut être accompli, mais dans cette première réalité et à cause d'elle, parce que ce Dieu est créateur et qu'en Jésus-Christ le salut du monde est réalisé, solidarité au monde, risque et *actualité* de l'expérience des limites.

Ne trouve-t-on pas, dès lors, comme structurante de la réalité ecclésiale, la tension qui définit, sociologiquement, l'expérience laïcale?

C. Une problématique de la quête

N'est-on pas amené, dans cette logique, à redéfinir les solidarités ecclésiales? L'Église, au fond, n'a que faire de solidarités *mécaniques*⁷. Si elle est *communauté de*

6. L'auteur cite en notes, à l'intérieur de ce paragraphe: Bultman (1953). Brown (1966; 1979) et Niebuhr (1951).

7. C'est Durkheim (1893) qui a proposé la distinction opérationnelle entre *solidarité mécanique* et *solidarité organique*. La première représente une qualité de coexistence qui repose sur une *similitude* (d'intérêt, de situation, de naissance, etc.): dans les sociétés à solidarité mécanique les différences individuelles sont de peu d'importance et la cohésion s'établit par la force de la conscience collective, ce qui donne beaucoup d'importance à l'imaginaire religieux qui structure une conception uniforme du sacré. La seconde

croyants, ce n'est pas le fait d'une même qualité ou quantité de foi reconnaissable chez tous ses membres qui la fonde. Elle accepte tout aussi bien la foi du charbonnier que celle du théologien, celle qui souffre dans les ténèbres que celle qui éclate dans la lumière, celle du laïc que celle du clerc, comme celle de la femme et celle de l'homme. La foi n'est pas une peinture dont la couleur permettrait de discriminer l'appartenance chrétienne. Elle est elle-même la tension d'une vie, à la fois enracinée dans le terreau de l'existence et poussant sa cime vers les hauteurs, là où un Autre fait entendre sa parole. Si elle est certitude du salut en Jésus-Christ, elle n'est pas *savoir*, ni sur ce salut, ni sur celui qui le porte, ni sur la réalité de celui qui parle à travers la Révélation. Elle est essentiellement *quête*.

Quelle peut être la solidarité propre à cette quête, sinon celle de la reconnaissance et du respect des différences, au nom d'un même objectif à réaliser. Ainsi entendues, les solidarités ecclésiales ne peuvent être que des *solidarités organiques*, c'est-à-dire fondées sur un principe *externe* aux individus mais rassemblant ces derniers au nom de leur responsabilité dans la réalisation d'un but commun. L'Église est l'actualisation, *dans le monde*, du désir de l'Autre sur le monde.

Mais dès lors se profilent deux ecclésiologies, selon que l'on insiste sur la polarité cléricale ou sur la polarité laïcale de l'Église, deux modes d'auto-interprétation selon qu'elle se considère comme une structure de service, à la recherche d'une chrétienté fuyante, ou comme une organisation communautaire, dans la quête de l'altérité.

La dichotomie *clerc/laïc* nous mettrait-elle en demeure de choisir l'une contre l'autre?

représente une qualité de coexistence reposant sur la reconnaissance d'objectifs communs à réaliser et suppose une *division du travail* valorisant les individus en fonction de leur complémentarité. Le principe de la première, on le voit, est *interne* au groupe ainsi constitué; celui de la seconde est *externe*.

Les tensions entre l'expérience personnelle et l'unité du groupe, la compétence technique et la représentation symbolique, la raison et la foi, ne peuvent être exclues de la vie ecclésiale. Elles en forment la structure. Elles font de cette structure ecclésiale elle-même un *lieu de mission*. En effet une structure, quelle qu'elle soit, peut toujours se donner illusoirement comme la réalisation déjà acquise de ce pour quoi elle n'est, en définitive, qu'un outil; elle peut s'appréhender comme société actuellement parfaite, alors que précisément elle étouffe les différences. Si l'institution est un code fait pour *rendre possible* la vie, elle est aussi un code adaptable. Elle intègre sans cesse de *nouvelles conditions d'existence* et elle peut toujours être questionnée du lieu de la vie, c'est-à-dire du risque. Or n'est-ce pas là le rôle propre du laïc: manifester, dans l'institution, la différence, l'irréductible pluralité des voies de salut, comme il manifeste, de cette institution, la capacité de travailler le monde?

En ce sens, sa présence renouvelée instaure une question fondatrice, au cœur de l'ecclésiologie. C'est à l'intérieur de ce cadre, nous semble-t-il, qu'il devient possible de penser, désormais, la question de l'autorité (et du magistère) comme celle de l'action (et des ministères). Questions inséparables! Et il en est de même de toutes les questions subsidiaires: salaires, sécurité d'emploi, conditions de travail, horaires, syndicalisation. Pour un laïc, ce ne sont pas là des problèmes secondaires, parce qu'il a la responsabilité *éthique* de protéger sa différence, non seulement comme droit à la vie personnelle, mais comme constituante du tissu ecclésial.

L'Église ainsi considérée peut être dite, selon le mot d'Élisabeth Lacelle (1982), *chantier de structures communionnelles*.

Peut-être est-ce là le sens le plus profond du nouveau partage des eaux que représente la réalité des clercs et des laïcs dans l'Église, comme mise en tension de solidarités divergentes. Au delà des modèles que chacun de ces pôles représente quand on l'isole, une Église sans

modèle, mais provoquée par la vie, se profile. Elle n'est pas l'application d'un patron, mais la reconnaissance d'une exigence, celle de l'accueil, la réconciliation, la conversion du cœur qui ne peut se concrétiser que dans la rencontre de l'histoire (Martin, 1981).

S'il en est ainsi, la problématique institutionnelle qui a été la nôtre jusqu'ici rejoint celle de l'interrogation théologique. La mobilité institutionnelle, les ambiguïtés relevées à tous les niveaux, l'incertitude des agents quant à leur autorité, la crise récurrente de l'imaginaire organisationnel ne sont pas des tares, ni des avatars, de la vie ecclésiale. Elles en sont les matériaux.

Références

BROWN, RAYMOND

1966 *The Gospel According to John*, 2 vols., New York, Doubleday.

1979 *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press.

BULTMANN, RUDOLF

1953 *Theology of the New Testament*, II, New York, Scribner.

CHARRON, ANDRÉ

1985 «Laïc et clerc: des catégories à dépasser, voire à supprimer», in *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise, Cahiers d'études pastorales*, 1, Montréal, Fides, 147-195.

DURKHEIM, ÉMILE

1893 *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 7^e édition, Presses universitaires de France, 1960.

DUVERGER, MAURICE

1960 *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, Presses universitaires de France.

FICHTER, JOSEPH

1973 «Conceptualizations of the Urban Parish», *Cities and Churches*, Philadelphia, Westminster Press.

GODIN, H. et DANIEL, Y.

1943 *La France, pays de mission?*, Paris, Éditions de l'Abeille, coll. *Rencontres*.

GRAND'MAISON, JACQUES

1976 «Une Église tranquille dans une société volcanique», *Relations*, Vol. 36, nos 415, 416 et 417, mai, juin et juillet-août.

GRANIER, JEAN

1982 «Savoir, idéologie, interprétation», in BERNARD LAURET et FRANÇOIS REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome 1, *Introduction*, Paris, Cerf, 17-35.

GREIMAS, A.-J.

1966 *Sémantique structurale*, Paris, Librairie Larousse.

HERVIEU-LÉGER, DANIELLE

1986 *Vers un nouveau christianisme? Introduction à une sociologie du christianisme occidental*, avec la collaboration de FRANÇOISE CHAMPION, Paris, Cerf.

HIERNAUX, JEAN-PIERRE

1973 «Quelques éléments pour l'observation et l'analyse des performances culturelles», *Recherches sociologiques*, vol. 1, mai 1973, 172-195.

1977 *L'Institution culturelle*, II, *Méthode de description structurale*, Louvain-la-Neuve, Presses de l'Université de Louvain.

KARDINER, ABRAM

1939 *The Individual and his Society*, New York.

LACELLE, ÉLISABETH

1982 «Du témoignage au modèle ecclésial... Quelques pistes», in *Les Agents de pastorale laïcs: situation et avenir*, Québec, Faculté de théologie de l'Université Laval, actes du colloque des 4 et 5 novembre 1982, 91-104.

LÉGER, DANIELLE et HERVIEU, BERTRAND

1983 *Des communautés pour les temps difficiles; néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Centurion.

LEMIEUX, RAYMOND

1986 «Charisme, mass media et religion populaire: la visite du Pape au Canada», *Social Compass* (à paraître).

MARTIN, R.P.

1981 *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, Atlanta, John Knox Press.

MCLUHAN, MARSHALL

1969 *Understanding Media: The Extension of Man*, New York, McGraw Hill.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1986 *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, François Maspéro.

MEAD, GEORGE H.

1963 *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press. Tr. fr.: *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

NIEBUHR, H. RICHARD

1951 *Christ and Culture*, New York, Harper.

POTEL, JULIEN, BESSIÈRE, GÉRARD, PIQUET, JACQUES et VULLIEZ, HYACINTHE

1985 *Les Volets du presbytère sont ouverts. 2000 prêtres rcontent*, Paris, Desclée de Brouwer.

POULAT, ÉMILE

1965 *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman.

1981 «Dérèglements et débordements du champ religieux», in *Le Temps de la réflexion*, 2, Paris, Gallimard, 153-169.

SAUSSURE, FERDINAND DE

1915 *Cours de linguistique générale*. Édition critique préparée par TULLIO DE MAURO, de Paris. Payot, 1975.

TRACY, DAVID

1981 *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad.

WALSH, JOHN EMMET

1984 *The Church on Parade. An Experiment and an Experience in Ministry*, San Jose (CA), Resource Publications Inc.

WEBER, MAX

1947 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I, 4. Aufl., Tübingen, Mohr. Trad. fr. par JACQUES CHAVY: *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

*Le laïcat comme
mouvement social.
Un essai inspiré des théories
d'Alain Touraine*

Marcel Viau

Est-il possible de percevoir le laïcat comme un mouvement social? On peut répondre dans l'affirmative à cette question à la condition de sortir d'un cadre trop étroitement institutionnel. Ainsi, dans la présente perspective, le laïcat est vu comme exerçant une influence dans la société en général, à la manière des autres groupes de pression ou mouvements sociaux, indépendamment de ce qui le motive au départ pour ce faire. La question n'est pas «Quelle est l'identité des laïcs dans l'Église?», mais plutôt «Quelle influence les laïcs ont-ils dans la société?» Pour être capable d'entreprendre un travail dans ce sens, il faut se doter d'une définition qui corresponde au cadre de référence adopté. Il est donc utile de faire une nette distinction entre une définition de type intra-institutionnel et une définition sociologique.

Une définition de type intra-institutionnel suppose au départ que soit donnée au laïcat une existence totalement dépendante de l'institution dans laquelle il fonc-

tionne, c'est-à-dire l'Église. Beaucoup d'études ont déjà été et seront bientôt réalisées dans ce sens. On pose alors les questions suivantes: Quel est le rôle spécifique du laïc dans l'Église? Quels sont les rapports qui s'établissent entre le laïc et le clerc aujourd'hui? Sommes-nous à la veille d'une Église «laïcale»? , etc. La réflexion menée actuellement autour de ces questions est fondamentale pour une meilleure compréhension de l'organicité de l'Église contemporaine, et elle doit se poursuivre et s'intensifier.

Par ailleurs, il importe également d'analyser le laïc à partir d'autres points de vue que celui strictement intra-institutionnel. Le laïc a aussi une existence sociale. Les laïcs jouent un rôle dans la société, exercent des fonctions, influencent des décisions, etc. Cette existence a toujours été une réalité historique; il suffit de prendre comme exemple l'impact des mouvements d'Action catholique dans les sociétés occidentales. Mais cette existence prend des formes tout à fait nouvelles actuellement. L'Action catholique pouvait être considérée comme le «bras séculier» de l'institution ecclésiastique en raison du fait que les laïcs devaient se conformer à un «mandat» clairement énoncé par les autorités. Le laïc contemporain ne se sent pas lié par un mandat officiel. Son action sociale peut se conformer aux directives officielles de l'institution, mais elle peut aussi prendre des directions différentes, voire divergentes. Les laïcs contemporains opèrent avec une certaine autonomie, suivant des besoins et des intérêts qui leur sont propres. C'est pourquoi une définition sociologique du laïc s'impose.

Pour les fins du présent essai, nous considérons *le laïc comme un ensemble de personnes qui adhèrent aux valeurs religieuses telles que prônées par l'institution ecclésiastique catholique romaine, mais qui ne sont pas membres de son appareil officiel*. Cette définition n'a pas la prétention de rendre compte du phénomène du laïc en général. Elle vise plutôt à poser un jalon qui permettra d'étudier le phénomène d'un point de vue sociologique. Il

faut donc la voir comme une définition davantage opératoire que substantielle.

Pour tenter de cerner cette influence, nous avons fait appel à un sociologue contemporain qui analyse la société d'une manière profondément originale: Alain Touraine. Ses théories se démarquent de celles des autres courants sociologiques, en ce sens qu'il n'adhère à aucune grande école de sa discipline. Ni fonctionnaliste, ni marxiste, il emprunte cependant beaucoup à ces deux courants. Il a développé avec le temps une «sociologie de l'action» qui s'est concrétisée récemment dans une méthode d'analyse qu'il appelle *Intervention sociologique*. Le cœur de ses théories consiste à affirmer que les mouvements sociaux sont les véritables moteurs de la société contemporaine, tant par leur forme que par les objectifs qu'ils portent, c'est-à-dire le contrôle de l'historicité.

Le laïc est-il un mouvement social dans une perspective tourainienne? C'est ce que nous essaierons de voir dans cet essai.

A. Positions sociologiques de Touraine

Une des positions sociologiques fondamentales de Touraine¹ réside dans sa critique de l'évolutionnisme qui consiste à concevoir la société un peu comme un être vivant qui serait régi par une loi de l'évolution. Ainsi, la société franchirait obligatoirement plusieurs stades de développement et le sociologue serait idéalement en mesure de prévoir à quel stade chaque société serait rendue. Ce courant est toujours présent dans la sociologie contemporaine sous des formes diverses. Ainsi on reconnaît que le mouvement de l'histoire conduit inévitablement vers plus de rationalité, vers un univers technolo-

1. L'exposé des théories d'Alain Touraine dans les pages qui suivent est tiré des œuvres suivantes: *Pour la sociologie*, Paris, Seuil (Coll. *Points* 55), 1974; *La Voix et le regard*, Paris, Seuil (Coll. *Sociologie Permanente* 1), 1978; «Théorie et pratique d'une sociologie de l'action» dans *Sociologie et Sociétés* 10/2 (octobre 1978); *L'Après-socialisme*, Paris, Grasset, 1980.

gique qui rendrait le monde meilleur. Dans cette perspective, une idée de progrès est présupposée au développement des sociétés contemporaines.

Pour Touraine, rien n'est plus faux que de prétendre que la société serait régie par un certain nombre de lois immuables et qu'il suffirait de découvrir ces dernières pour la connaître. Il rejette également tout recours à des garants métasociaux pour expliquer la société. Par exemple, les références à l'existence d'un Esprit, d'un *Dasein*, d'une Histoire, du Progrès ou d'un Dieu qui mènerait de l'extérieur la société et imposerait ses lois, sont exclues des théories de Touraine. Il accepte que les conduites sociales soient normativement orientées, c'est-à-dire que les êtres humains vivant en société fassent appel à des normes ou des lois pour régir leur action. Il refuse cependant à cette normativité la prétention de se fonder dans un ordre supérieur, transcendant ou métasocial.

La sociologie ne se développe qu'en rompant avec l'acceptation naïve des faits sociaux, en découvrant, derrière les apparences de l'ordre institué, la chaleur des combats, la fragilité des compromis, le changement des orientations culturelles, les drames et les désirs qui travaillent la société. Elle ne doit pas s'attarder à dessiner une maquette, à admirer un équilibre ou à écouter un discours; elle doit écorcher la société, faire apparaître sa vie tumultueuse, comprendre comment elle se produit elle-même, matériellement et moralement, à travers ses conflits et ses orientations normatives².

La sociologie de l'action tente également de se démarquer de deux écoles sociologiques importantes tout en en gardant certains concepts: la fonctionnalisme et la sociologie marxiste.

Touraine rejette du fonctionnalisme l'idée que la société s'apparente à un personnage guidé par des intentions, mettant des moyens au service des fins qu'il a

2. ALAIN TOURAINE, *La Voix et le regard*, p. 57.

choisies et réglant les problèmes de fonctionnement qui se posent dans l'ensemble social. Cette école affirme que la société est construite sur des institutions qui concourent à la stabilité et au changement dans la société, elle-même considérée comme une unité réelle. Ces institutions produisent des règles de conformité et ceux qui ne les respectent pas sont des déviants. Cette pensée est identifiée par Touraine au capitalisme libéral triomphant et il la considère inadéquate pour saisir la portée réelle des mouvements sociaux.

Il est davantage inspiré par la sociologie marxiste, dont il emprunte d'ailleurs bon nombre de concepts. Par ailleurs, il rejette l'idée de contradiction, c'est-à-dire que le système social serait défini en dehors des orientations des acteurs, comme si ces derniers étaient tellement aliénés par leur rapport avec le travail qu'il leur serait impossible de s'extraire par eux-mêmes de la situation où ils sont placés. À ce titre, aucun mouvement social ne pourrait transformer la société. Seule l'histoire en a la possibilité, à la condition qu'une avant-garde savante et organisée prennent en main cette transformation.

Pour Touraine,

les sociétés humaines ont la capacité non seulement [...] de s'adapter à un environnement changeant par des mécanismes d'apprentissage et de décision politique mais encore et surtout de produire leurs propres orientations et de les changer, de générer leurs objectifs et leur normativité³.

B. Les laïcs sont des acteurs sociaux

Pour comprendre la société, la sociologie doit prendre pour objet les *relations sociales*. En quoi ces dernières consistent-elles? La conduite des acteurs sociaux n'est pas déterminée par des facteurs démographiques ou économiques, mais bien par l'*interaction* des acteurs

3. *Ibid.*, p. 82.

entre eux, cette interaction formant un système social. Ainsi, la sociologie n'étudie pas la société comme étant un système en soi, indépendamment de la conduite des acteurs, pas plus qu'elle ne considère la société comme un ensemble d'individus ayant des liens entre eux. La société est constituée d'acteurs qui sont en continuel rapport entre eux, ces rapports étant en partie déterminés par un système et ayant en partie de l'influence sur le système. Ces rapports sont appelés par Touraine relations sociales.

Les acteurs sociaux que sont les laïcs ont des relations sociales. Ils appartiennent à un système social qui les détermine en partie et sur lequel ils ont également de l'influence. Cela signifie entre autres que les actions du laïcat dans le système social sont contingentées par ce système de multiples façons. Il est exclu par exemple qu'un groupe de prière laïque puisse penser que sa spiritualité n'est aucunement influencée par les structures qui l'entourent et que ses membres ne sont pas pétris par cet environnement. Par contre, il serait naïf de croire que ces groupes n'ont aucune influence sur leur milieu social, et même sur les structures politiques. Ces laïcs se rencontrent régulièrement, discutent des problèmes de l'heure, se donnent mutuellement des conseils non seulement sur des sujets personnels, mais aussi sur des sujets sociaux. Les laïcs influencent les autres acteurs sociaux dans le champ culturel qui est le leur.

Il n'existe toutefois pas que des relations sociales dans la société; il y a également des relations non sociales (ou intersociales). Les relations intersociales se caractérisent par le fait qu'elles opposent deux acteurs étrangers l'un à l'autre. Par exemple, les ennemis combattant pour l'obtention d'un même territoire établissent des relations intersociales. Par conséquent, pour qu'il y ait relation sociale, il faut que l'interaction des acteurs opère dans un même champ, c'est-à-dire que les deux acteurs appartiennent au même ensemble, se réfèrent aux mêmes normes et à un minimum de règles institu-

tionnelles. Une guerre est une relation intersociale, mais une grève est une relation sociale.

Le champ dans lequel interagissent les acteurs n'est pas statique, à l'image d'un plancher où l'on poserait les pieds. Les acteurs sont définis dans le champ par leur position différentielle, ce qui signifie que toutes les relations sociales sont des relations inégalitaires et comportent une dimension de pouvoir puisque un des acteurs est toujours placé dans une position supérieure à l'autre. À la limite on peut imaginer une relation intersociale comme étant égalitaire (vg. l'empire américain vs l'empire soviétique), mais on ne peut jamais imaginer une relation sociale autrement qu'inégalitaire.

Les laïcs se considèrent comme partie prenante d'un même champ. Ils vivent en accord avec les principes de base de la société à laquelle ils appartiennent. Bien sûr, le laïcat adhère à des valeurs et à des normes qui peuvent paraître parfois différentes de celles qui l'entourent. Mais les laïcs demeurent solidaires en définitive du même champ que les autres acteurs sociaux. Ils sont également dans une relation inégalitaire relativement au pouvoir. Si le Québec a déjà été le «*priest ridden province*», il ne peut sûrement plus être qualifié de la sorte. Un éminent politicien, que l'on peut qualifier de laïc par surcroît, n'a-t-il pas fait l'objet de la risée générale lorsqu'il avait annoncé que son destin politique était «dans la main de Dieu»!

La société se compose d'un ensemble hiérarchisé de trois genres de systèmes d'action où existent trois types de relations sociales: le système organisationnel où agissent des relations de rôle; le système institutionnel (ou politique) où des relations d'influence sont en jeu; le système de l'historicité où ce sont des relations de classes (ou plus précisément des rapports de classes) qui dominent.

Les systèmes d'action au bas de la hiérarchie sont ceux de type organisationnel, c'est-à-dire ceux qui fonc-

tionnent selon des règles et des normes. Ainsi dans une entreprise, les acteurs ont à se définir par rapport aux objectifs et aux normes ainsi qu'à l'autorité exercée dans l'organisation. Ce système est dépendant d'un autre, de type institutionnel cette fois et où il n'existe pas vraiment de normes pré-établies. Les normes seraient plutôt le résultat des relations sociales qui sont elles-mêmes des relations d'influence. Ces normes seraient le produit de négociations et de pressions diverses toujours modifiables. Les pouvoirs juridique et politique peuvent être classés dans ce genre de système. Un troisième système, le plus important, est celui de l'historicité. Celle-ci est définie comme l'action que la société exerce sur elle-même. La société, parce qu'elle est capable de s'orienter elle-même, détermine les règles du jeu politique (système institutionnel) qui dicte les règles des organisations (système organisationnel).

Les laïcs sont actifs dans ces trois systèmes d'action. Ils ont même plusieurs sortes d'appartenance à l'intérieur de chacun de ces systèmes. Ainsi, au niveau du système organisationnel, ils ont des relations de rôles dans l'Église qui peut être considérée ici comme une organisation qui a son autorité et ses normes propres. Ils ont aussi des relations de rôles dans les entreprises où ils travaillent. Ces laïcs exercent également des relations d'influence sur le plan du système institutionnel. Pensons aux rapports de force qui opèrent sporadiquement quant à la place des femmes dans l'Église, et qui sont en passe de mettre en place de nouvelles normes de nature institutionnelle.

Là où on a peu l'habitude de rencontrer le laïc, c'est dans le système d'historicité. Dans une perspective restrictive, le laïc n'existe qu'en autant que l'Église existe. Lorsqu'une personne sort de son identité ecclésiale, elle perd son statut de laïc pour devenir un professionnel, un ouvrier de la construction ou une femme au foyer. Mais le laïc en tant que laïc joue aussi un rôle dans la construction de la société, dans l'historicité.

C. Les laïcs et le contrôle de l'historicité

L'élément central de la théorie de Touraine, c'est que la société est en perpétuel «*travail sur elle-même*». Les sociétés humaines ont la capacité non seulement de se perpétuer (en créant des organisations) ou même de s'adapter à un environnement changeant (à l'aide des mécanismes de décision politique), mais surtout elles peuvent produire leur propre orientation, générer leurs objectifs, être créatives. Cela est possible parce que les humains ont pu développer trois formes de travail, trois modes: un mode de connaissance, un mode d'investissement et un mode (ou un modèle) culturel.

Les humains sont capables de prendre une distance par rapport à leur expérience, de la voir pour ainsi dire «du dehors», bref de la comprendre. La forme première de distanciation est le langage, la forme la plus achevée est la science. C'est ce que Touraine appelle le mode de connaissance. Par contre, il n'est possible de connaître que parce que les êtres humains ont accumulé des biens résultant de leur activité économique et les ont investis au service de ce qu'ils conçoivent comme principe de créativité. Ce travail, au niveau économique, s'appelle le mode d'investissement. Il vient en premier dans le développement des sociétés. C'est parce que la société a investi de plus en plus, au-delà du simple besoin de consommation, qu'elle est devenue créatrice. Une troisième forme de travail est celle de la production de la représentation que la société a d'elle-même, c'est-à-dire le sens qu'elle donne à son activité. La société invente ainsi des valeurs, une orientation éthique, une morale à ce qu'elle fait; cela lui sert de légitimité et de justification pour agir. Voilà le modèle culturel.

Les représentations religieuses se situent au niveau de la troisième forme de travail. Elles sont mêmes centrales pour comprendre certains réseaux de significations dans la société actuelle. Aux États-Unis, la jonction entre l'idéologie reaganienne et les ténors du

«réarmement moral» en est un exemple patent. Quoique l'on ne puisse identifier cette idéologie au laïcat tel que nous l'entendons ici, elle démontre que ces représentations religieuses ne sont pas que justifications d'une politique conservatrice, elles orientent jusqu'à un certain point la société, ou du moins une partie des acteurs sociaux de cette société. Elles ont une utilité sociale en autant qu'elles sont porteuses des valeurs qui dominent le modèle culturel, ou qui y jouent un rôle important.

L'historicité est ce travail que la société accomplit sur elle-même en inventant ses normes, ses institutions et ses pratiques, guidée par les grandes orientations culturelles. Cette historicité, ce travail d'une société sur elle-même suppose qu'un groupe particulier prenne en charge précisément ce travail. Donc historicité est inséparable de classes sociales puisqu'une classe va rapidement dominer les trois formes de travail: l'investissement d'abord, puis la connaissance et le modèle culturel. N'est-ce pas ce qui s'est produit dans la société industrielle où la classe bourgeoise s'est saisie des moyens de production, puis a légitimé son action par des explications «rationnelles» et des orientations qui la servent?

L'historicité n'est mise en œuvre qu'à travers des rapports de classes. Ces rapports opposent une classe dirigeante qui s'identifie à l'historicité selon ses intérêts, à une classe populaire qui subit la domination de cette classe et en même temps lutte pour se réappropriier l'historicité. Donc, s'il y a lutte de classes, ce n'est pas uniquement ici dans le sens du matérialisme historique, c'est-à-dire une lutte limitée à l'intérieur d'un mécanisme économique. C'est aussi dans le sens où la société est un champ culturel déchiré par le conflit de ceux qui s'approprient l'historicité et de ceux qui subissent leur domination et luttent pour une réappropriation collective de cette historicité. En fait, il n'y a de classes qu'en action. Une classe n'est pas un état mais un acteur qui combat contre un autre acteur, contre la classe op-

posée pour le contrôle de l'historicité, pour accroître son influence institutionnelle et modifier à son profit les organisations. Ce conflit, cette conduite conflictuelle menée par des acteurs pour la conquête de l'historicité, c'est le «*mouvement social*».

Les laïcs font partie de la classe dominée dans cette perspective. Ils n'ont pas le contrôle de l'historicité et leur action se situe à l'intérieur d'un rapport de classes où ils participent avec d'autres à accroître leur influence sur les institutions et les organisations. Ils exercent des pressions auprès des instances politiques pour que leur conception de la famille soit acceptée; ils défendent auprès des commissions scolaires une notion particulière de la formation des enfants, etc.

Il n'en a pas toujours été ainsi puisque la démocratie chrétienne, à ses débuts du moins, avait l'ambition de refléter au niveau des institutions politiques les valeurs laïcales. Mais encore faut-il s'interroger sur la signification réelle de sa montée au pouvoir: n'y avait-il pas là une façon d'occulter les véritables rapports de force, comme l'a bien démontré l'effondrement de la démocratie chrétienne en Amérique latine?

D. Le laïcат comme mouvement social

Pour Touraine, le conflit est au cœur de la dynamique sociale car l'historicité est l'enjeu des conflits les plus importants. Parler de conflit, c'est parler de mouvement social. On peut définir un mouvement social comme la «*conduite collective organisée d'un acteur de classe luttant contre son adversaire de classe pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète*».

Dans cette conception du mouvement social, il est impossible de séparer les pratiques sociales (comme le travail) des valeurs puisque cela pourrait amener à penser que les pratiques seraient conflictuelles mais non les valeurs, qui resteraient immuables. Une telle perspective considérerait les mouvements sociaux et leur lutte sur un

plan secondaire par rapport aux luttes politiques pour l'obtention du pouvoir.

Un mouvement social est une conduite socialement conflictuelle mais également culturellement orientée. Son action n'est pas dirigée fondamentalement vers l'État et ne peut être identifiée à une action politique pour la conquête du pouvoir. Elle est action de classe, dirigée contre un adversaire proprement social avec lequel il peut y avoir alliance mais jamais unification. Un mouvement social n'est pas le créateur d'une société plus moderne ou plus avancée que celle qu'il combat; il défend plutôt une autre société. Il ne s'agit pas d'un dépassement mais d'un autre choix.

Les mouvements sociaux ne sont pas l'apanage de la seule classe dominée; il existe aussi des mouvements sociaux dans la classe dirigeante. Celle-ci n'est pas seulement le produit d'une loi économique, elle est aussi un acteur social qui donne à son idéologie une figure d'ordre, figure que combat la classe dominée. Parce que la classe dirigeante domine, elle parle au nom de l'intérêt général, même si au fond elle ne défend que ses propres intérêts. Par ailleurs, elle prend également en charge l'historicité, et en ce sens elle n'est pas seulement exploiteuse, mais elle est aussi créatrice.

Pour Touraine, même s'il existe plusieurs mouvements dans la société, ils se regroupent sous un couple principal antagonique. Par contre, ces mouvements sociaux sont présents dans un grand nombre de conflits. C'est pourquoi un mouvement social est quelque chose de très complexe et ne peut jamais être identifié à une organisation, à un syndicat ou à un parti.

Pris dans le sens strict qui vient d'être énoncé, le laïc serait un mouvement social puisqu'il participe au conflit fondamental de la société. Par ailleurs, ce n'est pas parce que ce laïc est identifié à une Église ou à un parti politique (ex: la démocratie chrétienne) qu'il est mouvement social. Ce serait plutôt le contraire selon

Touraine: c'est parce que le laïcat est un ensemble complexe de pratiques et de valeurs culturellement orientées qu'il est précisément un mouvement social. Il mène des actions diverses et parfois contradictoires mais qui ont toutes le même but: exercer plus de contrôle sur l'historicité, c'est-à-dire sur la direction d'ensemble de la société.

La maîtrise de l'historicité est maintenant entre les mains d'une classe dirigeante qui oriente la société à ses fins propres: productivité, consommation, nouvelle technologie, individualisme, hédonisme, etc. Le laïcat cherche à imposer un autre modèle culturel que ses adversaires qualifient parfois de réactionnaire. Mais, comme le dit Touraine, un mouvement social ne promeut pas une société plus avancée, mais plutôt une société autre. Ainsi, le mouvement écologique ne peut se comprendre à l'aide des anciennes catégories de «gauche» et de «droite»; il lutte contre un pouvoir destructeur de la nature en favorisant diverses pistes de solution qui vont du retour à la terre jusqu'à l'utilisation de l'ordinateur pour contrer la désertification. En ce sens, on ne peut qualifier ni de rétrograde, ni de progressiste le modèle culturel que le laïcat propose: il s'agit d'une autre position par rapport au modèle culturel de la classe dirigeante.

Voyons maintenant plus concrètement comment le laïcat opère dans le conflit social. Pour cela, il faut d'abord faire un détour pour bien situer le type de société dans lequel les laïcs doivent évoluer de nos jours.

E. Divers types de sociétés

Les mouvements sociaux changent en même temps que les sociétés se transforment. C'est pourquoi il importe de reconnaître les différents types de sociétés qui ont existé dans l'histoire humaine. À chacune de ces sociétés correspondent de nouvelles formes de relations sociales et donc de nouveaux mouvements sociaux. Touraine

distingue quatre grands types de sociétés: agraire, marchande, industrielle et programmée.

C'est en analysant le système économique dominant qu'il est possible de faire la distinction entre une société et une autre. Un système économique se définit par le niveau d'insertion de l'investissement. Dans la société agraire ce niveau est celui de la subsistance, de la seule consommation. Il n'y a pas de surplus ou de réserves, sinon pour les fins de l'ensemencement. On ne fait que nourrir la force de travail pour les activités agricoles. L'action de la société sur elle-même est alors très faible et l'image de sa propre capacité créatrice est aussi très faible. En d'autres termes, la société conçoit sa créativité comme extérieure au monde humain, placée dans un stade supérieur dont l'humain serait écarté. Les mouvements sociaux sont alors pratiquement inexistantes.

Dans la société marchande, l'investissement s'applique non plus seulement à la production directe des biens de consommation, mais aussi à leur échange. Cette société est avant tout celle du propriétaire qui cherche à échanger ses biens. L'image d'elle-même que cette société véhicule est celle de la raison qui s'oppose à la passion. L'importance est donnée aux plans juridique et politique puisque l'être humain met de plus en plus en lui-même la créativité.

La société industrielle naît avec la pénétration de l'investissement dans l'organisation du travail. Alors que dans la société agraire, la seule maîtrise que l'être humain avait portait sur les outils hérités de ses pères, dans la société industrielle, il maîtrise non seulement le type de production et l'échange des biens, mais également la façon même de travailler. Il y a là un transfert d'une société d'ordre à une société de mouvements. Cette maîtrise de l'organisation du travail a créé la division du travail, qui est à l'origine de la lutte des classes. Le modèle culturel de cette société repose sur une opposition entre le progrès créateur et la nature qui doit être conquise et violée, d'où une éthique du travail et de l'énergie. Dans

la société industrielle, la classe dirigeante est associée aux propriétaires, aux financiers, à ceux qui possèdent les usines.

Cette société industrielle est encore celle qui domine dans le monde occidental, mais elle est en déclin et sur le point d'être supplantée par la société programmée. Cette dernière n'exerce pas seulement un contrôle sur l'organisation du travail, mais sur toutes les autres instances de la société. Elle ne fait pas que répondre aux besoins, elle les crée. Elle façonne la société non seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan culturel. Le symptôme le plus évident de l'avènement de cette société est le développement accéléré de la technologie et spécialement de l'informatique. Cette technologie permet plus que jamais de tout analyser, de tout programmer. Alors que dans la société industrielle, production et consommation sont deux entités séparées, celles-ci se confondent dans la société programmée. Un hôpital comble des besoins, mais produit également des résultats de recherche. Dans la société programmée, on ne fait plus appel à des idéaux suprahumains, comme Dieu, la raison ou le progrès. On y valorise un certain hédonisme, mais également la créativité et le rapport à l'autre.

Dans la société industrielle, la société était dominée par les grandes industries et donc par ceux qui possédaient ces industries: les grands entrepreneurs, les grandes familles de la haute bourgeoisie. Dans la société programmée, ce sont les grands conglomerats industriels et militaires qui dominent. Le gouvernement de ces entreprises n'est plus concentré dans les mains des chefs d'entreprise, mais bien dans celles d'une technocratie dont les représentants sont les cadres supérieurs et les hauts fonctionnaires: voilà la nouvelle classe dirigeante. C'est ainsi que de nouveaux rapports de domination se mettent en place, en même temps qu'un nouveau champ culturel. La société programmée n'émerge pas du vide, mais plutôt d'une stratégie de la

nouvelle classe dirigeante qui cherche autant que l'ancienne de nouveaux profits.

Le conflit central dans la société programmée consiste à attaquer le pouvoir technocratique des grands appareils de gestion qui imposent à l'ensemble de la société un mode de vie, celui qui permet son maintien au pouvoir. Les mouvements sociaux combattent le même sentiment de dépendance que dans les périodes d'industrialisation. Cependant, cette dépendance se manifeste davantage par le vide ressenti par celui qui n'a plus d'identité personnelle et collective, qui n'est plus qu'une cible pour les entreprises commerciales, politiques ou administratives. Elle se manifeste également par le tumulte des signaux et commandements multiples qui interdisent l'initiative. Cette «nouvelle figure du malheur» suscite l'inquiétude, la résistance et l'effort de changement. C'est dans cette perspective que se forment les nouveaux mouvements sociaux.

F. Quelques exemples du mouvement des laïcs

Selon Touraine, trois principes caractérisent un mouvement social:

1) Le principe d'identité: les acteurs qui participent au mouvement social savent reconnaître en eux certains éléments, ils savent qui ils sont et surtout au nom de qui ils se battent.

2) Le principe d'opposition: les acteurs comprennent qu'il existe un adversaire qui contrôle et domine, et contre lequel il faut lutter.

3) Le principe de totalité: les acteurs adhèrent à un certain nombre de valeurs universelles pour lesquelles ils sont prêts à se battre et qui forment donc un enjeu fondamental non seulement pour eux-mêmes mais pour l'ensemble de la société.

Le laïc correspond-il à ces trois principes? Pour le savoir, il suffit de prendre des exemples concrets et de vérifier si ces principes s'appliquent. Un premier est ce-

lui du mouvement des femmes dans l'Église. Ce mouvement réunit plusieurs groupes différents qui n'ont pas tous la même envergure ou la même audience. On y retrouve les théologiennes féministes, les groupes alternatifs du genre *L'Autre Parole*, ainsi que des groupements comme les *Femmes Chrétiennes* et l'AFÉAS. Il faut se rappeler que l'on ne peut jamais identifier à un groupe particulier un mouvement social. Ces acteurs sociaux répondent au principe d'identité puisqu'ils savent très bien pour qui ils se battent: les femmes. Ils identifient également bien leur adversaire: les hommes qui sont au pouvoir dans l'Église et ailleurs, ainsi que leur idéologie patriarcale (principe d'opposition). Par contre, il ne s'agit pas pour eux d'instaurer une société de femmes, mais plutôt de proposer un modèle culturel pour l'ensemble de la société: des valeurs davantage centrées sur la fraternité (ou plutôt la sororité) évangélique que sur la compétition, etc.

Un autre exemple est relié à la lutte contre l'avortement. Encore ici, les regroupements sont nombreux et diversifiés. Ils vont de groupes de base très bien organisés comme le mouvement Pro-vie jusqu'aux petits groupes élitistes de médecins dans les hôpitaux. Les acteurs sociaux sont liés par un principe d'identité: ils se battent au nom du droit de l'enfant à naître. Ils doivent affronter le modèle dominant qui adopte une attitude de laisser-faire devant l'avortement, ce qui inclut des combats contre l'appareil politique et parfois judiciaire. Enfin ils répondent au principe de totalité en ce sens qu'ils proposent une éthique centrée sur le droit de tous à la vie, et en particulier du fœtus, et ils reconnaissent que cette défense est du domaine de la responsabilité collective.

Ces deux exemples de laïcs agissant dans la société à la façon d'un mouvement social ne forment pas deux mouvements sociaux séparés, mais bien *un seul*: le mouvement des laïcs. Dans une certaine vision, on aurait tendance à dire que l'un est plus progressiste que

l'autre, qui lui est réactionnaire. La question n'est pas là! S'agit-il effectivement d'acteurs sociaux qui jouent un rôle à l'intérieur du conflit fondamental, à savoir le contrôle de l'historicité? Pour le moment, il nous faut répondre par l'affirmative. Mais approfondissons davantage la question.

Les acteurs sont continuellement en train d'accomplir des actions qui sont situées à l'intérieur de conflits. Touraine appelle ces actions des conduites conflictuelles. Il existe trois sortes de conduites conflictuelles dans la société: les revendications qui se situent au niveau des organisations; les pressions qui se font au niveau des institutions politiques et des lieux de prise de décision; les mouvements sociaux qui agissent en fonction de l'historicité.

En pratique, on retrouve des mouvements sociaux dans les trois systèmes d'action dont il a été question plus haut. Par contre, un mouvement social qui ne se limiterait qu'à des revendications organisationnelles ou institutionnelles serait incomplet, tronqué, et ne mériterait pas le nom de mouvement social. Il doit incorporer et dépasser ces revendications et ces pressions pour s'élever au niveau du système d'action de l'historicité, qui représente l'enjeu premier. Ainsi, il n'existe pas de mouvement ouvrier sans revendications salariales et sans pressions pour obtenir au syndicat le droit de négocier. Mais le mouvement ouvrier devient véritablement mouvement social si les revendications et les pressions sont triées en fonction de l'objectif souverain de la lutte de classes et du projet culturel.

Les femmes dans l'Église qui cherchent à prendre de plus en plus leur place dans l'organisation ecclésiale en même temps que sociale font des revendications dans le système organisationnel. Lorsqu'elles tentent de convaincre les gouvernements de reconnaître le travail des femmes à la maison, elles font des pressions dans le système institutionnel. Par contre, leurs revendications et

leurs pressions sont toujours soumises à des orientations culturelles plus larges: lutter contre le rapport de domination entre les hommes et les femmes ainsi qu'établir le droit à une relation véritable avec l'autre.

Les laïcs qui luttent contre l'avortement tentent d'empêcher, au niveau organisationnel, les avortements dans les cliniques privées et veulent limiter la pratique dans les hôpitaux. Ils font des pressions sur le système juridique, entre autres, pour que soient appliquées strictement les lois. Au niveau du système social, ils luttent contre l'idéologie bourgeoise qui prône une forme d'individualisme qui rejette les moins forts et les petits.

G. Les luttes du laïc

Les conduites conflictuelles des acteurs dans le cadre d'un mouvement social cherchent à accroître leur emprise sur le champ social, c'est-à-dire que les classes populaires veulent arracher l'historicité monopolisée par les classes dirigeantes. Voilà ce que Touraine appelle des conduites conflictuelles affirmatives.

Les acteurs visent également à se défendre contre une domination qui les opprime. Ce sont les conduites conflictuelles critiques. Un mot plus simple est utilisé pour parler des conduites conflictuelles: ce sont des luttes. Elles sont définies comme toutes formes d'actions conflictuelles organisées menées par un acteur collectif contre un adversaire pour le contrôle d'un champ social.

Quatre conditions sont nécessaires pour reconnaître qu'il y a lutte: elle doit être menée au nom d'une population concernée, ce qui exclut les simples mouvements d'idées ou d'opinions; elle doit être organisée et non spontanée; elle doit affronter un adversaire, qui peut être représenté par un groupe social ou, plus abstraitement, une idéologie (comme le capitalisme ou la société de consommation); enfin, elle ne doit pas être

spécifique, c'est-à-dire qu'elle doit mettre en jeu un problème social qui concerne l'ensemble de la société.

La lutte des femmes dans l'Église fait partie du type de celle que l'on vient d'énoncer. Elle va au-delà du simple mouvement d'opinion, spécialement en ce qui a trait à la lutte des associations qui regroupent beaucoup de membres, comme l'AFÉAS par exemple. On met énormément de temps à la consultation de la base, de sorte que les causes défendues sont le reflet assez fidèle d'une bonne partie de la population. Ces femmes laïques sont organisées, et depuis fort longtemps. Elles affrontent effectivement un adversaire qui n'est pas toujours clairement identifié, mais qui se manifeste dans des prises de position officielles ou majoritaires sur le statut de la femme dans l'Église et dans la société. Enfin, leur lutte rejoint beaucoup plus de personnes que leur propre membership. Voilà un exemple de lutte affirmative.

Les laïcs qui luttent contre l'avortement le font aussi en fonction d'une partie de la population. Leur combat n'est pas strictement corporatiste, comme un syndicat qui défendrait exclusivement ses membres. Ils sont souvent particulièrement bien organisés, comme le groupe Pro-vie par exemple. Ils affrontent un adversaire qui peut paraître au premier abord exclusivement institutionnel (le gouvernement ou l'appareil judiciaire), mais qui est représenté également dans une couche de la population qui peut être identifiée à la nouvelle classe dirigeante (la techno-structure) et à un nouveau pouvoir (le pouvoir technocratique). Leur lutte est très globale puisqu'il s'agit du respect de la vie. Elle est typique des luttes défensives.

H. Conclusion

Les mouvements sociaux ne sont pas des événements dramatiques ou exceptionnels; ils sont au cœur de la vie sociale de manière permanente. Ceux dont la fonction est de maintenir l'ordre acceptent difficilement qu'il

puisse y avoir des refus et des déviances, que l'ordre ne soit pas absolu. Mais l'analyse des mouvements sociaux démontre qu'il n'est jamais possible d'avoir un contrôle absolu de la société, à cause de la constitution même de cette société en trois systèmes d'action.

En premier lieu, la société accomplit un travail sur elle-même, ce qui l'amène à inventer des normes, des institutions et des pratiques. Pour ce faire, elle est guidée par des grandes orientations fournies par un mode d'investissement, un mode de connaissance et un modèle culturel. Ce travail s'appelle l'historicité.

En deuxième lieu vient le conflit incessant pour le contrôle social de cette historicité, conflit appelé lutte de classes. En ce sens, les mouvements sociaux ne sont pas des refus marginaux de l'ordre, mais bien les forces centrales qui luttent pour la direction de l'historicité.

Enfin, le laïcat est un mouvement social puisque les acteurs qui le composent cherchent à contrôler l'historicité à partir d'un modèle de société qui lui est propre. Ils ont des valeurs alternatives à proposer qui vont de l'égalité entre les sexes au respect de la vie. Les laïcs ont une influence dans la société, et non seulement dans l'institution ecclésiastique. Ils sont une force dynamique dans cette société; ils en sont, avec d'autres, le moteur.

Le sacerdoce des laïcs selon le Nouveau Testament

Jacques Goulet

La conception biblique du sacerdoce du Nouveau Testament est sans doute un des problèmes les plus difficiles de la théologie chrétienne actuelle. Pourtant, avant de parler d'une théologie du sacerdoce chrétien, il importe de se faire une idée aussi exacte et nuancée que possible de ce que la Bible peut nous apprendre à ce sujet.

En quel sens Jésus de Nazareth, le Christ, a-t-il radicalement changé le sens du sacerdoce humain et vétéro-testamentaire? Quel est le rapport entre le sacerdoce universel des chrétiens et le sacerdoce des «prêtres»? En quel sens peut-on encore parler d'un sacerdoce ministériel dans la religion chrétienne? Quel est l'élément le plus spécifique du sacerdoce chrétien? Autant de questions que la Bible ne résout peut-être pas toujours entièrement, mais pour lesquelles on peut tout de même trouver des lumières dans le message biblique, à condition qu'on le lise sans préjugés et en essayant de faire abstraction de conceptions peut-être trop «traditionnel-

les», qui projettent dans la Bible une évolution postérieure au risque d'empêcher une vue exacte de la doctrine biblique à ce sujet.

Dans un premier point, nous verrons ce que le Nouveau Testament nous apprend sur le sacerdoce de Jésus-Christ. Ensuite nous étudierons dans le même texte le sacerdoce des fidèles. Enfin, dans un troisième et dernier point, nous développerons son enseignement sur le sacerdoce des «prêtres».

I. Le sacerdoce de Jésus-Christ

1. *Le Christ n'est pas prêtre selon l'Ancien Testament*

Si nous exceptons l'épître aux Hébreux, nous chercherons probablement en vain des textes dans le Nouveau Testament où Jésus-Christ soit dit prêtre. Il n'y a jamais une allusion à un sacerdoce quelconque du Christ, et on a au contraire l'impression très nette que le Christ a voulu distinguer sa mission divine de celle de la religion juive officielle.

Par ailleurs, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*¹ affirme précisément, dans la partie centrale de sa lettre, combien le sacerdoce de l'Ancien Testament était provisoire, extérieur et inefficace. C'est là toute la thèse du chapitre 8, versets 1-10²:

Le point capital de nos propos est que nous avons un pareil grand prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, ministre du sanctuaire et de la

1. Cette épître constitue un des derniers écrits de la Bible. Elle témoigne d'un esprit profondément biblique, mais pétri de culture hellénistique alexandrine. La structure littéraire de cette épître est une merveille artistique, et elle nous montre à l'évidence que la partie centrale de ce document est constituée par les chapitres 8 et 9. Cette épître n'est pas de saint Paul et n'a jamais été unanimement reconnue comme paulinienne par la tradition. Voir *La Structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, par VANHOYE, A. (Paris: Desclée de Br., 1983).

2. Les citations bibliques sont extraites de la *Bible de Jérusalem* (Paris: Éd. du Cerf, 1956).

Tente, la vraie, celle que le Seigneur, non un homme, a dressée. Tout grand prêtre, en effet, est établi pour offrir des dons et des sacrifices; d'où la nécessité pour lui aussi d'avoir quelque chose à offrir. À la vérité, si Jésus était sur terre, il ne serait pas même prêtre, puisqu'il y en a qui offrent les dons, conformément à la Loi; ceux-là assurent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes, ainsi que Moïse, quand il eut à construire la Tente, en fut divinement averti: Vois, est-il dit en effet, tu feras tout d'après le modèle qui t'a été monté sur la montagne.

Mais à présent, le Christ a obtenu un ministère d'autant plus élevé que meilleure est l'alliance dont il est le médiateur, et fondée sur de meilleures promesses. Car si cette première alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu de lui en substituer une seconde. C'est en effet en les blâmant que Dieu déclare:

Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, et je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle,

non pas comme l'alliance que je fis avec leurs pères, au jour où je pris leur main pour les tirer du pays d'Égypte.

Puisqu'eux-mêmes ne sont pas demeurés dans mon alliance,

moi aussi je les ai négligés, dit le Seigneur.

Voici l'alliance que je contracterai avec la maison d'Israël,

après ces jours-là, dit le Seigneur:

Je mettrai mes lois dans leur pensée,

je les graverai dans leur cœur,

et je serai leur Dieu

et ils seront mon peuple.

Au chapitre 9, versets 7-10, l'auteur nous dit explicitement que l'essai annuel du grand prêtre pour pénétrer dans le Saint des Saints n'était qu'une préfiguration inefficace:

Dans la seconde tente, au contraire, seul le grand prêtre pénètre, et une seule fois par an, non sans s'être muni de sang qu'il offre pour les manquements de lui-même et du

peuple. L'Esprit Saint montre ainsi que la voie du sanctuaire n'est pas ouverte, tant que la première Tente subsiste. C'est là une figure pour la période actuelle; sous son régime on offre des dons et des sacrifices, qui n'ont pas le pouvoir de rendre parfait l'adorateur en sa conscience; ce sont des règles pour la chair, ne concernant que les aliments, les boissons, diverses ablutions, et imposées seulement jusqu'au temps de la réforme.

Par contre, l'auteur insiste sur l'efficacité radicale et définitive du sacrifice du Christ, qui, lui, est «le seul véritable prêtre», et il en donne une preuve péremptoire: le sacrifice du Christ est «parfait», et donc «définitif»: (*Hébr 7: 26-28*).

Oui, tel est précisément le grand prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, immaculé, séparé désormais des pécheurs, élevé plus haut que les cieux, qui ne soit pas journellement dans la nécessité, comme les grands prêtres, d'offrir des victimes d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même. La Loi, en effet, établit comme grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse; mais la parole du serment — postérieur à la Loi — établit le Fils rendu parfait pour l'éternité.

Et dans le chapitre central de son épître, l'auteur revient à la même idée:

Ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même à plusieurs reprises, comme fait le grand prêtre qui entre chaque année dans le sanctuaire avec un sang qui n'est pas le sien, car alors il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la fondation du monde. Or c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice.

Il est donc évident que notre auteur, qui vécut à la fin des temps apostoliques et appartient donc à une Église déjà quelque peu évoluée, ne conçoit pas de véritable sacerdoce cultuel et sacrificiel autre que celui de Jésus-Christ lui-même. C'est précisément là toute la thèse de son épître: le Christ est le seul grand prêtre du Nouveau Testament.

2. Le sacerdoce de Jésus-Christ et le «nouveau temple»

Aussi bien Jésus prétend-il avoir quelque chose à dire au sujet du sacerdoce, puisqu'il s'arroge des droits *absolus* sur le temple. Il n'y a qu'à voir les récits sur les vendeurs chassés du temple et la discussion qui suit pour s'en rendre compte (*Matthieu* 21: 12-13, 23-27):

Puis Jésus entra dans le Temple et chassa tous les vendeurs et acheteurs qui s'y trouvaient: il culbuta les tables des changeurs, ainsi que les sièges des marchands de colombes. Et il leur dit: «Il est écrit: Ma maison sera appelée maison de prière; et vous, vous en faites un repaire de brigands!»

Il était entré dans le Temple et il enseignait, quand les grands prêtres et les anciens du peuple vinrent le trouver pour lui dire: «Par quelle autorité fais-tu cela? Et qui t'a donné cette autorité?» Jésus leur répondit: «Je vais vous poser, moi aussi, une simple question, si vous m'y répondez, moi aussi je vous dirai par quelle autorité je fais cela. Le baptême de Jean, d'où venait-il? Du Ciel ou des hommes?» Mais ils se faisaient en eux-mêmes ce raisonnement: «Si nous répondons: 'Du Ciel', il nous dira: 'Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui?' Et si nous répondons: 'Des hommes', nous avons à craindre la foule, car tous tiennent Jean pour un prophète.»

Et ils firent à Jésus cette réponse: «Nous ne savons pas.» De son côté il répliqua: «Moi non plus, je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela.»

De plus, Jésus prophétise non seulement la destruction du temple (*Matthieu* 24: 1-2):

Jésus sortit du Temple et, comme il s'éloignait, ses disciples le rejoignirent pour lui faire remarquer les constructions du Temple. Mais il leur répondit: «Vous voyez tout cela, n'est-ce pas? En vérité je vous le dis, il ne restera pas ici pierre sur pierre: tout sera détruit.»

mais surtout la construction spirituelle d'un temple nouveau dans son propre corps glorieux (*Jean* 2: 18-22):

Alors les Juifs intervinrent et lui dirent: «Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi?» Jésus leur répondit: «Détruisez ce sanctuaire; en trois jours je le relèverai.»

Les Juifs lui répliquèrent: «Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce sanctuaire et toi, tu le relèveras en trois jours?» Mais lui parlait du sanctuaire de son corps.

Aussi, quand Jésus ressuscita d'entre les morts, ses disciples, se rappelant qu'il avait tenu ce propos, crurent-ils à l'Écriture et à la parole qu'il avait dite³.

C'est dire que le Christ a détruit tous les temples faits de main d'hommes:

Nous l'avons entendu qui disait: Je détruirai ce Temple fait de main d'homme et en trois jours j'en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme (*Marc* 14: 58).

Car, avec lui, l'heure est venue, «où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité» (*Jean* 4: 23)

Toute cette attitude du Christ est d'une importance extrême pour bien comprendre le sacerdoce du Nouveau Testament. Il est déjà évident qu'il ne sera pas à l'image de celui de l'Ancien Testament, ni de tout autre sacerdoce humain. Cette attitude reflète également la conception que Jésus se fait de ce qu'on pourrait peut-être appeler «son propre sacerdoce».

3. *Le sacerdoce spécifique du Christ*

Le sacerdoce propre de Jésus-Christ n'est nullement un ministère culturel comme celui des anciens prê-

3. Nous savons que ce corps glorieux du Seigneur est à identifier avec le corps du Christ dont parle saint Paul (*II Cor* 5:1): «Nous savons en effet que si cette tente — notre demeure terrestre — vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux».

L'apôtre Paul nous assure de plus que ce même corps glorieux du Christ est constitué par les fidèles (*II Cor* 12: 12-14): De même en effet que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps. Juifs et Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. De fait, le corps ne se compose pas d'un membre unique, mais de plusieurs».

tres, mais une offrande de «sa propre personne» dans une «mission» qu'il a reçue du Père et à laquelle il reste «fidèle» jusque dans la mort. Répétons-le: Jésus ne voit pas sa mort sur la croix comme un sacrifice cultuel mais comme une fidélité, une obéissance à son Père jusqu'au bout:

Abba (Père)! tout t'est possible: éloigne de moi cette coupe; cependant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux (*Marc 14:36*).

Cette mission était avant tout une mission «prophétique» car, dans son baptême, le Père lui avait assigné la mission du «Serviteur de Yahvé» telle qu'elle avait été annoncée dans les chants de l'Ebed-Yahvé du deutéro-Isaïe:

Aussitôt baptisé, Jésus remonta de l'eau; et voici que les cieux s'ouvrirent: il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venue des cieux disait: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur» (*Matthieu 3: 16-17*).

Ses tentations dans le désert furent d'ailleurs une tentative pour le détourner de sa véritable mission en l'invitant à choisir la voie de Messie glorieux⁴.

4. *Matthieu 4: 1-11*: «Alors Jésus fut conduit au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. Il jeûna quarante jours et quarante nuits, après quoi il eut faim. Et le tentateur, l'abordant, lui dit: «Si tu es Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains.» Mais il répliqua: «Il est écrit: L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.»

Alors le diable l'emmène à la Ville Sainte, le place sur le faite du Temple et lui dit: «Si tu es Fils de Dieu, jette-toi en bas; car il est écrit: Il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront dans leurs mains, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre.» Jésus lui dit: «Il est encore écrit: Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu.» Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire et lui dit: «Tout cela, je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores.» Alors Jésus lui dit: «Retire-toi, Satan! Car il est écrit: C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte.» Alors le diable le quitte. Et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient.»

Saint Jean nous montre bien comment la mort de Jésus fut avant tout une «révélation» que Dieu est amour: (*I Jean* 4: 9-10):

En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous: Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui.

En ceci consiste son amour:

ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés.

4. *Jésus-Christ est le seul médiateur*

C'est donc parce que le Père a révélé que Dieu est Amour jusque dans la mort, que le Christ a été prêtre, car c'est par là qu'il est le Médiateur unique entre Dieu et les humains. En la personne de Jésus, mission prophétique et sacerdotale coïncident. Son sacerdoce est avant tout prophétique, et sa mission prophétique est sacerdotale. L'apôtre Jean résumera merveilleusement cette mission du Christ quand il Lui fera dire:

Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie (*Jean* 14: 6).

Le père De La Potterie commente ainsi:

Le verset ne signifie pas que Jésus est un chemin vers la vérité, le sens doit être que Jésus est le chemin vers le Père, précisément en tant qu'il est la vérité et la vie; vérité et vie expliquent son rôle de médiateur: c'est parce que Jésus est la vérité et la vie qu'il peut nous conduire au Père⁵.

L'explication ultérieure que nous offre De La Potterie peut nous aider beaucoup à mieux comprendre ce texte très riche et très important:

Jésus est la Voie vers le Père, parce qu'il nous fait accéder à la communion avec le Père (*I Jean* 1:3), parce

5. DE LA POTTERIE, I. «Je suis la Voie, la Vérité et la Vie» (*Jean* 14:6), dans *Nouvelle Revue Théologique* (Paris), nov. 1966, p. 917.

qu'il nous rend participants à la vie du Père. Lui seul peut être cette Voie, parce qu'il vit de la vie du Père, mais appartient en même temps à notre monde humain, ce qui est la condition même d'une parfaite médiation entre Dieu et les hommes; lui seul peut être la Voie: d'une part parce que, en Dieu, il est la Vie même, la Vie tournée vers le Père (1 *Jean* 1: 2), le Verbe qui se trouve face au père (*Jean* 1:1-2), le Fils unique tourné vers le sein du Père (*Jean* 1:18); d'autre part, parce que lui, l'homme Jésus, est aussi la Vérité, la révélation parmi nous de cette vie auprès du Père, et que, par là même, il est ici-bas la Vie pour les croyants, lui qui était déjà la Vie auprès du Père. Ce n'est toutefois que par son incarnation que la Parole «est devenue» (cf. *Jean* 1:17) vérité: car ce n'est que comme Verbe incarné que lui, l'homme Jésus, nous révèle sa vie filiale, sa vie divine. La vérité qu'il apporte, la révélation qu'il nous communique, a pour ainsi dire pris corps dans la propre personne du Verbe fait chair. Et donc, pour le Christ, l'acte de révéler consiste essentiellement à se révéler lui-même. Connaître la vérité, c'est connaître et pénétrer le mystère de Jésus, en qui se rencontrent le Fils et le Père⁶.

5. Jésus-Christ est Prêtre parce que Parole incarnée de Dieu

Il devient donc évident que le sacerdoce du Christ n'est pas avant tout cultuel, car pour Lui, il ne s'agit pas de «signifier» l'union entre Dieu et les êtres humains par des signes. Il est lui-même, en sa personne le Fils de Dieu, le signe vivant et personnifié de l'union entre Dieu et les créatures humaines. Il est «la parole» (prophétie) ultime et définitive de Dieu. Il est «le lieu de rencontre» suprême entre le Dieu de la nouvelle alliance et son peuple. Et précisément parce que le Christ est la Parole ultime et définitive de Dieu, il est le seul vrai prêtre de l'humanité tout entière et Karl Rahner pourra parler à bon

6. *Idem.*, p. 937.

droit d'un «affaiblissement» (*Entmaechtigung*) du sacerdoce dans l'Église⁷.

II. Le sacerdoce des chrétiens selon le Nouveau Testament

1. *Le sacerdoce des fidèles est un culte spirituel*

En dehors de celui de Jésus-Christ, le seul sacerdoce cultuel dont le Nouveau Testament parle explicitement est celui des fidèles. Il en est tout particulièrement question dans la première lettre de saint Pierre, chap. 2, versets 4-10⁸, en particulier le 5^e verset:

Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ.

Voici le très beau commentaire qu'en tire le professeur Schwank:

7. RAHNER, KARL, *Éléments de théologie spirituelle* (collection *Christus*), «Existence sacerdotale». (Paris: les Éditions du Cerf) 1966, pp. 237-266. (Par l'«affaiblissement» du sacerdoce dans l'Église, nous signifions l'affaiblissement du sacerdoce cultuel, en ce sens que la vie même devient le signe et l'expression de la relation avec Dieu, de la 'religion', et non seulement les signes sacramentels; en ce sens on peut aussi parler de 'désacralisation' du sacerdoce cultuel, et d'une 're-sacralisation' de la personne et de tous ses actes dans la vie quotidienne).

8. 1 *Pierre* 2 (4-10): «Approchez-vous de lui, la pierre vivante, rejetée par les hommes, mais choisie, précieuse auprès de Dieu. Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ. Car il y a dans l'Écriture: 'Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, choisie, précieuse, et celui qui se confie en elle ne sera pas confondu'. À vous donc, les croyants, l'honneur, mais, pour les incrédules, la pierre qu'ont rejetée les constructeurs, celle-là est devenue la tête de l'angle, une pierre d'achoppement et un rocher qui fait tomber. Ils s'y heurtent parce qu'ils ne croient pas à la Parole; c'est bien à cela qu'ils ont été destinés. Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière, vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le Peuple de Dieu, qui n'obteniez pas miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde.»

'La maison spirituelle' construite avec les 'pierres vivantes' est un 'sacerdoce saint'. Ce qualificatif est attribué à des états de vie, des professions, des âges et des sexes fort différents. Devenir membre de l'Église, cela veut dire: devenir prêtre! Comment Pierre peut-il désigner une communauté comme une communauté de prêtres? La réponse se trouve dans ce même verset: tous ses membres ont à offrir des sacrifices. Si on se demande ensuite en quoi peuvent consister ces sacrifices, il n'y a pas non plus à chercher bien loin. Le simple fait de se laisser prendre pour entrer dans la construction, comme une pierre éprouvée, parce qu'elle est devenue semblable au Christ, qu'elle a été taillée et qu'elle respire la vie, constitue en fait un immense sacrifice, très agréable au Père. Car cette construction du temple de Dieu ne peut se faire que s'il se trouve des pierres devenues aptes par l'humanité, l'obéissance, la soumission au plan d'ensemble de la maison éternelle, la communion des saints. Dans le sacerdoce de la vie chrétienne qui commence avec le baptême, c'est l'être humain tout entier qui se présente en quelque sorte comme une pierre vivante au maître d'œuvre...⁹.

Et nous arrivons ainsi au texte qui constitue le fondement du «sacerdoce des fidèles», ce sacerdoce qui est essentiel à l'Église et qui est ontologiquement antérieur à tout sacerdoce ministériel¹⁰:

Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière (I *Pierre* 2:9)¹¹.

9. SCHWANK, B., *La Première Lettre de l'apôtre Pierre*, Coll. *Parole et Prière*, (Paris: Desclée, 1967) p. 52.

10. Nous parlons de sacerdoce «ministériel» pour le distinguer du sacerdoce «universel» de tous les fidèles en tant que baptisés et membres du corps du Christ.

11. L'apôtre Pierre semble s'appuyer ici sur le texte d'*Exode* 19:6 où Yahvé dit: «Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée.» Il n'est pas certain que I *Pierre* 2:9, en l'appliquant au sacerdoce des fidèles, l'ait interprété correctement. Il est bien plus probable que le sens

Les chrétiens sont précisément un 'sacerdoce royal' parce qu'ils sont, dans l'humanité et la création entière, en tant que peuple de Dieu, les médiateurs entre Dieu et sa création. Ce sont eux qui «sanctifient», «consacrent» le monde.

L'apôtre Paul aussi parle souvent de ce «culte spirituel» que lui-même rend à Dieu en annonçant l'Évangile:

Car Dieu m'est témoin, à qui je rends un culte spirituel en annonçant l'Évangile de son Fils (*Romains 1:9*),

«culte spirituel» qui est aussi rendu par toute vie chrétienne animée par la charité:

Je vous exhorte donc frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre (*Romains 12: 1*)¹².

2. *Le sacerdoce des fidèles est ontiquement antérieur au sacerdoce ministériel*

Le premier sacerdoce dans l'Église, le seul à vrai dire, est celui de Jésus-Christ auquel participe avant tout l'Église comme peuple de Dieu et corps du Christ. L'Église rend le Christ visiblement présent sur terre, elle est

d'*Exode 19:6* soit typiquement «clérical»: «Et vous serez pour moi une royauté sacerdotale (c.-à-d. dirigée par des prêtres) et un peuple saint». Le pouvoir politique des prêtres, surtout du grand prêtre, s'est affirmé surtout à partir de l'exil, quand la royauté avait disparu. Le danger de politisation du sacerdoce est évidemment loin d'être imaginaire dans un État théocratique. Pour plus de développements sur cette question, voir DE VAUX, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II. (Paris: Cerf, 1960) p. 239.

12. Voir aussi l'*Épître aux Philippiens*, chap. 3, v. 3: «Car c'est nous qui sommes les circoncis, nous qui offrons le culte selon l'Esprit de Dieu et tirons notre gloire du Christ Jésus, au lieu de placer notre confiance dans la chair.» Et chapitre 4, v. 18: «Pour le moment j'ai tout ce qu'il faut, et même plus qu'il ne faut, je suis comblé, depuis qu'Épaphrodite m'a remis votre offrande, parfum de bonne odeur, sacrifice que Dieu reçoit et trouve agréable.»

le «sacrement» du Christ, et cela avant tout par le culte spirituel de la justice, de la charité et de la compassion. Quand Jésus prononce sa célèbre parabole sur la Vie Éternelle et l'amour du prochain, il oppose le bon Samaritain, ému de compassion, aux ministres du culte, suffisants et durs, qui continuent leur chemin, et qui n'ont pas saisi que le véritable culte que Dieu attend d'eux est la miséricorde envers le prochain bien plus que le sacrifice (*Luc 10: 29-37*).

Nous avons donc ici, ensemble, avec «l'affaiblissement du sacerdoce cultuel» dû au Christ, un second élément d'affaiblissement du sacerdoce ministériel. Est-ce à dire qu'il n'y a plus de sacerdoce ministériel dans l'Église? Certes non. La pratique séculaire est là pour nous convaincre immédiatement du contraire, encore que cette pratique soit loin d'être totalement conforme à l'esprit et au message biblique.

III. Le sacerdoce des «prêtres»

1. Absence du mot «prêtre»

Il importe d'abord de noter que le Nouveau Testament en dehors du cas de Jésus-Christ et des fidèles en général (voir ci-dessus) — ne parle jamais de «prêtres» (*iéreus*) dans le sens courant du mot. Nulle part, les apôtres, leurs successeurs, ou les chefs des communautés chrétiennes ne sont appelés «prêtres». Cela montre bien que les chrétiens ne concevaient certes pas un sacerdoce analogue à celui de l'Ancien Testament. Cela se comprend d'ailleurs après ce que nous avons dit sur le sacerdoce du Christ. Contentons-nous ici de rappeler ce passage de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (chap. 8, v. 4):

À la vérité, si Jésus était sur terre, il ne serait pas même prêtre, puisqu'il y en a qui offrent les dons, conformément à la Loi; ceux-là assurent le service d'une copie et d'une ombre des réalités célestes.

2. *Les Apôtres sont mandatés comme témoins du Christ ressuscité*

Ceux qui continuent la mission du Christ sur terre, ce sont évidemment avant tout les «apôtres». Ce qui constitue la base de «l'apostolat» au sens strict du mot, c'est la vision du Christ ressuscité (rappelons l'insistance de l'apôtre Paul sur le fait qu'il a vu le Christ, *Gal 1*; *Éph 3*; *I Cor 1* et 2) et le mandat que le Christ donne à ces témoins. Il suffit de parcourir la fin des Évangiles (surtout chez Matthieu) pour se rendre compte que ce sont là les deux éléments essentiels de l'apostolat. L'apôtre est avant tout un «envoyé», un *'saliha'* (araméen).

La racine *sâlah* a comme caractéristique de désigner la transmission de pleins pouvoirs attachés juridiquement à une personne par un délégué qui est ainsi représenté par son mandataire¹³.

L'apôtre prolonge donc la mission même du Christ: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (*Jean 20:21*). «Qui vous accueille, m'accueille, et qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé» (*Matthieu 10:40*).

3. «Prêtres de l'Évangile»

Il est à souligner que ce mandat des apôtres concerne avant tout le témoignage de la Parole. Les apôtres seront avant tout des témoins. C'est pourquoi ils doivent avoir *vu* le Seigneur ressuscité (voir *Actes des Apôtres*, 1:8); voir aussi la fin de l'Évangile selon saint Marc:

Pour eux, ils s'en allèrent prêcher en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les miracles qui l'accompagnaient (*Marc 16:20*).

Et quand les tâches des apôtres deviennent trop abondantes, ils instituent des aides en disant: «quant à

13. *Encyclopédie de la foi*, vol. I (Paris: Ccrf, 1965) «apôtre», pp. 104-105.

nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole» (*Actes des Apôtres*, chap. 6, v. 4).

L'apôtre Paul surtout voit son apostolat comme un service de la Parole. Il appelle même l'annonce de l'Évangile «un culte spirituel» (*Romains*, 1:9). Et dans sa première lettre aux chrétiens de Corinthe, il dit, de façon paradoxale: «Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile» (1:17). Dans son épître aux chrétiens d'Éphèse, il dit: «Et de cet Évangile je suis devenu ministre par le don de la grâce que Dieu m'a confiée en y déployant sa puissance» (3:7). Le texte le plus fort à ce sujet est sans doute le suivant:

Je suis le liturge du Christ Jésus auprès des païens, prêtre de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable sanctifiée dans l'Esprit Saint (*Romains* 15:16).

4. *Évêques et presbytres*

Quand les épîtres pastorales parlent des qualités des évêques et presbytres¹⁴, sans doute en vue de la succession apostolique, c'est encore sur les exigences de l'annonce de la parole que les auteurs mettent l'accent, et on chercherait en vain une allusion directe au culte. À ce sujet, voici les textes principaux de ces épîtres pastorales:

a) 1 *Tim* 3:2. «aussi faut-il que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois, qu'il soit so-

14. *La Bible de Jérusalem*. (*Épître à Tite*, note b. p. 1573) commente ainsi: «Selon une coutume héritée de l'ancien Israël, les premières communautés chrétiennes, tant à Jérusalem (*Actes* 11:30; 15: 2; 21:18) que dans la Diaspora (*Actes* 14:23; 20:17; *Tite* 1:5) avaient à leur tête un collège de «presbytres», anciens (sens étymologique) ou notables. Les «évêques» (étym. 'sur-veillants'), qui ne sont pas encore des «évêques»... semblent dans certains textes (*Tite* 1:5,7; *Actes* 20:17, 28) pratiquement identiques aux «Presbytres». Cependant leur titre, qui se rencontre dans le monde grec mais peut être aussi d'origine sémitique désigne plutôt une fonction, tandis que celui de «presbytre» connote un état, une dignité. Il se peut que les évêques aient été désignés, peut-être à tour de rôle, dans le collège des presbytres pour remplir certaines charges actives (1 *Timothée* 5:17)».

bre, pondéré, courtois, hospitalier, apte à l'enseignement».

b) 2 *Tim* 5:15. «les presbytres qui exercent bien la présidence méritent un double honneur, surtout ceux qui peinent à la parole et à l'enseignement».

c) 2 *Tim* 1:6-8. «C'est pourquoi je t'invite à raviver le don que Dieu a déposé en toi par l'imposition de mes mains. Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi. Ne rougis donc pas du témoignage à rendre à notre Seigneur...».

d) *Tite* 1:5-9: «... L'évêque, [...] ne doit-il pas être capable, à la fois, d'exhorter dans la sainte doctrine et de confondre les contradicteurs?»

On voit donc bien que le ministère de la parole est la fonction principale des évêques et presbytres.

5. *Qu'en est-il dès lors d'un sacerdoce cultuel dans le Nouveau Testament?*

Faut-il dès lors renoncer à trouver dans le Nouveau Testament des indices d'un sacerdoce cultuel? Non pas.

Il est d'abord évident que les presbytres (anciens), auxquels les apôtres avaient imposé les mains, présidaient les Églises locales, sans doute collégalement. Par exemple, ce passage que l'on trouve dans les *Actes des Apôtres*: «Ils leur désignèrent des anciens (presbytres) dans chaque Église...» (14:23). Voir aussi le chapitre 20, versets 17, 22-24¹⁵. On voit dans ces textes, ainsi que dans

15. *Actes* 20: 17, 22-24: «De Milet, il (Paul) envoya chercher à Ephèse les anciens de cette Église. Quand ils furent arrivés auprès de lui, il leur dit:... «Voici maintenant qu'enchaîné en esprit je vais à Jérusalem, sans savoir ce qui m'y adviendra, sinon que, de ville en ville, l'Esprit Saint m'avertit que chaînes et tribulations m'attendent. Mais la vie à mes yeux ne vaut pas la peine qu'on en parle, pourvu que j'achève ma course et que j'accomplisse la mission que j'ai reçue du Seigneur Jésus de rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu.»

ceux des Pastorales, que les évêques et presbytres sont pratiquement les mêmes personnages, avec les mêmes droits et devoirs.

Il va de soi que ces anciens présidaient aussi la liturgie eucharistique. D'ailleurs, quand les apôtres déclarent qu'ils veulent «rester assidus à la prière et au service de la parole» (*Actes* 6:4), il s'agit évidemment de la prière communautaire liturgique.

Ce sont aussi ces presbytres qui administrent le sacrement des malades en disant une prière:

Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Église et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur (*Jacques* 5:14).

On peut donc dire que, dans la mesure où les chrétiens pratiquaient un culte (surtout la «fraction du pain»), les presbytres et les chefs des Églises jouaient dans ce culte un rôle de présidence. Mais il ne s'agit certes, ni de définir le sacerdoce chrétien avant tout comme un ministère cultuel, ni de voir une relation d'exclusivité entre le pouvoir cultuel et le sacerdoce ministériel comme on a tendance à le faire depuis plus d'un millénaire.

Conclusion

1. Le sacerdoce du Christ rend tout sacerdoce humain et vétéro-testamentaire superflu

La première conclusion à tirer est que le sacerdoce du Nouveau Testament est avant tout participation à celui du seul Prêtre, Jésus de Nazareth, le Christ. C'est lui qui a offert, en sa Personne même, le vrai et unique parfait sacrifice, une fois pour toutes. C'est lui qui est la parole ultime et définitive de Dieu. C'est lui qui, dans sa Personne, est la médiation entre Dieu et chaque être humain, parce que, en lui, Dieu habite désormais parmi nous. En tant que communauté spirituelle qui édifie et constitue sur terre le corps visible du Christ, tous les

chrétiens sont prêtres. Le sacerdoce des fidèles est isomorphique¹⁶ au sacerdoce des 'prêtres': les deux sont une participation au sacerdoce unique du seul Prêtre, Jésus-Christ¹⁷.

Mais parmi ces chrétiens, il y en a qui ont un service spécial, «le ministère de la Parole», l'annonce de l'Évangile. Ce sont les apôtres et leurs successeurs, les «presbytres-épiscopos». Ces anciens, qui président les Églises locales, ont par le fait même des pouvoirs de présidence qui s'étendent aussi au culte. Ils sont prêtres au sens culturel du mot dans la mesure où ils président le culte sacerdotal du peuple chrétien. Mais avant tout, Dieu les a appelés pour être «prêtres de l'Évangile de Dieu» (*Romains* 15:16)¹⁸.

16. 'Isomorphique au sacerdoce' = 'de même nature que le sacerdoce'. Notons que l'insistance du second concile du Vatican pour affirmer la différence authentique et essentielle «de nature et non seulement de degré» (*Lumen Gentium*, 2, No. 10) — qui maintient l'affirmation claire et nette du concile de Trente (DENZINGER 957, 961, 2300) — entre le sacerdoce ministériel des prêtres et le sacerdoce baptismal des fidèles demeure difficile à analyser. Une telle affirmation implique un manque et un défaut dans le sacerdoce baptismal, et la nature de ce manque et défaut est loin d'être claire. Historiquement parlant, dans des situations d'urgence, tous les chrétiens peuvent célébrer et certains ont même célébré tous et chacun des sacrements, y compris l'Eucharistie, peuvent présider ou même ont présidé une communauté chrétienne. Dès lors, il devient difficile sinon impossible de bien situer cette différence «essentielle». Voir «The Ordained Ministerial Presbyterate: a Position Paper» by D. ASCHBECK in *Schola I.* (1978) pp. 61ss; voir aussi *Traditions, Tensions, Transitions In Ministry* par WILLIAM J. BAUSCH (Mystic, CT: Twenty-Third Publ.), 1982.

17. Permettez-moi cette comparaison, un peu désinvolte peut-être et qu'il ne faudrait pas pousser trop loin. L'ambassadeur du Canada aux États-Unis n'est pas plus canadien que les autres Canadiens qui vivent aux États-Unis ou les visitent. Il représente (rend présent) le Canada aux États-Unis. De même, le sacerdoce ministériel des prêtres n'est pas plus sacerdotal que le sacerdoce baptismal des fidèles: il rend plus visible le sacerdoce universel de tous les fidèles baptisés.

18. Dans cette perspective, il est surprenant de voir de nombreux laïcs, hommes et femmes, mandatés pour l'enseignement catéchétique des chrétiens et des néophytes, alors que c'est là le devoir apostolique et épiscopal par excellence, et que par ailleurs l'on refuse de mandater ces mêmes laïcs pour un devoir traditionnellement secondaire telle que la célébration

Le sacerdoce de l'Ancien Testament n'est qu'une préfiguration périmée et inefficace (voir l'*Épître aux Hébreux*), dont il ne faut pas évoquer l'image et l'éclat pour définir, décrire et concrétiser le sacerdoce du Nouveau Testament. L'évêque n'est pas un «grand prêtre», le prêtre n'est pas «hiéreur» à l'image de l'ancienne alliance; ils sont tous les ministres du Christ, au service de la parole, «prêtre(s) de l'Évangile de Dieu» (*Romains* 15:16)

2. *Le culte lui-même est secondaire dans le sacerdoce du Nouveau Testament*

Le sacerdoce du Nouveau Testament n'est pas avant tout centré sur le culte (vu comme un acte spécial de la vie) comme le fut celui de l'Ancien Testament, au moins dans la période postexilique.

Il n'est pas centré sur le culte dans le cas du Christ lui-même, qui était avant tout Parole de Dieu, Révélation de l'amour de Dieu pour nous. Même sa mort en croix est finalement une révélation en acte. Ou, pour le dire de façon plus claire, toute la vie et la personne du Christ sont parole de révélation et, par là, culte spirituel au Père.

Il n'est pas centré sur le culte dans le cas du sacerdoce des fidèles, où leur vie chrétienne elle-même est le «culte spirituel» qu'ils rendent à Dieu. Il y a ici encore, «désacralisation» en ce sens que la vie même devient le signe même de la relation avec Dieu, de la «religion»!

Il n'est pas centré sur le culte dans le cas des «presbytres» et «épiscopos» qui sont avant tout préposés à l'enseignement.

eucharistique (voir CYRILLE VOGEL. «Is Presbyteral Ordination of the Celebrant a Condition for the Celebration of the Eucharist?» in *Roles in the Liturgical Assembly* (New York: Pueblo Publ. Co., 1981).

Tout ceci ne signifie pourtant pas qu'il n'y aurait pas de culte chrétien. Mais ce n'est pas par là qu'il convient de définir avant tout le sacerdoce chrétien.

Tel est donc le fondement biblique sur lequel il convient de développer une théologie et une pastorale du sacerdoce des laïcs.

II

*Le rôle des fidèles
dans la manifestation,
la reconnaissance
et la proclamation de la révélation*

Gilles Raymond

Le service fondamental du peuple de Dieu au monde d'aujourd'hui consiste dans sa manifestation du Dieu de Jésus-Christ et dans sa façon de le confesser au cœur de la société et de la communauté ecclésiale.

La sécularisation actuelle, fruit de la modernité, pose un défi majeur à cette tâche primordiale. Pour l'affronter, le concile Vatican II a promu un renouveau vers la seconde évangélisation et a libéré des forces ecclésiales nouvelles en mettant en valeur le «*sensus fidelium*» chez le peuple de Dieu, son inerrance dans la foi et ses multiples charismes (*Lumen Gentium*, no 12: 32).

La réception post-conciliaire de ce nouvel élan a mis à jour ces données structurelles du Concile qui commandaient des transformations ecclésiologiques majeures. Le Congrès de la Société canadienne de Théologie s'y attaqua en 1982 en tentant d'articuler les différents niveaux d'autorité dans l'élaboration de la foi d'une Église communion (R. POTVIN et J. RICHARD, 1984, 248

pages). En 1985, la revue *Concilium* posait la question du «Magistère des fidèles» (*Concilium*, 1985, 200 pages). Enfin dans son étude sur la réforme actuelle du droit canonique, EUGENIO CORECCO a établi que le nouveau droit ne réussit pas à honorer la richesse de Vatican II sur le rôle des fidèles dans le service de la foi (CORECCO, 1986, 19-31). Nous vivons donc un moment ecclésial où le rôle des fidèles dans le service de la foi n'a pas encore trouvé une réception théologique, ecclésiologique, juridique et pratique, adéquate.

La lecture praxéologique de la Bible par les fidèles peut ouvrir des horizons nouveaux pour la gestion de cet écart entre la proposition de Vatican II et sa réception actuelle dans notre milieu et pour l'invention de voies nouvelles vers une meilleure évangélisation.

Cette contribution voudrait rendre compte d'une lecture du chapitre 9 de l'Évangile de Jean par un groupe de fidèles en formation ministérielle au diocèse de Saint-Jean-Longueuil (G. RAYMOND, 1986: 207-221). Même si le prochain synode retient encore le couple clerc-laïc comme concept-clé de sa recherche, ces chrétiens, suite aux travaux «sur les relations clercs-laïcs» de la section des Études Pastorales de l'Université de Montréal, ont préféré la trilogie «Monde-Communauté (fidèles)-Ministère» (A. CHARRON, 1985, 147-195; J. GRAND-MAISON, 1985, 299-323; G. RAYMOND, 1985, 269-298).

La position herméneutique de ce collectif face à l'altérité du texte se précise tant dans l'approche que dans ses intérêts à ce texte. Ils ont choisi de le lire en prenant l'aveugle-né comme paradigme de la condition des fidèles... Ils se sont intéressés au fonctionnement tant de la manifestation de Dieu que de l'élaboration de la foi. Cette attention aux processus révélateurs et à ceux de la réception croyante les a rendus sensibles aux figures des relations au monde, au peuple de Dieu, aux différents ministères. Au niveau des multiples acteurs de ces pratiques de foi, ils ont eu le souci de dégager les responsabilités assumées.

Il ne faudra donc pas s'étonner si cette lecture thématise plus longuement et articule plus minutieusement les interventions «des oubliés» qu'une lecture cléricalle de l'Évangile qui les occulte. Cette lecture herméneutique de Jean à partir des questions actuelles des chrétiens ne conduit pas directement à des solutions. Elle peut cependant ouvrir de nouveaux horizons de sens qui rendent possibles des alternatives dans les pratiques chrétiennes et faciliter l'apport des chrétiens à la Tradition de la foi et à la réception fructueuse du Concile.

Passons maintenant aux figures des manifestations de Dieu et à celles de l'élaboration de la foi des fidèles. Nous les lirons prioritairement à travers l'itinéraire de l'aveugle-né. Nous considérerons cette page de Jean comme le récit de pratiques des intervenants suivants: Jésus, ses disciples, l'aveugle, son entourage, ses parents, les pharisiens et enfin le Père de Jésus. Comme toute pratique, celles-ci s'analysent structurellement à partir de six questions: qui fait quoi pour qui, où, quand, comment, pourquoi? Ayant produit ailleurs cette analyse (G. RAYMOND, 1986, 1-15), la présente contribution se situera au niveau de la lecture ecclésiologique du texte.

L'aveugle: un révélateur de Dieu (8,59 — 9,1)

D'entrée de jeu, le récit nous plonge dans une situation de rejet de Jésus. On tente de lapider Jésus qui se dérobe en sortant du temple (8,59). La scène commence donc hors du temple / en plein monde: Jésus voit un homme dans l'impossibilité de la réciprocité visuelle car il est aveugle de naissance.

Un révélateur mal interprété (9,2-3)

Cette rencontre en plein monde reçoit une première lecture religieuse. Des disciples qui reconnaissent Jésus comme leur guide, Rabbi (v. 2), ont lu la présence de l'aveugle comme le signe d'un Dieu offensé soit par l'aveugle soit par ses parents, et comme le signe d'un Dieu

punisseur. Ils demandent au maître de confirmer leur interprétation. Jésus dénie leur lecture mais confirme que l'aveugle, dans sa cécité, est révélateur d'un Dieu qui veut, par ses œuvres, se manifester en lui (v. 3).

Une réception de la révélation qui demande discernement communautaire et engagement (9,3-6)

La responsabilité de Jésus ne se limite pas à maintenir la révélation de Dieu dans et par le pauvre tout en rectifiant une mauvaise interprétation de ses disciples. La manifestation de Dieu est reconnue par lui comme signe de Dieu le concernant lui et les siens, signe qu'il doit discerner.

En effet la présence de Dieu dans le pauvre est là pour que les œuvres du Père soient manifestées. L'aveugle, dans sa non voyance, ne peut être tenu comme le seul révélateur du Père. D'autres et selon d'autres œuvres, peuvent donner visage à Dieu. Jésus pour sa part discerne l'appel de Dieu selon sa mission d'être Lumière du monde (v. 5), selon le péril qu'un tel engagement peut lui faire encourir (v. 4b et 8,59) et selon l'urgence de ce travail (v. 4a) pour le pauvre et Israël (8,59).

Ainsi Jésus, Lumière du monde, décide-t-il d'un travail de guérison en lien avec la totalité de sa mission (*Jn* 9,5). Ne vient-il pas de proclamer dans le temple (*Jn* 8,12 sq) qu'il est envoyé par le Père et cela au risque de sa vie? Il n'est pas seul concerné par cette solidarisation avec le pauvre à travers la guérison. Ses disciples sont invités à s'engager à ses côtés dans son geste lourd de conséquences pour eux et pour le peuple de Dieu.

La révélation du Père dans le pauvre n'aurait pas été reçue dans ce groupe religieux sans ce travail de discernement. Les disciples ont spontanément commencé cette œuvre de réception. Le ministère du Rabbi Jésus n'a pas consisté à nier la tâche d'interprétation des disciples. S'il a dénoncé leur lecture c'est qu'elle réduisait le pauvre à un cas d'espèce dans une controverse

théologique et leur évitait l'élaboration de leur rapport existentiel avec l'aveugle réel. De plus, l'assertion des disciples projetait l'image d'un Dieu offensé et punisseur, image qui occultait celle du Dieu révélé par Jésus qui se manifeste en priorité aux pauvres. La révélation de Dieu dans le pauvre en plein monde exige donc un processus de discernement personnel de Jésus, qui tient compte de sa mission, de l'urgence de l'action et de la nécessité du risque. Pour que la révélation du pauvre touche ses disciples, Jésus devra manifester les œuvres de Dieu par un ministère de discernement. Il ne craint ni de contredire leurs interprétations ni de proposer un changement de leurs images de Dieu. Pour cela il ose les mettre devant un engagement en solidarité avec lui. La réception de la manifestation de Dieu passe donc par le discernement courageux de Jésus et la conversion d'une mentalité et d'une pratique: celle de son groupe.

Un travail de guérison et une invitation à croire reçues dans la foi de l'aveugle (9,6-8)

Si l'aveugle par sa propre condition révélait Dieu sans le savoir, le voici face à une autre œuvre révélatrice de Dieu à travers les charismes d'interpellation de la foi et de guérison de Jésus. Jésus lui applique de la boue sur les yeux et lui dit d'aller se laver à la piscine de Siloé (vv. 6-7).

Encore une fois, la révélation à travers le travail de guérison de Jésus se manifeste «en plein monde» et s'adresse à une liberté discernante. En disant à l'aveugle d'aller se laver à la piscine de Siloé après lui avoir enduit les yeux de boue, Jésus pose l'œuvre de Dieu dans le risque. La guérison dépendra de l'obéissance de foi de l'aveugle. S'il refuse d'aller à la piscine, on accusera Jésus de transgresser le sabbat, d'être dénié par Dieu qui n'aura pas guéri l'infortuné. Mais en invitant l'aveugle à poser un geste de foi, Jésus permet à la guérison de s'inscrire dans une tradition d'Alliance entre Dieu et son

peuple. Le don de la vue devient le signe d'une autre Lumière que Dieu réserve à son peuple.

La réception de foi de l'aveugle s'exprime par le bain qu'il prend à la «piscine de l'Envoyé» en l'absence de Jésus. La guérison que le Père lui octroie à la sortie de la piscine authentifie la vérité du pauvre comme sujet d'amour du Père. Elle confirme le discernement réélabore du groupe religieux de Jésus aussi bien que sa solidarité libératrice et interpellatrice de foi.

Une guérison révélatrice de Jésus comme envoyé de Dieu au cœur des solidarités quotidiennes (Jn 9,8-15)

Le texte nous fait maintenant passer de la piscine au réseau de relations de l'homme guéri. Ce réseau provient de la reconnaissance mutuelle et d'entraide occasionnée par l'aumône. La vue de cet homme voyant pose d'abord à l'entourage un problème d'identité. Est-ce bien lui ou quelqu'un qui lui ressemble (v. 9)? En intervenant, l'aveugle dissipe le doute: «C'est bien moi» (v.9). Une fois reconnu comme personne grâce au poids de sa propre parole, il peut commenter cette guérison opérée par Jésus. De miraculé, l'homme devient témoin de Dieu dans son réseau quotidien.

Cet événement de parole devient signe nouveau de Dieu. Communiquée, la révélation de Dieu prend un nouveau statut. Elle émerge comme annonce de la présence de Dieu à ce milieu. L'échange profite aux deux partenaires. Si d'une part, l'aveugle confie à ses voisins la guérison merveilleuse que Dieu a opérée en lui, d'autre part ses interlocuteurs l'empêchent de se refermer sur ce don, en lui rappelant que cette guérison accrédite Jésus comme homme de Dieu.

Se voyant concerné par cette présence d'un homme de Dieu, l'entourage cherche à le contacter. Mais en vain. Même le miraculé ignore où se trouve Jésus (v. 12). L'absence de Jésus permet aux voisins d'approfondir le sens de la présence de Jésus parmi eux. Si Dieu ac-

crédite un prophète parmi eux, cet événement concerne Israël tout entier. Mais Dieu a-t-il guéri un jour de sabbat (v.14)? Devant ce problème aigu de discernement, on conduisit l'homme guéri chez les pharisiens.

Prenons le temps de ramasser le parcours révélateur de cette séquence. La révélation de Dieu est passée de la sphère personnelle de l'ex-aveugle à celle de ses réseaux quotidiens. À l'acte de guérison de Dieu s'ajoute maintenant une prise de parole où une identité de miraculé est reconnue par le voisinage. La structure de manifestation-interprétation réapparaît. L'entourage assume la tâche d'interprétation. Si ces voisins prennent le temps de vérifier l'identité de l'homme guéri et les circonstances de la guérison, leur interprétation porte sur le sens de cet événement. Ils découvrent aussi bien l'action de Dieu au milieu d'eux que la présence d'un prophète en Israël qui les met en marche vers lui. Cependant leur interprétation sait identifier la difficulté qui la grève et les pousse à consulter des gens plus compétents qu'eux: les pharisiens. Déjà leur lecture a pressenti que la manifestation de Dieu qui les rejoint dans leur milieu peut aussi concerner tout Israël, le peuple de l'Alliance.

Témoin d'une révélation concernant le peuple de Dieu et sa reconnaissance par la Tradition d'Israël (9,13-35)

La comparution de l'aveugle devant les pharisiens pour un discernement public de l'œuvre de Dieu dans l'homme guéri permet l'émergence de dimensions nouvelles. De bonne nouvelle pour l'aveugle et pour son milieu quotidien, l'action de Dieu en l'aveugle et en Jésus prend l'aspect d'une intervention publique de Dieu interpellant Israël dans son ensemble.

L'aveugle prend le statut d'un témoin public devant Israël. Il est porteur d'une révélation de Dieu dont la nouveauté, si elle est vérifiée, ne peut être réduite à la transgression du sabbat (v. 16), célébration de l'Alliance mosaïque. Au contraire, l'œuvre de révélation rendue éclatante par cette guérison se présenterait comme une

œuvre de Dieu accomplissant la Promesse à Israël qui dépasse et prime sur l'œuvre révélatrice antérieure de Dieu (v. 16b).

Dans l'exercice de leur ministère de discernement, les pharisiens ont saisi la portée et l'enjeu de ce signe de Dieu pour Israël mais demeurent divisés quant à sa reconnaissance (v. 16). Durant le procès, le même enjeu rebondira. Dieu parlerait-il davantage en Jésus qu'en Moïse (v. 29)? La conséquence inviterait à devenir disciple de Jésus parce que le peuple de Dieu, en étant disciple de Moïse, attend justement la réalisation de sa Promesse par Dieu (v. 27). Par son témoignage sur l'œuvre de Dieu accomplie en lui par Jésus, l'aveugle interpelle donc la foi du peuple de Dieu à reconnaître en Jésus l'accomplissement de son attente.

Le lieu du charisme, du ministère et de la foi à l'intérieur du Peuple de Dieu

Dans ce grand procès pour discerner la foi d'Israël devant l'événement révélateur émergent de la guérison opérée par Jésus, il importe de s'arrêter au jeu complexe des charismes, du ministère et de la reconnaissance de foi.

L'aveugle exerce son charisme de révélation en racontant ce qui lui est arrivé (v. 11) et en maintenant sa version des faits sous serment (v. 24) et ce, malgré la contradiction des pharisiens (v. 25). Le respect de son charisme le rend attentif à en bien distinguer les limites. Il distingue scrupuleusement ce qu'il sait et ce qu'il ignore (vv. 24-25).

Les pharisiens pour leur part exercent leur ministère de discernement en dégagant l'enjeu profond du procès pour la foi d'Israël: la nouveauté de l'intervention de Dieu en Jésus (v. 16), mais discutent entre eux du fait.

Par une série d'interventions les pharisiens pervertissent leur ministère de discernement. Au lieu de faire la

vérité, ils tentent de faire l'unanimité en dégageant leur responsabilité sur le dos de l'homme guéri (v. 17). Mais la réponse de l'interrogé: «c'est un prophète» ne peut les rallier.

Ils tentent alors de discréditer leur témoin par le témoignage de ses parents, alors qu'est connue la violence institutionnelle d'exclusion qu'ils exerceraient si quelqu'un confessait que Jésus était le Christ (v. 22). Si les parents déjouent leur stratégie de violence, ils n'en confirment pas moins le témoignage de leur fils (vv. 20-21). Ils réhabilitent leur fils dans sa qualité de témoin (v. 21) et invitent les pharisiens à remplir leur ministère de discernement (v. 23). Ils ont à interroger pour découvrir la vérité de la manifestation de Dieu.

La perversion ministérielle des pharisiens atteint un sommet dans la séquence suivante. Devant le témoin sommé de jurer, ils exercent maintenant une violence religieuse. Dans un contexte de paroles dites devant Dieu, ils n'hésitent pas à affirmer un savoir disqualificateur sur Jésus (v. 25). Ils brandissent contre le témoin leur qualification de disciple de Moïse et l'autorité de la Tradition de Moïse contre celle de Jésus (vv. 28-30). Les pharisiens se ferment même à la lecture de leur propre tradition et n'hésitent pas à exercer une violence verbale, à condamner le témoin comme pécheur, à discréditer toute remontrance fraternelle. Ils vont même jusqu'à exercer la violence institutionnelle de l'exclusion de la synagogue (vv. 28.34).

Remarquons que, même au cœur de la persécution des pharisiens, l'accusé reconnaît leur ministère de discernement. Cependant, ce respect du ministère ne lui enlève pas sa responsabilité devant la déviance de son exercice. Courageusement, l'accusé rappellera aux pharisiens qu'ils doivent écouter les témoins (v. 27), discerner selon la tradition d'Israël lue à la lumière des interventions présentes de Dieu (v. 30). Il défendra même la réputation de Jésus selon les règles d'interprétation reconnues de tous (v. 31).

Plus fondamentale que l'exercice d'un charisme ou d'un ministère, la responsabilité élaborante de la foi peut discerner, reconnaître et confesser la manifestation de Dieu. Cette responsabilité demeure inaliénable pour les croyants.

Dans notre récit, l'ex-aveugle, aidé par le premier discernement des pharisiens (v. 16), reconnaît et confesse Jésus comme prophète. Au cœur du peuple de Dieu, il ose discerner la non incompatibilité entre le fait d'être disciple de Moïse et disciple de Jésus (v. 27). Ainsi la révélation de Dieu par Jésus se présente-t-elle comme accomplissement interpellant tout le peuple d'Israël. Jésus doit être reconnu comme révélateur de Dieu pour Israël.

Cette proposition, il va même la fonder sur la tradition d'Israël comme pertinente pour lire la nouveauté de ce qui lui arrive. Selon la tradition, Jésus ne doit pas être reconnu comme pécheur mais comme un homme qui fait la volonté de Yahvé. Dieu authentifie cette qualité d'être par sa propre guérison (v. 31). Et celle-ci, relue à la lumière de toute l'action de Dieu pour Israël, manifeste une nouveauté qui dépasse toute intervention antérieure puisque «jamais on n'a entendu dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle de naissance» (v. 32).

À travers l'expression de ces deux prises de parole croyantes nous assistons à des déplacements majeurs. Israël se voit proposer un changement structurel majeur: l'accomplissement de la fidélité à Moïse dans la suite de Jésus. Aussi la tradition d'Israël trouve un nouveau mode de lecture. Elle peut se lire comme prophétie de Jésus et trouver en Lui son accomplissement. Les confessions de foi de l'aveugle, même déniées par les pharisiens, restent lumière pour Israël car elles sont fondées tant sur le procès du faux exercice du ministère des pharisiens que sur la mise en valeur du sens de la tradition d'Israël. Les voisins, les parents de l'aveugle et les pharisiens font face maintenant à une nouvelle révélation de Dieu qui illumine leur vie et les invite à prendre leurs responsabili-

tés croyantes. Jésus le rappellera aux pharisiens (vv. 39-40).

Une foi catéchisée, réarticulée, agrégative et doxologique
(Jn 9, 35-40)

Porteur d'une réforme structurelle pour son peuple et d'une nouvelle lecture de la tradition d'Israël, la foi de l'aveugle n'en demeure pas moins embryonnaire face à la connaissance de Jésus et se retrouve sans communauté d'appartenance.

Lorsque Jésus se solidarise avec cet exclu de la synagogue, son intervention se situe au niveau de l'éclairage de la foi: «Crois-tu au Fils de l'homme» (v. 35)? À Jésus, l'homme sait faire connaître son ignorance, son désir de croire et sa recherche d'un révélateur.

La parole révélatrice de Jésus qui apporte confirmation et nouveauté doit être examinée de près. «Eh bien tu l'as vu» (v. 37a) rappelle à la fois le processus d'échange dans la foi qui a précédé le bain de la piscine et l'intervention guérissante de Dieu. Cette parole accrédite donc la parole de Jésus et la qualité du processus d'échange de foi dans lequel ils se rencontrent.

«C'est celui qui te parle» (v. 37b). L'identification que Jésus opère entre lui et le Fils de l'homme ouvre de nouveaux horizons de sens à l'aveugle à cause de la démarche de foi. L'identification de Jésus au «Fils de l'homme» portée par la tradition d'Israël n'a de sens que parce que l'aveugle a déjà découvert en Jésus un révélateur de Dieu plus grand que Moïse et envoyé à Israël (v. 30). Bien plus, il a déjà expérimenté que sa tradition religieuse peut lui faire comprendre les gestes de Jésus en lui faisant découvrir sa guérison comme une œuvre de Dieu qui surpasse toutes ses manifestations antérieures (v. 32).

Surtout la situation de prise de parole par Jésus, situation qui montre sa solidarité avec la dénonciation de la fausseté du procès des pharisiens et confirme la vé-

rité des prises de parole audacieuses de l'homme, crée une confirmation des découvertes de l'homme par delà la violence de l'exclusion synagogale.

Catéchisé en vérité par le geste et la parole de Jésus, l'homme peut reconnaître la vérité de la Révélation de Dieu en Jésus et la confesser dans tout son être: «il se prosterna» et dans une parole doxologique: «je crois Seigneur» (v. 38).

Dans cette confession de foi, l'homme s'agrège à la communauté des disciples de Jésus reconnaissant en Lui la Lumière de Dieu, le Fils de l'homme envoyé à Israël pour le monde.

Une fois cette révélation pleinement accueillie dans la confession de foi, Jésus peut dégager le sens de tout le processus (v. 38). La révélation de Dieu par Lui met en question tant le monde que la vie des groupes croyants. Devant le discernement à faire selon la responsabilité d'un choix libre, la révélation fait que «ceux qui ne voyaient pas voient et que ceux qui voyaient deviennent aveugles» (v. 39). Car la lumière discernée consiste dans la vérité du rapport à Dieu révélée en Jésus.

Dégageons maintenant, sous forme de propositions, les processus et les figures de la responsabilité de croyant dans la communication de la foi que nous avons mis à jour grâce à notre lecture.

1. La révélation de Dieu comprend indissociablement sa manifestation dans le monde et sa réception croyante après un travail d'interprétation. À travers la figure de l'aveugle, nous pouvons affirmer que celui-ci, comme paradigme du fidèle se révèle agent tant de la manifestation de Dieu que de sa réception croyante.
2. Le récit met en intrigue une certaine économie de la révélation. Celle-ci commence en plein monde et invite à un premier discernement du fidèle pour sa propre vie (vv. 2.7). Cette première réception amène un partage dans le milieu de vie quotidien où le sens

de la révélation de Dieu se confronte et s'approfondit (vv. 8-13). Devant un conflit d'interprétation important pour le peuple de Dieu, les interprétations qui ont mûri dans les solidarités quotidiennes peuvent être discutées en procès public au cœur de l'assemblée. Avec le concours des différents ministères, l'assemblée peut discerner, selon la Tradition, l'authenticité des nouvelles interprétations. Dans le déploiement de la foi, des espaces différents s'articulent: plein monde/communauté de foi et à l'intérieur de celle-ci des espaces personnels, des espaces de réseaux de quotidienneté et des espaces publics. Le passage de l'un à l'autre transforme les champs sociaux impliqués et le statut des responsabilités prises dans la communauté de foi.

3. Si l'articulation de ces champs montre le dynamisme ecclésiologique tant de la révélation que de son discernement dans la foi, le récit de Jean met en scène un croyant qui doit assumer la tâche de proposer à son peuple des changements structurels par fidélité à l'action et à la Parole de Dieu, même au milieu de la violence personnelle et institutionnelle subie (vv. 27-34).
4. À l'intérieur du peuple de Dieu, même de façon publique, le croyant garde la responsabilité de son rapport aux sources de la foi. Il lui revient de l'interroger à partir de sa propre expérience et de son sens de la foi. Il peut même en saisir le premier l'actualité pour aujourd'hui, lui donner formulation nouvelle et mettre à jour de nouveaux critères d'interprétation (vv. 30-34). Il devient prophète du sens de l'Écriture et témoin de son sens eschatologique déjà en acte.
5. La responsabilité du croyant face à sa foi n'entrave pas son accueil de l'aide que peuvent apporter des ministères de la Parole (cf. les pharisiens). Cependant parce que les ministères ont un rôle de service

de la foi des croyants, le fidèle demeure responsable du discernement de l'aide apportée. Il peut donc différer d'avis avec eux (v.25). Sa commune appartenance au peuple de Dieu lui ouvre même des devoirs de correction fraternelle lorsque des ministres se conduisent injustement (v. 27), s'écartent des règles d'interprétation reçues dans la foi (v. 31) ou ne jouent plus leur fonction ministérielle (vv. 23.30).

6. Les rôles du croyant dans l'Ancien Testament ne sont pas abolis par le passage à l'Israël Nouveau. Dans sa rencontre avec l'aveugle guéri, Jésus lui confirme ses rôles tant dans la manifestation de Dieu dans sa guérison et ses prises de paroles (v. 37), que dans son discernement (v. 35). Cependant la foi de l'aveugle trouve un nouveau pôle de référence en Jésus plénitude de révélation du Père et demeure toujours sous le jugement eschatologique du Père (v. 39).
 7. L'itinéraire de l'aveugle peut aussi nous éclairer sur les divers processus révélateurs auxquels participe le croyant.
- Un processus d'abord historique et existentiel à partir d'une pauvreté.

L'aveugle dans sa pauvreté est signe de Dieu parce que tel est le choix de Dieu en étroite connexion avec la manifestation de son Nom et avec la Promesse (v.3). Signe inconscient chez l'homme, il émergera par degrés grâce au discernement du groupe religieux autour de Jésus et grâce aussi à l'engagement risqué de celui-ci dans une guérison le jour du sabbat. Mais le Dieu que doit discerner l'aveugle dans sa décision d'aller se laver à la piscine se manifeste comme Celui qui se lie à l'homme dans sa condition de pauvreté, qui l'interpelle à un niveau de la rencontre de foi et qui intervient dans le contexte liturgique de l'attente messianique de la fê-

te des Tentes. Le croyant s'insère donc dans un processus révélateur qui lie présence de Dieu au cœur du tragique du monde, engagement risqué d'un groupe ecclésial au service de cette présence et horizon d'une option de foi pour un Dieu dont l'intervention réalise une Promesse. Donc le croyant dans sa pauvreté interpellée vit un processus historique qui concerne des choix existentiels qui s'inscrivent dans une histoire du salut.

- Un processus de prise de parole et de partage fraternel dans la foi.

De l'engagement existentiel, l'homme maintenant s'engage dans un processus de communication verbale. Dans son milieu, il prend la parole et se reconnaît comme bénéficiaire de l'action de Dieu (v. 12). Et cette parole accepte d'entrer dans un processus d'échange où ses interlocuteurs peuvent lui apporter un nouveau point de vue. Grâce au partage fraternel, l'homme guéri se voit décentré de sa guérison pour se rendre compte de l'importance de Jésus comme signe de Dieu pour son milieu (v. 12). Cette socialisation de la parole de foi dans l'échange permet aussi de reconnaître la singularité de cette guérison le jour du sabbat qui met en cause les règles de vie du peuple d'Israël et commande un discernement public avec l'aide des ministres reconnus (vv. 13-14).

- Un procès public pour faire la vérité en Israël.

Le processus judiciaire souligne le passage du privé au public. L'homme devient le témoin public de Jésus dans ce procès interposé au sens de l'intervention de ce prophète pour Israël. Le témoignage se verra soumis à la vérification, au conflit des interprétations, à la violence verbale et ministérielle, et même à la persécution institutionnelle.

Par son courage dans la foi et grâce au processus du procès, ce croyant peut découvrir pour lui et Israël le

sens de l'intervention de Jésus selon la traditions d'Israël (vv. 31-34). Sa prise de parole contribue aussi à faire la vérité sur la fausseté du processus judiciaire et risque même une correction fraternelle de l'exercice déviant d'un ministère. Ces dénonciations institutionnelles et organisationnelles deviennent des interventions nécessaires pour que sa communauté de foi parvienne au discernement communautaire de la vérité de l'œuvre de Jésus. Grâce à elles, la responsabilité éthique et croyante des participants du procès et des «autorités doctrinales» d'Israël est libérée du paraître judiciaire (vv. 40-41).

— Un processus de foi confessante.

Dans l'au-delà du procès, la foi demeure toujours en recherche. Devant l'interpellation catéchétique de Jésus, elle ne craint pas d'avouer son ignorance et son désir de connaître toujours davantage (v. 36). Éclairée par la révélation de Jésus et s'agrégeant à la communauté du Fils de l'homme dans la confession de foi, elle demeure toujours en dynamique de procès du monde et de procès de la foi dans la communauté de foi, sous le jugement eschatologique du Père.

L'attention à l'ensemble du parcours de foi de l'aveugle montre les corrélations entre la foi confessante et la foi confessée. La foi confessante se repère dans l'évolution de ses énonciations. Celles-ci thématisent les développements de l'engagement de l'être du témoin. Commenant par se compromettre au niveau de sa vie personnelle (v. 7), il risque sa parole dans ses réseaux de solidarités (v. 11). Publiquement, devant le peuple de Dieu et les pharisiens, sa parole de foi se confronte avec la tradition d'Israël. Rejeté de la synagogue, il se risque encore à devenir disciple de Jésus.

Cet engagement croissant du sujet dans son intériorité et dans ses relations aux autres produit un

développement de sa foi confessée. Il reconnaît successivement Jésus comme un homme (v. 11), un prophète (v. 17), un révélateur de Dieu plus grand que Moïse (v. 29), un thaumaturge exceptionnel et enfin comme «Fils de l'homme» et «Seigneur» (v. 38). Le mûrissement de son élaboration confessante a étoffé la signifiante de ses expressions de foi.

Dans cette élaboration confessante, ce croyant actualise l'indéfectibilité du peuple de Dieu dans la foi. Remarquons que cette fidélité à la manifestation de Dieu avoue ses ignorances (vv. 12.25.36) au cœur du processus confessant. Cette permanence ne signifie pas stagnation dans la communauté, dans l'institution, dans l'organisation ou dans la formulation de la foi. Au contraire, cette durée dans la foi ne cesse d'appeler à l'autocritique et à la purification tant personnelle que communautaire et institutionnelle (v. 27-31). Cette victoire de l'action de Dieu sur la faiblesse humaine oriente vers le ressourcement à la tradition au cœur du peuple de Dieu avec l'aide des ministères (v. 31-33). Si cette indéfectibilité dans la foi rend l'action de Dieu visible, tangible, signifiante, elle n'ouvre pas instantanément sur l'unanimité dans la foi. La nouveauté de la foi manifestée par le nouveau disciple de Jésus a été d'abord rejetée par la synagogue, puis reçue dans la tradition johannique avant de passer dans le canon des Écritures de l'ensemble des communautés chrétiennes.

8. Le texte de Jean 9 demeure une bonne Nouvelle pour le rôle des croyants dans la communication de la foi au cœur du procès du monde et des religions. Les croyants d'aujourd'hui peuvent l'interroger avec les défis qui les confrontent. Lu de façon herméneutique, il n'apporte pas des solutions immédiates aux problèmes d'aujourd'hui tant du monde que de l'Église. Cependant cette lecture ouvre des horizons de sens où dans le discernement de l'Aujourd'hui,

les croyants peuvent élaborer une pratique de foi qui soit Lumière du Christ au cœur du monde et dans le renouvellement de l'Église.

Références

- 1985 A. CHARRON, J. GRAND MAISON, G. RAYMOND, etc., *Cahiers d'études pastorales* no 1, *Relations clercs-laïcs*, Fides, 350 p.
- 1985 *Concilium: Le Magistère des fidèles*, no 200, 116 p.
- 1986 E. CORECCO: *Concilium* no 205, «Fondements ecclésiologiques du Code de Droit Canonique», p. 19-30.
- 1982 M. GOURGES, *Pour que vous croyiez*, Cerf, p. 202-225.
- 1984 R. POTVIN et J. RICHARD, *Questions actuelles sur la foi*, Fides, 248 p.
- 1986 G. RAYMOND, «Une Église particulière et la formation de ses ministres-laïcs», dans *Études pastorales: pratiques et communauté*, Bellarmin, p. 207-221.
- 1986 G. RAYMOND, *L'Intervention pastorale et l'Évangile*, Intervention au colloque du GREP. U.Q.U.A.M., 1986, 15 p. Textes d'appoint en praxéologie pastorale, Université de Montréal.
- 1986 CONCILE VATICAN II, *Les Seize Documents conciliaires*, Fides, 672 p.

La question clercs-laïques dans une perspective théologique féministe

Marie Gratton Boucher

Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle, le premier ciel, en effet, et la première terre ont disparu... car l'ancien monde s'en est allé.

Ap. 21, 1;4,

Voici que je fais l'univers nouveau.

Ap. 21,5

L'espérance eschatologique se traduit souvent dans l'Écriture par l'énoncé de bouleversements radicaux, de ruptures profondes et définitives, de déchirures sans reprises possibles qui seules pourront permettre au Royaume de s'instaurer et à Dieu d'établir parmi nous une demeure digne de Lui et de l'idée qu'en nous créant il semble s'être faite de nous.

C'est parce qu'elles sont portées par une telle espérance que les féministes chrétiennes ont osé aborder tous les thèmes théologiques avec une approche neuve ou à tout le moins renouvelée. Dans la mouvance de l'Évangile, à la lumière des signes des temps, elles savent penser la foi, manifester la charité et concrétiser l'espérance avec une vigueur et une jeunesse dans la réflexion et l'action qui sont en train d'opérer une véritable révolution.

Certaines femmes ont, bien sûr, intégré les perspectives masculines qui prévalent depuis fort longtemps dans la tradition chrétienne, mais des théologiennes, en nombre croissant, se définissent comme féministes et remettent radicalement en cause beaucoup des idées reçues et transmises comme immuables et éternelles.

L'arrivée des femmes dans les facultés de théologie avait fait redouter à plusieurs une contestation de la doctrine traditionnelle dans le champ de l'éthique, et plus spécifiquement de l'éthique sexuelle. On avait prévu qu'elles auraient envie de présenter là-dessus leurs propres perspectives et de mettre de l'avant un ensemble de valeurs qu'elles avaient appris à développer hors de la sphère ecclésiale. Moins nombreux, je pense, étaient ceux qui avaient imaginé que les théologiennes féministes «s'attaqueraient» aussi à la dogmatique, qu'elles tiendraient sur l'ecclésiologie et la sacramentalité, sur la christologie et sur Dieu un discours aussi dérangeant que celui qu'on leur voit élaborer actuellement. En fait, la théologie féministe ne s'est pas contentée d'aménagements superficiels et inoffensifs; elle a bouleversé les perspectives millénaires du système patriarcal hiérarchique et annoncé, sinon sonné, la fin de son règne. On évaluera l'importance de l'onde de choc ainsi déclenchée, si l'on songe que le système patriarcal se croit volontiers immuable, inamovible, inviolable et sacré puisqu'il prétend fonder sa légitimité sur Dieu qui est censé en être tout à la fois l'instigateur et le garant. Par la bouche des femmes, et notamment des féministes chrétiennes, il apprend qu'il est, comme toutes les manifestations culturelles, comme toutes les institutions, comme toutes les civilisations, marqué au coin de la fragilité: le patriarcat est mortel. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit déjà mort. Il s'en faut! Mais enfin il est mortel. Peut-être est-ce là d'ailleurs non seulement une loi de la vie, mais encore la manifestation d'une sorte de justice immanente... Peut-être faut-il qu'il meure après avoir été et pour cesser enfin d'être mortifère.

Deux ecclésiologies concurrentes¹

S'il est impossible de parler des laïcs dans l'Église sans les situer dans leurs rapports avec les clercs, il est aussi bien malaisé d'aborder ce thème sans l'imbriquer dans le contexte du système patriarcal qui continue à commander et à légitimer la structure ecclésiale malgré la reconnaissance théorique et l'émergence concrète d'une ecclésiologie moins obstinément classiste, non pas créée, mais réanimée dans les grands décrets du dernier Concile et réactivée dans une pratique qui s'étend, se développe et commence à porter fruit.

On sait qu'à Vatican II, deux ecclésiologies se sont affrontées, celle de la «société parfaite» et celle de la «communio». La première, sur la lancée de Vatican I, met sa confiance dans une structure hiérarchique et une direction centralisée où, à la limite, les Églises particulières semblent souvent concurrentes avec l'Église de Rome. Quant aux fidèles, on compte sur eux pour faire nombre et pour obéir². La seconde met de l'avant l'idée de «peuple de Dieu», formule empruntée à une antique tradition scripturaire, reprise à l'Époque patristique, qui insiste surtout sur l'image d'une communauté en marche, à l'affût des signes du temps, mettant à profit les dons de chaque fidèle. Le pasteur y a toujours sa place, mais il n'a plus de moutons... juste des frères et des sœurs qu'il accompagne³. C'est cette deuxième perspective qui s'est finalement imposée, après bien des débats. Plusieurs documents du Concile comme *Lumen Gentium*

1. Pour une réflexion plus développée sur cette question on pourra se référer à mon article paru dans *Relations*, octobre 1986, «Du pouvoir pour pouvoir». Je reprends ici brièvement une partie de mon développement sur les deux ecclésiologies concurrentes qui se sont affrontées à Vatican II.

2. Saint Pie X a pu écrire, au début de ce siècle: «La masse n'a aucun droit que celui de se laisser gouverner comme le troupeau qui suit son pasteur». Cité par LÉONARDO BOFF dans *Concilium* 168. «La Distinction entre 'Ecclesia docens' et 'Ecclesia discens' est-elle justifiée?» p. 90.

3. *Gaudium et Spes* 32; 44 et *Lumen Gentium* 32; 39.

et *Gaudium et Spes* en font foi. Et l'on a vu ici et là se développer des courants puissants issus de cette façon d'envisager la vie et la mission de la communauté chrétienne. Accélééré par la pénurie du clergé, ce mouvement a pris une ampleur considérable en Amérique latine où on a assisté au fulgurant développement des communautés de base. Plus près de nous, au Québec, l'ecclésiologie de la «communion» a aussi porté des fruits: des laïcs ont entrepris des études théologiques, des conseils de pastorale se sont formés, des services de tous genres ont été assumés par des laïcs. Stimulés par les encouragements qu'ils ont trouvés dans les documents conciliaires, aiguillonnés par la montée de l'indifférence religieuse et par la marginalisation de la foi chrétienne dans leur milieu, un certain nombre de fidèles ont pris conscience de leurs responsabilités et ont assumé bénévolement bien des charges. Ces personnes ont fait la preuve de la diversité de leurs charismes et de leur «sens de la foi». Des tensions se sont inévitablement fait jour entre ce laïcat, se réclamant du sacerdoce commun des baptisés et le clergé investi du «pouvoir de l'Ordre». Car, il faut le souligner ici clairement, dans l'ecclésiologie dite de «communion», la structure hiérarchique patriarcale n'est pas fondamentalement remise en question, seuls les accents sont déplacés. Néanmoins la brèche ainsi ouverte avait fait naître de grandes espérances puisqu'elle permettait d'entrevoir la possibilité qu'une dissociation entre ordination et pouvoir dans l'Église puisse enfin être envisagée⁴.

La publication du Droit Canon, en novembre 1983, montre clairement, encore une fois, que les deux ecclésiologies concurrentes évoquées plus haut continuent

4. Au lendemain de la session de l'A.E.Q. tenue à Montréal, les 1^{er} et 2 mars 1986, sur le thème «Le Mouvement des femmes et l'Église», l'évêque de Hull, monsieur Adolphe Proulx, affirmait dans une entrevue radiophonique avec Mathias Rioux que ses collègues de l'épiscopat québécois devaient étudier la question suivante: «comment dissocier pouvoir et ordination dans l'Église?»

de s'affronter et que la cohérence rêvée se révèle impossible à réaliser. L'ecclésiologie de la «société parfaite», marquée d'une manière indélébile par le modèle patriarcal qui ne remet aucunement en cause le classisme et le sexisme traditionnels, constitue l'infrastructure des livres I, V, VI et VII, alors que celle de la «communion» se retrouve aux livres II, III et IV du *Code*⁵. Cette curieuse cohabitation ne règle rien, et si les laïcs ont vu s'élargir le champ de leurs compétences, le noyau dur, qui lie sacerdoce et pouvoir, demeure intact. Toute réforme fondamentale dans l'Église, toute entreprise d'extirpation du classisme et du sexisme ne se heurtent donc pas seulement à la force d'inertie d'une institution deux fois millénaire, mais encore à la volonté formelle de préserver intactes ses structures, quitte à faire la part du feu quand le mécontentement des laïcs et la pénurie de clercs se conjugent pour obliger à d'austères réflexions.

Il m'est apparu nécessaire avant d'aborder l'essentiel de mon propos, c'est-à-dire la question des relations clercs-laïcs dans la théologie féministe, de faire cet indispensable détour par les chemins sinueux de la théorie et de la pratique ecclésiologiques contemporaines.

Approches féministes⁶

La théologie féministe a révélé à l'Église son classisme, son sexisme, son injustice structurelle. Je choisis à dessein le mot révéler plutôt que dénoncer. Le poids de

5. Voir l'analyse de EUGÉNIE CORECCO dans *Concilium* 205, «Fondements ecclésiologiques du Droit canonique», p. 19-30.

6. La bibliographie sommaire qu'on trouvera à la fin permet de se faire une idée des thèmes majeurs de la théologie féministe sur la question des relations clercs-laïcs. Elle n'apporte pas toutes les réponses, mais elle pose beaucoup de bonnes questions.

J'ai choisi de présenter le sujet sous forme de synthèse plutôt que d'analyser à tour de rôle la position de chacune des théologiennes consultées. J'ai espéré ainsi mieux repérer les grandes articulations de leur pensée et éviter le plus possible les redites.

la tradition ne permettait peut-être pas aux hommes d'Église d'ouvrir les yeux sur la réalité dans laquelle ils baignaient pour en saisir les vices fondamentaux. Sans un secours venu de l'extérieur, sans l'insistance rigoureuse et assidue des femmes éclairant le réel d'un jour nouveau et les appelant à la conversion, peut-être n'auraient-ils jamais eu accès à une compréhension renouvelée du mystère ecclésial. Les féministes n'ont pas dénoncé l'attitude de l'Église au sens où elles auraient fait connaître au monde une faute dont celle-ci était consciente, mais qu'elle choisissait de garder cachée. La faute était aveuglante d'évidence mais elle n'était pas vue, semble-t-il. La dénonciation est venue quand une fin de non-recevoir leur a été servie après que la prise de conscience eût été amorcée et qu'elle se fût avérée pour plusieurs trop dérangeante pour être prise en compte avec tout le sérieux qu'elle exigeait.

Tout au début de cet exposé, j'ai évoqué l'espérance eschatologique comme fondement et justification d'un renouveau de l'ecclésiologie et des rapports clercs-laïcs; la théologie féministe fait aussi appel, dans le même but, à l'histoire. J'essaierai au cours des pages qui vont suivre de présenter la démarche qu'elle effectue et qu'elle justifie en soulignant que les rapports clercs-laïcs tels qu'ils existent actuellement reflètent une image étriquée de Dieu, trahissent la problématique chrétienne du salut jaillissant non pas de la puissance, mais de la kénose d'un Sauveur mourant dans l'abjection et conduisent à l'enfermement de l'Esprit. Après avoir relevé les ambiguïtés d'un système qui parle de service mais qui protège un pouvoir, on verra comment les catégories de sacré et de profane qui sous-tendent le classisme et le sexisme structurels n'ont rien de chrétien par essence et doivent être remis en question par fidélité à l'Évangile et accueil attentif des signes des temps.

Le retour à l'histoire

L'Église invoque souvent la tradition pour préserver ses acquis et se figer dans le statu quo. Cela est en soi un

paradoxe puisque la tradition est une réalité qui s'est construite lentement au cours des âges et qui n'est pas, par définition, un donné intemporel. À une institution qui a de sa structure hiérarchique une vue essentialiste et statique, la théologie féministe oppose les exigences de la conscience historique et de l'attention aux signes des temps.

À partir de ce point d'ancrage, les théologiennes féministes élaborent une ecclésiologie qui transforme en profondeur la réalité ecclésiale, certaines allant jusqu'à remettre totalement en cause la division clercs-laïcs⁷. Pour fonder solidement leur argumentation théologique du point de vue théorique et pour la rendre féconde dans la vie concrète des communautés chrétiennes, elles ont procédé à une relecture des textes sacrés avec un regard neuf et une attention aiguë à mille traits tenus pour secondaires, insignifiants, voire jugés suspects par les exégètes masculins. Ce faisant, elles ont révélé au monde une face voilée, défigurée ou cachée du christianisme primitif tel qu'il se reflète dans les textes du Nouveau Testament, tant dans les Évangiles que dans les Épîtres pauliniennes. Les femmes exégètes et théologiennes ont fait remonter au jour les traces de la présence, de l'action et de l'influence des chrétiennes des premiers temps. La tradition semblait s'être entendue pour relativiser, minimiser leur apport spécifique de sorte qu'il s'est confondu, jusqu'à se faire oublier dans la représentation englobante du patriarcat triomphant.

Le christianisme primitif fut un mouvement de ferveur, d'enthousiasme, qui a dû s'élaborer de fait, sinon toujours par choix, en marge des cadres traditionnels du

7. L'unanimité ne règne pas sur la question de savoir s'il faut abolir radicalement les catégories clercs-laïcs. Certaines théologiennes s'en accommodent en souhaitant des réaménagements. Letty M. Russell est de celles-là. D'autres vont plus loin comme Rosemary Radford Ruether. D'autres vont plus loin encore et, jugeant l'entreprise irréalisable, quittent Église. On pense ici à Mary Daly.

judaïsme qui connaissait la caste sacerdotale et l'avait érigée en fonction héréditaire. Boutés hors de la synagogue, les premiers membres de la communauté chrétienne n'ont pas eu pour premier souci de se diviser, mais de s'unir, et la séparation clercs-laïcs que plusieurs tiennent maintenant pour fondamentale et immuable n'est pas une donnée de départ.

Dans l'effervescence des débuts, c'est en vertu des charismes que les rôles et les fonctions sont dévolus. Paul aurait-il joué dans l'histoire chrétienne le rôle que nous lui connaissons s'il ne s'était pas imposé aux Douze qui ne voyaient pas d'un très bon œil ce converti de fraîche date et au passé redoutable, assumer une vocation qu'il ne tenait pas des apôtres, mais, prétendait-il, du Seigneur lui-même? Quant aux femmes, qu'aucune structure ne permettait d'encadrer dans la mentalité religieuse juive du temps, elles n'en ont pas moins joué un rôle déterminant. Après avoir marché à la suite de Jésus, avoir compté parmi ses intimes, avoir reçu la fine fleur de son enseignement, avoir profité de ses œuvres de miséricorde corporelle et de son pardon, après avoir pleuré sur le supplicé qu'il était lamentablement devenu aux mains du pouvoir politique alors de connivence avec l'establishment religieux, après lui avoir préparé les honneurs de la sépulture et être devenues les premières messagères de sa vie à jamais transformée, les femmes prennent spontanément la place que leurs états de service, leur foi et leur zèle pour la mission leur méritent.

Cela, nous le savons, ne devait pas durer puisque, progressivement, le système patriarcal se rebiffe devant cette prise de responsabilité, cette manifestation d'autonomie des femmes et réinstalle petit à petit les structures de la synagogue en milieu juif alors qu'en milieu païen s'instaure un système d'organisation calqué sur celui des cités et des provinces de l'Empire romain. Cette structure et les institutions qu'elle gère feront, on le sait, l'admiration de certains Pères de l'Église, dont saint Augustin.

Elizabeth Moltmann, dans un ouvrage écrit en collaboration avec son mari Jürgen⁸, souligne que le mouvement lancé par Jésus de Nazareth était de type non ascétique et charismatique et elle s'interroge sur la façon dont s'est effectuée la patriarcalisation des écrits du Nouveau Testament où commencent à percer les fruits amers du patriarcat que sont le classisme et le sexisme. Comment l'esprit de liberté qui animait la cohorte un peu déroutante, aux yeux des bien-pensants, de celles et ceux qui suivaient le prophète galiléen s'est-il transformé en un goût exclusif pour l'ordre et l'encadrement?

Dans une analyse vigoureuse et subtile, Elizabeth Moltmann montre qu'une des stratégies du système patriarcal a été de déformer certaines figures féminines des Évangiles et par un jeu où tantôt le silence, tantôt la manœuvre de diversion et tantôt les confusions pernicieuses s'accumulent pour brouiller les cartes et discréditer les femmes, les plus belles figures féminines ont été défigurées. Elle cite l'exemple de Marie de Magdala qui, après avoir été guérie par Jésus, l'a suivi fidèlement et par delà la mort a continué à croire en lui. Une tradition l'a fâcheusement confondue avec la pécheresse qu'on trouve dans l'Évangile de Luc⁹, faisant ainsi de la personnalité féminine la plus marquante à avoir traversé la vie publique du Nazaréen, une personne dont le rôle missionnaire est à jamais obscurci par l'image de la fille perdue, puis repentante. Comprendre comment s'est construit un système, étaler ses plans, c'est s'outiller pour proposer sa nécessaire restructuration quand il se met irrémédiablement à craquer sous ses propres vices de forme.

8. ELIZABETH et JURGEN MOLTSMANN, *Dieu homme et femme*, Fides/ Cerf, Montréal/Paris, 1984.

9. Lc 8, 2.

Une image étriquée de Dieu

Quand la théologie féministe retourne à l'Écriture pour repenser l'ecclésiologie et s'interroger sur la pertinence de la division clercs-laïcs, elle n'est pas seulement à la recherche de pratiques non classistes et non sexistes, elle est en quête d'un fondement théologique qui fasse droit au mystère chrétien dans toute son exigeante intégralité.

Pour traiter de la relation clercs-laïcs, les théologiennes féministes nous ont appris à toujours penser en termes de patriarcat. Elles ont constaté que les hommes, les clercs, n'échappent pas à ce travers et ont une singulière propension à prêter à Dieu des intentions, des visées et des actions qui correspondent à ce qu'ils veulent et à ce qu'ils font. Elles montrent que l'image qu'on se fait de Dieu conditionne celle qu'on se fait des relations humaines. À moins que ce soit le type de rapports qu'on entretient et souhaite perpétuer avec les autres qui en vienne à conditionner la représentation qu'on se donne de Dieu. Je soupçonne que la deuxième hypothèse est la meilleure. L'idéologie patriarcale décrète que les femmes doivent être soumises aux hommes et les laïcs aux clercs et elle choisit, pour asseoir sa prétention, les passages des récits de la Création qui lui conviennent, oubliant ceux qui risqueraient de gêner sa mâle assurance. Elle a privilégié l'image d'un Dieu fort, puissant, glorieux, régnant, un Dieu qui, dirait-on, rassemble en Lui les caractéristiques du héros masculin¹⁰. Curieusement, la violence qui semble être sanctionnée par ce Dieu dans tant de passages bibliques est présentée dans le récit qui annonce le déluge comme le mal absolu qui justifie la liquidation de l'humanité à l'exception de la personne de Noé et de ses proches.

La terre était corrompue devant Dieu et remplie de violence... (*Gn* 6, 4)

10. Cf. ELIZABETH et JÜRGEN MOLTSMANN, *op. cit.* p. 128-129.

Pourtant on n'hésite pas à présenter Dieu réglant à son tour le problème par une violence déferlant à torrents... Yahvé dit:

J'effacerai de la face du sol l'homme que j'ai créé et avec l'homme, les animaux domestiques, les reptiles et les oiseaux du ciel... (*Gn* 6,7)

... car la terre est pleine de violences à cause d'eux, je vais les détruire... (*Gn* 6,13).

Le rappel de ce passage a deux buts: illustrer les ambiguïtés des valeurs mâles qui constituent le système patriarcal et montrer que la Bible, dans sa rédaction, a été soumise à l'influence patriarcale, qu'elle a été accueillie d'une manière patriarcale. Le gommage qui a été fait ailleurs des figures féminines ou leur défiguration illustre encore, comme j'ai essayé de le montrer plus haut, que l'Écriture a été traduite, interprétée, prêchée dans un monde lui aussi patriarcal¹¹.

L'image d'un Dieu Père, dont je ne contesterai pas l'immense richesse, gagnerait pourtant à ne pas être présentée comme nécessaire et exclusive. Dans une société patriarcale, le père domine en maître non seulement sur ses enfants, mais sur sa femme aussi. La situation d'infériorité qu'on impose aux femmes dans l'Église est une manifestation non équivoque de cette idéologie. La Bible reflète un milieu et une culture. Les symboles qu'elle propose, les valeurs qu'elle privilégie n'ont pas tous été conservés avec le même scrupule. Dans certains cas, on a pris avec le ciel des accommodements. Le symbolisme doit ouvrir l'esprit à la transcendance, il ne doit pas l'asphyxier. Pour l'honneur du Dieu tout autre, il convient d'extirper le classisme et le sexisme d'une Église qui nous proclame toutes et tous ses créatures conçues dans l'égalité.

11. *Idem*, p. 59.

Qu'avons-nous fait de l'incarnation?

Le système patriarcal qui sanctionne la division clercs-laïcs a présenté de Dieu une image étriquée, mais se serait-il aussi rendu coupable de trahison envers la personne de Jésus de Nazareth, envers son message et le sens même de sa mort?

La théologie féministe s'entend pour reconnaître que Jésus ne semble pas avoir remis en cause l'idée largement admise en son temps qui voulait que tout pouvoir vienne de Dieu, il n'est pas parti en guerre contre le système patriarcal dans des discours à l'argumentation serrée. Mais sa pratique manifeste une liberté souveraine devant les pouvoirs, qu'ils soient de nature politique ou religieuse. Sa naissance hors de la tribu de Lévi le tenait à jamais à l'écart de la caste sacerdotale et l'on chercherait en vain dans ses attitudes les traces d'un classisme et d'un sexisme qui auraient pu être si naturels dans son milieu et en son temps. En tension ouverte avec eux qui détiennent l'autorité religieuse, tenu par eux pour suspect, il sera inexorablement mené à la croix. N'est-ce pas un singulier paradoxe pour les dirigeants ecclésiaux actuels d'en appeler à l'autorité du Crucifié pour justifier l'inviolabilité de leur fief, leur classisme et leur sexisme structurels?

Mais le paradoxe ne s'arrête pas là. La croix ne vient pas que sanctionner une vie tout entière vécue sous le signe de la liberté, elle veut encore indiquer dans quelles conditions le salut nous a été offert. Renonçant à se conformer au rêve messianique triomphaliste d'Israël, c'est en «se vidant de lui-même»¹², dans une faiblesse allant jusqu'à l'abjection que le Fils révèle son amour pour nous. Fonder ses privilèges, son pouvoir et sa conservation jalouse et exclusive en revendiquant que telle est la volonté du Christ a quelque chose qui passe l'entendement. Si la croix sonne un glas, c'est bien celui des stratégies de force et de domination.

12. *Ph* 2.7.

Ce que les féministes chrétiennes cherchent à imposer à la conscience de leur Église, c'est que la proclamation de la bonne nouvelle, si elle doit rester fidèle à l'esprit de Jésus, doit promouvoir des valeurs de solidarité, de fraternité, de sonorité et renoncer à tout ce qui crée ou maintient des fiefs, des chasses gardées qui divisent les humains, les privent d'autonomie et sapent leur liberté d'enfants de Dieu.

L'enfermement de l'esprit

L'Esprit aussi tombe victime du système patriarcal et des structures classistes et sexistes de l'Église. Voilà un point sur lequel l'unanimité est vite faite chez les théologiennes féministes. C'est à l'esprit prophétique qu'elles en appellent pour fonder et justifier la pertinence de leur démarche. Poussant jusqu'à ses ultimes conséquences la logique prophétique, Rosemary Radford Ruether soutient que le patriarcat lui-même doit être dénoncé comme idolâtrique et blasphématoire¹³. C'est de l'idolâtrie, insiste-t-elle, que de faire du mâle la représentation privilégiée de Dieu et c'est blasphématoire de justifier le classisme et le sexisme au nom de Dieu. C'est au cœur de la tradition libératrice prophétique que la théologie féministe puise la norme qui lui permet de condamner le patriarcat que l'Écriture semble pourtant si souvent cautionner. À la légitimation du patriarcat qui se concrétise dans les catégories de clers-laïcs, la théologie féministe oppose quatre thèmes libérateurs de la foi biblique: l'attitude de Dieu se portant à la défense des opprimés, la critique du pouvoir et des puissants, l'espérance eschatologique qui laisse entrevoir la fin des situations d'injustice et finalement la critique des idéologies¹⁴. Rosemary Radford Ruether affirme que les

13. Cf ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983, p. 23.

14. *Idem*, p. 24.

femmes prennent radicalement au sérieux la tradition prophétique et la dégagent des mystifications idéologiques qui ont masqué son pouvoir libérateur¹⁵.

C'est par fidélité à l'Esprit qui souffle où il veut, quand il veut et comme il veut que la théologie féministe propose une conversion des mentalités et des structures dans l'Église. La diversité des dons de Dieu ne s'accommode pas toujours des carcans et des barrières que dressent les institutions pour s'assurer du statu quo. Elles s'insurgent contre des attitudes qui semblent proclamer, en paraphrasant saint Paul:

Now there remaineth faith, hope, and charity, these three, but the greatest of these is the statu quo¹⁶.

Service et pouvoir

J'appartiens à ce groupe de personnes qui peuvent prononcer le mot pouvoir sans rougir et le revendiquer sans honte parce que je m'attache non pas d'abord à son sens d'«avoir le droit, l'autorisation», mais plutôt à celui d'«être en mesure, être capable» de faire quelque chose. Certes les deux sont intimement liés et c'est cette conjonction dynamique que la théologie féministe a soulignée pour montrer que toute mainmise d'un groupe social sur le pouvoir signifie pour les autres une perte d'autonomie, d'indépendance, de liberté. À la limite, une infantilisation perpétuelle. N'est-ce pas ce qui est arrivé aux laïcs dans l'Église? N'est-ce pas ce triste constat qu'on trouve dans la bouche de certains clercs quand on les entend souhaiter que les laïcs deviennent «adultes», «engagés», «responsables»? Ils héritent d'une situation qui n'est pas le fruit du hasard, le résultat d'un fâcheux malentendu facile à corriger, mais bien de l'inévitable conséquence d'une structure qui favorise des

15. *Idem*, p. 31.

16. LETTY M. RUSSELL, *The future of Partnership*. Westminster Press, Philadelphia, 1979, p. 101. Elle cite ici son mari Hans Hockendijk, maintenant décédé.

rapports dominants/dominés et instruits/ignorants. Faut-il le répéter, ce ne sont pas des individus qui sont ici mis en procès, mais une idéologie.

La division clercs-laïcs nous parle de pouvoir, de contrôle sur les consciences et sur l'action salvifique de Dieu à travers la dispensation de la grâce dans les sacrements. Peut-on rêver plus radicale conséquence? Détenteur du savoir, le clergé s'est aussi réservé l'interprétation des livres saints qui a privilégié, par exemple, l'image d'Ève pour stigmatiser les femmes, rejetant dans l'ombre la figure aussi mythique, j'en conviens, mais certes plus dynamique, d'Esther, pour ne citer qu'un cas. Les Pères de l'Église et les théologiens scolastiques, s'ils n'avaient pas eu tant à prouver sur la faiblesse présumée des femmes et sur leur supposée incapacité à se gouverner elles-mêmes, auraient pu se détacher du personnage d'Ève, que Jésus semble royalement ignorer, plus attentif qu'il était aux manifestations de la foi, de l'espérance et de la charité présentes au cœur des femmes qu'il rencontrait et qui s'attachaient à lui et à son message, au point de le reconnaître au-delà de la mort.

La théologie féministe est essentiellement une théologie de libération et elle comprend l'Église comme le lieu où cette libération doit s'effectuer. C'est dans ce contexte qu'elle aborde la question des ministères et de la mission de tous les membres, femmes et hommes, clercs et laïcs de la communauté chrétienne¹⁷. La théologie féministe vise à libérer des idéologies et des rôles que le patriarcat a dévolus aux unes et aux autres et elle combat pour transformer les structures sociales qui en permettent la survie et la transmission. Rosemary Radford Ruether soutient qu'il faut démanteler le cléricalisme qui, par définition, réduit le peuple des fidèles à une entité sans pouvoir qui n'aurait pas d'accès direct au divin, le clergé monopolisant les voies d'accès à la grâce et à Dieu. La théologienne américaine faisant rappel de

17. ROSEMARY RADFORD RUETHER *op. cit.*, p. 201.

l'esprit qui sous-tend le mouvement des communautés de base en Italie¹⁸ montre que le cléralisme a usurpé une participation qui revenait de droit à l'ensemble des fidèles. Elle prône une «théologie de réappropriation» du ministère, de la parole et des sacrements. Elle insiste sur le fait que le baptême de chaque individu engage l'ensemble des membres de l'Église qui se confèrent mutuellement une vie renouvelée. Elle voit le sacrement du pardon non pas comme un instrument de contrôle des consciences aux mains d'une élite, mais comme une capacité que la communauté se donne de se réconcilier. L'Eucharistie n'est pas un rite magique célébré par un homme investi du pouvoir de transformer la matière du pain et du vin, mais c'est tout le peuple de Dieu qui se constitue et se régénère autour de la table pour la communion au mystère. L'administration des sacrements ne requiert ni habileté ni connaissances particulières, en cela elle se distingue précisément de l'enseignement. La fonction de présidence de l'Eucharistie, par exemple, demeurerait dans une Église décléralisée, mais elle jaillirait de sa dynamique interne plutôt que de la structure patriarcale. Pour Rosemary Radford Ruether¹⁹ aussi longtemps que les fonctions ministérielles seront attribuées dans le cadre des divisions clercs-laïcs, les grands schèmes patriarcaux qui justifient la domination mâle ne pourront pas être dépassés. Aux personnes qui la soupçonneraient de vouloir, par cette affirmation, non seulement ébranler les structures traditionnelles des sociétés, mais de faillir en plus à une juste compréhension de l'ecclésiologie de la primitive Église, elle rappelle que le concept de ministère, comme «*diaconia*» ou service²⁰, implique précisément que le sujet qui s'y consacre se vide de toute ambition de domination, de suprématie. Le service est «kénotique».

18. *Idem*, p. 208.

19. *Idem*, p. 207.

20. *Ibidem*.

Le mot pouvoir évoque souvent l'idée d'abus, d'autoritarisme, voire de despotisme, alors qu'il devrait spontanément et avant tout évoquer un espace ouvert où les dons de chaque personne puissent s'exercer librement. Il faudrait à chacune et à chacun «du pouvoir pour pouvoir»²¹. Hors de cette dynamique, comment la communauté pourrait-elle retrouver aujourd'hui sa crédibilité et sa pertinence?

Les divisions actuelles ont tendance à entretenir l'écart non seulement entre ceux qui contrôlent les «canaux de la grâce» et le peuple, mais aussi entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas²². Le ministère de la Parole demeure une chasse gardée. Or, un discours qui ne cherche pas à combler les fossés, mais qui concourt à les maintenir, voire à les élargir, est un discours aliénant. L'élitisme clérical cultivé dans certains textes, théologiques ou magistériels, qui étale son autosuffisance et se justifie avec une divine assurance est souverainement gênant pour qui a le souci de la diffusion de l'Évangile. Si Dieu est Dieu, sa Parole ne peut pas être aliénante.

Quand l'accès à Dieu est contraint par la forme, la forme est pathologique²³.

écrit Marie Augusta Neal. Et, pourrions-nous ajouter, pathogène. L'Église est malade. Je n'accuse pas, je constate. Si tout y allait pour le mieux, dans le meilleur des mondes, peut-être pourrait-on donner congé aux féministes chrétiennes et discréditer leur analyse critique du patriarcat en leur opposant un démenti dans les faits. On pourrait leur dire: «Vous critiquez un système qui non seulement a fait ses preuves, mais qui continue à faire merveille». Si tout allait pour le mieux, bien sûr. Mais

21. Cf. mon article de *Relations* cité à la note 1.

22. ROSEMARY RADFORD RUETHER, *op. cit.*, p. 208.

23. MARIE AUGUSTA NEAL, «Pathologie de l'Église des hommes», dans *Concilium* 154, p. 74.

dans l'état actuel des choses, l'Église ne pourrait-elle pas aspirer à de substantielles améliorations? Se porte-t-elle si bien qu'elle n'ait besoin d'aucune cure? Il est fort malaisé de renvoyer la théologie féministe sans réfléchir, non seulement à la pertinence de sa théorie, mais aux fruits escomptables de sa mise en pratique.

J'ai évoqué plus haut que les tenants du statu quo rebattent les oreilles de leurs opposants en insistant qu'ils ont reçu de Dieu leur pouvoir comme une «charge» entendue sous ces deux acceptions de mission et de fardeau. Le sacerdoce est un service lourd à porter, par-dessus le marché.

Dans une séquence du film *Le Déclin de l'empire américain* une des protagonistes, qui est engagée avec un homme dans une relation sadomasochiste, affirme fort sérieusement à une amie que le pouvoir de la victime est énorme. La salle rit et pose le seul diagnostic possible: cette femme a besoin d'aide. Dans sa tête quelque chose ne tourne pas rond. Si j'évoque cette anecdote, c'est qu'elle illustre par l'absurde les ambiguïtés du discours du pouvoir et les résultats assez inattendus qu'il réussit à provoquer. Les détenteurs de l'autorité affirment vivre pour le peuple, être à son service et ils récoltent non seulement la soumission, mais aussi la dépendance infantile et l'inertie de ce même peuple, sa passivité. Si plutôt que de vivre *pour*, ils vivaient *avec*²⁴, peut-être engendreraient-ils une attitude plus *mature*, une autonomie plus dynamique et susciteraient-ils des comportements plus responsables. La masochiste du film d'Arcand croit à son pouvoir de victime; pire, elle s'en délecte. Si, plutôt que de vivre sous la domination de son amant sadique, elle entretenait avec lui de saines relations égalitaires, ni l'un ni l'autre n'aurait besoin de jouer à qui perd gagne.

24. Cf. ELIZABETH et JÜRGEN MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 141.

La crise d'identité qu'on constate chez plusieurs membres du clergé et qui explique pour une bonne part sa démobilisation, provient certainement du fait que les prêtres se sentent menacés par l'autonomie des personnes pour qui ils vivent et avec qui leur état ne leur permet pas aisément de cheminer.

Le sacré et le profane

L'état clérical opposé à l'état laïque est une illustration de la division sacré/profane. La tension qu'on crée entre ces deux sphères est certes une expression du sentiment religieux, mais peut-elle se justifier en milieu chrétien?

Dans tout système patriarcal les mâles se réservent l'exclusivité du sacré. Eux seuls s'estiment aptes, sinon dignes, à s'approcher de Dieu à travers les rites liturgiques, voire à le faire descendre par l'efficacité de leur parole. La familiarité avec le sacré est fascinante et terrifiante, la psychologie nous l'a appris. Le pouvoir dont on se sent alors investi a des saveurs d'éternité. Aussi convient-il d'en exclure radicalement les femmes qui elles, à travers la figure de la mère, viennent fâcheusement nous rappeler à la fois nos origines charnelles et notre précarité fondamentale. La femme donne la vie, mais une vie marquée du sceau de la mort. Peut-être est-ce à cause de ces troublantes reminiscences que l'idée d'une femme enceinte à l'autel paraît à tant de gens aussi troublante qu'inadmissible.

S'il est vrai que toutes les religions se réfèrent au sacré, il est également vrai d'affirmer que Jésus est venu opérer en lui une mutation profonde. Dans l'Ancien Testament la route vers Dieu passe par le sacrifice, la séparation, la sortie hors du profane. Dans le Nouveau Testament, en Jésus, Dieu franchit la barrière, pénètre le monde de l'humain et déclare que désormais ce sont les œuvres de miséricorde qu'il attend et non les sacrifices. Avant, c'était la division qui prévalait, maintenant c'est la

réconciliation, la communion. Un sacré qui exclut les femmes n'est pas un sacré chrétien²⁵.

Si Lise Baroni et Liette Gauthier ont raison, comme je le crois, les considérations religieuses doivent céder le pas au prophétisme chrétien en matière de sacré et de profane quand on veut aborder avec un dynamisme renouvelé les rapports que doivent entretenir entre eux les membres de l'Église dans l'exercice de leurs ministères respectifs. La sacralité telle que l'entendent les anthropologues, cette exclusion, cette rupture d'avec le monde ne conviennent ni à l'homme ni à la femme en régime chrétien²⁶. Si le sacré est appelé à la transcendance, il ne peut être qu'ouverture et aspiration à l'union, jamais enfermement et scission.

Un chantier ouvert

Tout au long de cet exposé, j'ai tenté de montrer le sérieux de la démarche entreprise par la théologie féministe quand elle se consacre à repenser l'ecclésiologie actuelle et à remettre en question les structures qu'elle a engendrées.

La théologie féministe a révélé aux inconscients et dénoncé, quand elle s'est heurtée aux endurcis, le fait que le classisme et le sexisme étaient des causes d'érosion de la communauté. Elle a rappelé au monde que les représentations de l'Église comme peuple de Dieu, comme humanité nouvelle, comme assemblée des saints, comme corps du Christ²⁷ commandaient des conversions non seulement au niveau des attitudes et des comportements, mais aussi à celui des structures. Faute

25. LISE BARONI et LIETTE GAUTHIER, «Les Femmes engagées en pastorale», dans *Cahiers d'études pastorales*, Faculté de théologie, Université de Montréal. Fides. 1985. p. 41.

26. MARIE-JEANNE BÉRÈRE, RENÉE DUFOUT, DONNA SINGLES, *Et si on ordonnait les femmes...?*, Le Centurion, Paris, 1982. cf. Le chapitre «Ordination et sacré», p. 140-156.

27. LETTY M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 106.

de quoi ces formules si riches et si prégnantes d'espérance seraient condamnées à la stérilité et à l'insignifiance.

Quand elle se demande comment la communauté chrétienne pourrait en arriver à se doter de tous les services dont elle a besoin sans maintenir les divisions des rôles et des fonctions comme ils sont maintenant définis, la théologie féministe pense à des unités qui pourraient adopter une structure familiale, un groupe de personnes bien implantées dans un quartier par exemple et répondant chacun(e) selon ses aptitudes aux besoins exprimés ou pressentis: accueil, formation, accompagnement, célébration de la foi, etc. Elle songe encore à des engagements à long terme avec une disponibilité très ouverte, elle entrevoit enfin des groupes prêts à des engagements courts, répondant à des besoins ponctuels et variés. On objectera que le clergé a pris l'habitude de faire tout cela par métier. Dans une Église tout entière ministérielle, ces tâches pourraient être distribuées plus largement. D'une responsabilité ecclésiastique, on passerait à une responsabilité ecclésiale. On ne penserait plus en termes de «services essentiels» assurés par les clercs et de «services auxiliaires» confiés aux laïcs. Les tâches rémunérées et le travail bénévole se répartiraient autrement²⁸.

Certes il existera toujours des inégalités entre les membres de l'Église. Mais avec Carol Gilligan²⁹ on distinguera entre les inégalités que le système vise à atténuer, voire à effacer et celles que le système entérine et justifie au point qu'elles en deviennent structurelles et permanentes. Les premières sont le fait de la nature et de ses imperfections, les autres sont le résultat d'un vice social! L'Église souffre, et certaines personnes diront mêm-

28. *Idem*, p. 112.

29. CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge, London, 1982.

me se meurt, de ses péchés de classisme et de sexisme.

La théologie féministe propose une ecclésiologie alternative capable de donner naissance à une chrétienté nouvelle qui croit que dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption une nouvelle humanité a été inaugurée. L'histoire montre à souhait que l'image qu'on se fait des cieux nouveaux, de la terre nouvelle et du peuple saint varie à travers les siècles. L'unanimité encore aujourd'hui n'est pas faite, non seulement chez les tenants d'une ecclésiologie traditionnelle ou traditionaliste mais encore chez les théologiennes qui débattent avec audace de ces questions. Certaines sont plus radicales que d'autres, quoi de plus naturel? Cependant toutes observent que les ratés du système actuel sont si graves qu'il faut consentir à tout repenser avec un esprit ouvert au souffle rénovateur de l'Esprit.

Letty M. Russell observe que lorsqu'un enfant cesse de grandir, de changer, de poser des questions, on s'inquiète de cet arrêt dans son développement. Quand un adulte fait de même, on parle de maturité³⁰. Est-ce bien sage? L'imagination créatrice n'est-elle pas une vertu fondamentale pour qui se réclame du Dieu vivant?

Références

- BARONI, LISE et GAUTHIER LIETTE, «Les Femmes engagées en pastorale» dans *Cahiers d'études pastorales, Relations clercs-laïcs, Analyse d'une crise*, Faculté de théologie, Université de Montréal, Fides, 1985.
- BÈRÈRE MARIE-JEANNE; DUFOURT, RENÉE; SINGLES, DONNA, *Et si on ordonnait les femmes...?*, Le Centurion, Paris, 1980.
- GILLIGAN, CAROL, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1982, p. 254.

30. LETTY M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 141.

- HÉBRARD, MONIQUE, *Les Femmes dans l'Église*, Le Centurion/Le Cerf, Paris, 1984.
- MOLTMANN, ÉLIZABETH et JÜRGEN, *Dieu homme et femme*, Fides/Cerf, Montréal/Paris, 1984.
- NEU, DIANN, «Nous nous appelons l'Église: l'expérience de liturgies féministes catholiques chrétiennes», dans *Concilium* 172 (1982), p. 115-128.
- RADFORD RUETHER, ROSEMARY *Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983.
- ROY, MARIE-ANDRÉE, «La Femme laïque dans l'Église catholique», dans *Cahiers d'études pastorales, Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise*, Faculté de théologie, Université de Montréal, Fides, 1985.
- RUSSEL, LETTY M., *The Future of Partnership*, Westminster Press, Philadelphia, 1979.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ÉLISABETH. «Vers une théologie libérée et libératrice. théologues et théologie féministe aux USA», dans *Concilium* 135, p. 29-40.
-, «Revendiquer notre autorité et notre pouvoir. L'ecclésiologie des femmes et le patriarcat ecclésiastique» dans *Concilium* 200 (1985), p. 61-71.
-, *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New-York, Crossroad, 1983.
- XXX *Concilium* 154 (1980), *Les Femmes dans une Église masculine*, en particulier les articles de NADINE FOLEY, «Le Célibat dans l'Église des hommes», p. 37-52; IDA RAMING, «De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église», p. 11-22; MARIE AUGUSTA NEAL, «Pathologie de l'Église des hommes», p. 67-74; MANUEL ALCALA, «L'Émancipation de la femme, ses défis à la théologie et à la réforme ecclésiale», p. 111-119; MARGARET BRENNAN «Femmes et hommes dans les fonctions ecclésiales», p. 121-128.
- XXX *Concilium* 202, (1985), *Les Femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église*, en particulier les articles de MARIE ZIMMERMANN: «Ni clerc ni laïque, la femme dans l'Église», p. 47-55 et de ÉLISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: «Briser le silence, devenir visibles», p. 15-31.

*Le baptême comme enracinement
dans la participation
à la triple fonction du Christ.*

Thomas R. Potvin

Vingt-deux ans après la fin du Concile Vatican II (1962-1965), le Synode des évêques se propose d'étudier, en octobre 1987, la «Vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde». Comme on le sait, ce synode était prévu pour octobre 1985, mais s'est vu déplacé quand, le 25 janvier 1985, le pape Jean-Paul II convoqua une Assemblée extraordinaire du Synode pour commémorer le vingtième anniversaire de la clôture du Concile. Doit-on conclure que, encore une fois, les laïcs passent en dernier? Pas nécessairement, car, comme nous croyons l'illustrer dans cette courte étude, ce qui concerne toute l'Église dans son existence et dans sa mission concerne éminemment les baptisé(e)s quelles que soient leurs fonctions dans l'Église de Dieu.

En effet, le but que nous poursuivons dans cette étude est de faire ressortir l'enracinement original et profond de toute personne baptisée dans le Christ, par l'Esprit et, par conséquent, dans la mission salvifique du

Christ que Vatican II a choisi de résumer dans le *theologumenon* du Christ Prêtre-Prophète-Roi.

Dans un premier temps, nous voudrions simplement rappeler ce qui, sans aucun doute, est l'essentiel, c'est-à-dire comment par la foi et le baptême confirmation dans l'Esprit nous sommes incorporés dans le Corps du Christ, faits membres du Peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, devenu(e)s filles et fils du Père. Dans un second temps nous voudrions esquisser brièvement comment ce nouvel être dans le Christ et l'Esprit, cette nouvelle création, nous rend tous et toutes participant(e)s du Plan de salut universel du Père, révélé par le Fils incarné, et réalisé dans le temps et l'espace par l'Esprit. Car si «être avec Jésus» pour les Douze était déjà la condition de leur envoi en prédication (*Mc* 3:14), on peut s'attendre qu'il en soit de même pour les disciples (cf. *Lc* 11:23).

Dans les réflexions qui suivent, nous partirons le plus souvent de l'enseignement de Vatican II quitte à manifester son accord avec l'Écriture et la Tradition. Cela nous permettra d'être plus concis, et de nous attacher plus directement aux questions que se posent les croyant(e)s d'aujourd'hui¹.

I. Le rôle de la foi et du baptême-confirmation dans notre incorporation dans le Christ grâce au don de l'Esprit Saint.

Cet aspect traditionnel de l'économie du salut est souligné à plusieurs reprises dans les documents de Vatican II, et non sans raison. Attardons-nous quelques instants sur le rôle attribué à la foi dans notre union avec le Christ avant d'aborder le rôle des sacrements d'initia-

1. Les textes de Vatican II seront cités d'après: *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions — Décrets — Déclarations* (Paris: Éditions du Centurion, 1967). Nos références aux textes, par ailleurs, seront selon les premières lettres du texte latin, v.g. *Lumen Gentium: L.G.*

tion, puisque la foi en Jésus, Christ et Seigneur, peut se trouver en dehors des limites visibles de l'Église de Dieu qui «subsiste» («*subsistit*»)² dans l'Église catholique; la foi et les autres éléments de sanctification et de vérité appellent par eux-mêmes l'unité catholique (cf. *L.G.* 8,2).

1. *Le rôle de la foi.*

Dans un sens, Vatican II n'avait pas à traiter de la notion de la foi chrétienne comme telle puisque Vatican I en avait traitée dans le chapitre III de sa *Constitution dogmatique sur la foi catholique, Dei Filius* (24 avril 1870) (*D.S.* 3008-3020; 3031-3043). N'empêche que le mot «foi» — «*fides*» est utilisé 284 fois et le terme «fidèle» — «*fidelis*» 249 fois dans les documents de Vatican II³. L'approche de Vatican II est biblique et pastorale, comme nous allons le voir. Vatican II reconnaît volontiers que la foi est un don de Dieu⁴, l'œuvre de l'Esprit Saint qui ouvre les cœurs au message (Cf. *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad Gentes* (7 décembre 1965), 15,1; 13,1). La prédication de l'Évangile dispose à la foi⁵ que les femmes et les hommes sont appelés à accueillir en toute liberté (cf. *D.H.* 10; *D.V.*⁵). C'est cela que disait déjà le IV^e évangile: «Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir («*exousia*») de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni

2. *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium* (21 novembre 1964), 8,2; comp. *Décret sur l'œcuménisme, Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), 4,3; *Déclaration sur la liberté religieuse, Dignitatis humanae* (7 décembre 1964), 1,2.

3. P. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR (éds), *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Louvain: Publications du CETEDOC, 1974) 891.

4. *Constitution dogmatique sur la Révélation divine, Dei Verbum* (18 novembre 1965), 5.

5. *L.G.* 17, 1; *D.V.* 17; *Décret sur le ministère et la vie des presbytres, Presbyterorum ordinis* (7 décembre 1965), 4 qui cite *Rm* 10:17.

d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu (*Jn* I:12-13). N'est-pas là le plus grand «pouvoir» dont Dieu fait part à l'humanité, et semble pouvoir s'étendre même aux non évangélisés⁶?

2. La foi et le baptême-confirmation.

D'autres textes de Vatican II parlent de la relation intime qui existe entre la foi, le baptême-confirmation et l'incorporation dans le Corps du Christ. Nous lisons en *L.G.* 14,1: «...en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême cf. *Mc* 16:16; *Jn* 3:5), c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps». Un peu plus loin, nous trouvons l'affirmation: «...En prêchant l'Évangile, l'Église dispose ceux qui l'entendent à croire et à confesser la foi, elle les prépare au baptême, les arrache à l'esclavage de l'erreur et les incorpore au Christ pour croître en lui par la charité jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude» (*L.G.* 17). En parlant de la maternité de l'Église, *L.G.* 64 affirme: «...par la prédication en effet, et par le baptême elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu». On retrouve un enseignement semblable dans d'autres textes de Vatican II: *Constitution sur la sainte Liturgie* (4 décembre 1963), 6; *A.G.* 11,1; 14,1-2; 15,1; 21,2; 36,1; *P.O.* 5,1. Cet enseignement est maintenu dans le *Décret sur l'œcuménisme* quand nous lisons: «...En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique... Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnais-

6. *L.G.* 13,3; 16; *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, Nostra aetate* (28 octobre 1965), 1-2; *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et spes*, 22,5; 24,1; *A.G.* 3,1; 9,2; *D.V.* 3; 14; *U.R.* 3.

sent à bon droit comme des frères dans le Seigneur» (*U.R.* 3,1). Par le sacrement de baptême, les croyant(e)s sont incorporé(e)s vraiment au Christ crucifié et glorifié, régénéré(e)s pour participer à la vie divine (*Col* 2:12). Le baptême est donc le lien sacramental d'unité existant entre ceux et celles qui ont été régénéré(e)s par lui, mais comme point de départ, «car il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ. Il est donc destiné à la totale profession de foi, à la totale intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue, et enfin à la totale insertion dans la communion eucharistique» (*U.R.* 22,1-2). L'Église catholique reconnaît dans plusieurs communautés séparées d'elle que «la vie chrétienne de ces frères se nourrit de la foi au Christ, elle bénéficie de la grâce du baptême et de la prédication de la parole de Dieu» (*U.R.* 23,1; comp. *L.G.* 15).

Les effets, chez les croyant(e)s, du baptême dans l'eau et l'Esprit (cf. *Jn* 3:5) mériteraient que nous nous attardions beaucoup plus longuement, mais nous osons croire que ces quelques indices sur les effets de régénération et d'incorporation dans le Corps du Christ suffiront pour introduire nos considérations sur l'aspect qui est proprement l'objet de cette étude: le baptême comme enracinement dans la participation à la triple fonction du Christ. Nous sommes, quand même, mieux placés pour comprendre l'affirmation de *L.G.* 32,2 à l'effet que «commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ; commune est la grâce d'adoption filiale; commune la vocation à la perfection; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité sans division. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe, car «il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus» (*Ga* 3:28 grec; cf. *Col* 3:11). On sait que dans *Ga* 3:26-27 Paul avait parlé du rôle de la foi et du baptême dans cette

union dans et avec le Christ. Il est encore question de la dignité des membres du Peuple de Dieu en *L.G.* 18,1; et en *L.G.* 37,3 et *P.O.* 9 les pasteurs sont exhortés à reconnaître et à promouvoir la dignité et la responsabilité des laïcs. D'autre part, *G.S.* 29 parle avec éloquence de l'égalité essentielle de tous les êtres humains entre eux et de la justice sociale. En effet, *G.S.* utilise 50 fois le terme «*dignitas*» sur un total de 88 utilisations dans Vatican II, et dans la grande majorité des cas pour signifier la dignité humaine⁷. Il nous reste à voir si, quand on parle d'une participation à la triple fonction du Christ fondée sur le baptême-confirmation, il s'agit uniquement de la reconnaissance d'une «dignité» chrétienne ou de fonctions chrétiennes.

II. La participation dans la triple fonction du Christ.

1. Origine et développement de l'expression.

Il nous faut maintenant clarifier autant que possible ce que nous entendons par le triple office — «*Tria munera*», expression ou formule qui s'est vue attribuée au Christ, aux chrétiens, aux ministres ordonnés et à toute Église, et qui, donc, peut se retrouver dans les domaines de la christologie, de la théologie anthropologique, la théologie du ministère ordonné et en ecclésiologie. Son expression verbale peut prendre les formes suivantes: Roi/Pasteur, Prêtre, Enseignant; ou Office de Magistère, Office de Prêtre, Office de Pasteur; ou encore Enseignant, Sanctificateur, Dirigeant/Chef⁸.

7. P. DELHAYE et ALII. *Concilium Vaticanum II*, 836: 188-189.

8. Cf. L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie* (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe XXIII: Theologie, Bande 171; Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang, 1982) 31; Y. CONGAR, «Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 97-115; J. FUCHS, «Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie», *Id.*, 53 (1969) 185-211.

À Vatican II, nous trouvons cette trilogie dans les quatre domaines mentionnés et que seul le contexte nous permet de discerner. Par ailleurs, le ternaire ecclésiologique de Vatican II est identique au ternaire théologico-anthropologique puisque les offices des fidèles sont ceux de l'Église elle-même. Il est bon aussi de noter que nous avons affaire ici à un *theologoumenon*, c'est-à-dire une doctrine théologique qui se recommande par la manière dont elle éclaire dans leur connexion et ainsi fait mieux comprendre beaucoup d'autres enseignements explicites de l'Église⁹.

La terminologie qu'on utilise pour en traiter n'est pas toujours très précise, et pour cette raison L. Schick¹⁰ nous propose de parler de «formule tripartite» quand il s'agit d'affirmation tripartite en théologie; de «ternaire» quand il s'agit de la formule substantive: Prophète-Roi-Prêtre, utilisée en christologie et anthropologie théologique pour qualifier l'être, la dignité et la conduite du Christ et des chrétiens; de triple office — «*Tria munera*» dans la description de la triple tâche et mission du Christ, des chrétiens, des ministres et de l'Église; de «trilogie» quand il est question de notions théologiques se rapportant soit au Christ, aux chrétiens, aux ministres ordonnés ou à l'Église et le contenu signifié par les expressions: le ternaire ou le triple office. Quelle que soit la terminologie employée, Schick suggère qu'on la fasse accompagner de l'adjectif approprié, v.g. Ternaire christologique, Triple office ecclésiologique, trilogie théologico-anthropologique. Cette suggestion est certainement utile, surtout en ce qui concerne le dernier point, mais elle semble laisser entendre que le ternaire n'inclut pas nécessairement le triple office quand il s'agit de l'ensemble des membres du Peuple de Dieu. Par ailleurs, c'est

9. Cf. K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique* (Paris: Seuil, 1970) s.v.

10. L. SCHICK, *op. cit.*, 142-143.

justement cela que nous désirons vérifier: est-ce que Prêtre-Prophète-Roi, attribué à l'ensemble des fidèles est uniquement un titre de dignité chrétienne, ou est-ce qu'il implique aussi une fonction dans l'Église ainsi que l'exercice de la mission de l'Église dans et pour le monde? Seule une étude des textes de Vatican II nous livrera la réponse.

Avant d'aborder ce point majeur dans notre étude, remarquons simplement que Vatican II, en parlant de l'ensemble des fidèles du Christ, utilise le ternaire dans l'ordre suivant: Prêtre-Prophète-Roi, tandis que quand il s'agit des ministres ordonnés il parle de Prophète-Prêtre-Roi/Pasteur¹¹. Quand le ternaire est appliqué au Christ, nous trouvons: Maître-Roi-Prêtre (*L.G.* 13,1). Il n'est pas facile d'expliquer ce changement dans l'ordre d'énumération des titres.

Si nous regardons du côté de l'Ancien Testament d'où semble s'inspirer le ternaire¹², on sait que l'onction était donnée surtout aux rois d'Israël (cf. *I S* 10:1; 16:13; *I R* 1:39; *2 R* 11:9:6; 1:39) comme signe de leur élection par Dieu pour devenir ses instruments dans le gouvernement du peuple; on le retrouve dans le titre de «Messie» qui signifie «l'Oint de Yahvé» (*Ps* 2:2; 45:8). Selon le code sacerdotal, qui nous amène à l'époque de l'exil, l'onction est donnée au Grand-Prêtre (*Ex* 29:7; *Lv* 8:12) qui reçoit le titre de «prêtre-*cohen* consacré par l'onction» (*Lv* 4:5; 16:32). Elle sera aussi donnée aux simples prêtres (*Ex* 28:41 40:15; *Nb* 3:3). Quant aux prophètes, ce n'est que *I R* 19:16 qui dit qu'Élie reçoit l'ordre d'oindre Élisée, mais qu'Élie communique son esprit à Élisée en jetant son manteau sur lui (*I R* 19:19; *2 R* 2:9-15); *Si* 48:8

11. L. SCHICK, *Ibid.*, 132; cf. E. J. LENGELING, «Die Salbung der christlichen Initiation und die Dreifache Aufgabe der Christen» *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag; herausgegeben von H. AUF DER MAUR und B. KLEINHEYER; Zürich/Freiburg: Benziger/Herder, 1972) 429-453 (432).

12. Pour les références, cf. Y. CONGAR, *art. cit.*, pp. 97-98, n. 4-6.

laisse entendre qu'Élie a accompli cet ordre. *Ps* 105-15 met en parallèle sémitique «messies» et «prophètes», et la mission prophétique de l'auteur d'*Is* 61:1 est décrite comme une onction par l'Esprit de Yahvé; texte que Jésus s'appliquera à lui-même en *Lc* 4: 18-21.

L'onction royale sera attribuée à Jésus par l'Église primitive: *Ac* 4:25-26 en citant *Ps* 2:1-2; *He* 1:9 en citant *Ps* 45:8; *Ac* 2:36 en lui attribuant les titres de «Seigneur et Messie» et *Ph* 2:11 le titre de «Seigneur». *Ac* 10:38 dit que Dieu a oint Jésus de l'Esprit Saint et de puissance après le baptême de Jean (v.37); ce qui semble être une référence à l'onction prophétique telle que décrite en *Is* 61:1. À l'époque inter-testamentaire, on découvre une tendance à réunir les trois médiations: Josèphe attribue à Jean Hyrcan les charges de domination sur le peuple, le souverain pontificat et le don de prophétie; les esséniens de Qumrân attendaient un prêtre, un prophète et un chef religieux; Philon voit en Moïse un prophète, prêtre et roi.

Hippolyte de Rome parle de rois, prêtres et prophètes¹³, lors de l'offrande de l'huile qui semble destinée à la guérison des malades. En parlant de l'huile utilisée lors de l'onction prébaptismale, la *Didascalie des Apôtres* ainsi qu'Éphrem évoqueront l'onction des prêtres et rois de l'A.T., tandis que Tertullien, parlant de l'onction post-baptismale, ne verra qu'une référence aux prêtres¹⁴. Le *Sacramentaire gélasien ancien* adoptera l'ordre: prêtres, rois, prophètes, mais en ajoutant martyrs dans la prière de consécration de l'huile des malades et du saint chrême, tandis que le Pontifical actuel revient à l'ordre: roi-prêtre-prophète dans la préface de la messe chrismale,

13. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique (Sources chrétiennes 111 bis; B. Botte, éd.; Paris: Cerf, 1984²)* 54-55.

14. Cf. R. CABIÉ, «L'Initiation chrétienne», *L'Église en prière. Introduction à la liturgie* (A.G. Martimort, éd.; Belgique: Desclée, 1984) III. 51, 63.

mais parle de prêtre-prophète-roi lors de l'onction post-baptismale¹⁵. Notre trilogie revient dans les prières de consécration de l'huile et dans les rites d'onction de l'Église orientale, mais alors l'ordre varie passablement d'un texte à l'autre: prêtre-prophète-roi chez les arméniens; prêtre-roi-prophète chez les maronites; roi-prophète-prêtre chez les syriens maronites et les coptes¹⁶.

Il est assez facile de comprendre pourquoi la trilogie vétérotestamentaire de roi-prêtre-prophète fut attribuée à Jésus, le Messie-l'Oint, mais on ne voit pas aussi facilement pourquoi cette trilogie fut aussi appliquée aux chrétiens par le biais de l'onction pré ou post-baptismale. En effet, selon B. Botte¹⁷, il n'est pas question d'onction avec de l'huile dans les rites d'initiation chez la *Didachè* ou Justin, et Irénée ne la mentionne qu'à propos des rites gnostiques. Ce n'est qu'à partir du III^e s. qu'elle apparaît en Afrique, en Syrie et à Rome¹⁸. Le Nouveau Testament témoigne de l'utilisation de l'huile en vue de la guérison (cf. *Mc* 6:13; *Jc* 5:14-15), mais jamais dans un contexte de consécration. À part le fait que les disciples reçurent à Antioche, pour la première fois, le nom de «chrétiens» (*Ac* 11:26; comp. *Ac* 26:28; *I P* 4:16), il semble qu'il faille compter sur l'influence de *2 Co* 1:21 et *I Jn* 2:20,27 — qui parlent de «oindre» et d'«onction» avec Dieu ou le Saint comme agent et référence à l'Esprit Saint comme réalisateur — dans l'adoption de l'huile comme signe sensible de la consécration qu'opère l'Esprit lors du baptême. Une fois que la notion d'onction-chrisma est tenue en compte, il est compréhensible qu'on songe aux «oints» de l'A.T., mais

15. L. SCHICK, *op. cit.*, 76-77; comp. Y. CONGAR, *art. cit.* 100.

16. L. SCHICK, *op. cit.*, 79-80.

17. B. BOTTE, «Le Symbolisme de l'huile et de l'onction», *Questions liturgiques* 62 (1981) 196-208.

18. *Idem.* 196.

toujours, en ce qui concerne les chrétiens, en relation avec *Le oint*, Jésus.

Avant de passer à ce que les Pères et les théologiens ont à dire sur notre trilogie, demandons-nous si elle a un rôle dans les rites d'ordination de l'Église primitive. À première vue, la réponse semble négative¹⁹. *La Tradition Apostolique*, 3,7,8, d'Hippolyte de Rome semble avoir joué un rôle prépondérant sur les rites d'ordination tant en Occident qu'en Orient. Or, on ne trouve pas la trilogie, comme telle, dans ces textes, ni dans les textes qui s'inspirent d'Hippolyte. Aux évêques et presbytres sont attribués les titres de pasteur-*sacerdos* et de prêtre-*sacerdos* avec l'accent sur pasteur en Orient et sur prêtre-*sacerdos* en Occident. Ce n'est qu'avec le *Sacramentaire de Vérone*, 121-122 que nous trouvons, dans la description de l'ordination presbytérale, l'énumération d'une triple tâche: présentation des offrandes, direction, enseignement. Il faut aussi reconnaître que, déjà chez Hippolyte et ses imitateurs, «les prières d'ordination d'un évêque énumèrent les qualités de docteur, prêtre, grand-prêtre, prince, pasteur; elles lui assignent les actes de *«iudicare, interpretari consecrari, ordinare, offerre, baptizare et confirmare ...c'est bien proche de notre trilogie»*²⁰.

Chez les Pères de l'Église, nous trouvons la trilogie christologique chez Eusèbe de Césarée et Pierre Chrysologue, tandis que Jean Chrysostome, Aphraate et le pélagien breton Faustinus utilisent la trilogie théologico-anthropologique pour décrire la dignité du chrétien²¹. À la liste de ceux qui utilisent la trilogie christologique ou du moins en donnent les préalables dans l'A.T., Y. Congar suggère d'ajouter: Hilaire, Jérôme et Augustin²². C'est

19. L. SCHICK, *op. cit.*, 80-86.

20. Y. CONGAR, *art. cit.*, 100; cf. J. H. CREHAN, «Priesthood, Kingship, and Prophecy», *Theological Studies* 42 (1981) 216-231.

21. L. SCHICK, *op. cit.*, 55-72.

22. Y. CONGAR, *art. cit.*, 99.

quand même peu pour l'ensemble de la patristique, mais il faut savoir que les Pères préfèrent d'écrire l'agir et l'être du Christ comme Roi et Prêtre²³. En parlant du Christ, Eusèbe dit qu'il est le Grand-prêtre de tous, le seul Roi de tout l'univers et le Chef des prophètes (*Histoire ecclésiastique*, I,3; PG 20, 72); ou encore: Roi, Prophète, Grand-prêtre (*Hist.* I,3; PG 20,76). Cette attribution à Jésus de la trilogie vétérotestamentaire se fonde sur l'explication que ces titres étaient liés à l'onction et que leurs détenteurs étaient des «messies» préfigurant le Messie. La même argumentation permettra à Eusèbe, dans la *Demonstratio evangelica* IV, 14 et VIII, prolog., d'attribuer à Jésus Christ les tâches d'enseignement, de direction et de sanctification; et les offices royal, sacerdotal et prophétique. Pierre Chrysologue, dans ses *Sermons* LIX et CXXVI, part aussi du fait que «christ» signifie «onction» pour attribuer à Jésus Christ les titres de Roi, Prophète et Prêtre puisque ceux-ci, dans l'A.T., recevaient l'onction en préfiguration du Christ. Les textes d'Hilaire, Jérôme et Augustin rappellent que rois, prêtres et prophètes étaient oints dans l'A.T.

La trilogie est appliquée aux chrétiens par Jean Chrysostome dans son *Homélie* sur 2 Co I: 21-22 (PG 61,411) où il dit que l'Esprit nous a oints et marqués pour faire de nous des prophètes, prêtres et rois comme l'ont été les oints de l'A.T. Cette triple dignité nous est accordée de telle façon que nous participons dans le Royaume du Roi, nous pouvons nous offrir nous-même en sacrifice vivant, saint et agréable (*Rm* 12:1), et nous est révélé ce que nul œil n'a vu (*I Co* 2:9). Dans son *De vita Christiana* (PL 50 385), Faustinus part du fait que le nom «chrétien» vient de «Christ» qui signifie «oint» pour conclure que dans le N.T. tout baptisé est oint prophète, prêtre et roi. D'après Aphraate, dans un *Sermon*

23. E.F.K. MÜLLER «Jesu christi dreifaches Amt», HAUCK: *Realenzyklopädie* VIII (1900) 733-741 (733); cité par L. SCHICK, *op. cit.*, p. 152, n. 4.

sur le Paradis (PO 2,2,7), de l'huile de l'olivier, le chrétien devient parfaitement prêtre, roi et prophète.

Nous notons immédiatement qu'aucun ordre fixe ne se trouve dans l'énumération de ces titres. Nous constatons également que la trilogie n'est utilisée que rarement chez les Pères que ce soit dans son sens christologique ou théologico-anthropologique. Il faut reconnaître, par ailleurs, qu'en commentant *I P*, *He* ou *Ap*, il arrive que les Pères traitent du sacerdoce et de la royauté des chrétiens. La grande absente dans la littérature patristique est la trilogie ministérielle bien que les Pères ne s'abstiennent pas de parler de l'être et de l'agir des ministres sous les images de pasteur, apôtre, prédicateur, le soin des âmes et aussi le sacerdoce; ce dernier surtout depuis le début du III^e s.²⁴

Selon L. Schick²⁵ la théologie du moyen âge n'a développé notre trilogie dans aucun de ses domaines; en effet, c'est à peine si elle la mentionne. En christologie, la grande scolastique utilise comme grille la double fonction du Christ: sacerdotale et royale. Dans ses écrits plus spirituels, il est vrai que nous retrouvons, parmi beaucoup d'autres, les éléments de notre trilogie pour expliquer la signification du titre «Christ»: sacerdoce — prophète/enseignant — roi/pasteur. Dans le domaine du ministère, la théologie se concentre de plus en plus sur son aspect sacerdotal, plaçant l'accent sur la fonction sacrale-cultuelle. En même temps on voit surgir la distinction entre la «*potestas*» et l'«*executio*» (GRATIEN

24. L. SCHICK, *op. cit.*, 68-70; On pourrait aussi consulter sur ce point: J.M.R. TILLARD. «La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien», *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 481-514; P.-M.G.Y. «Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien», *Études sur le sacrement de l'Ordre (Lex Orandi* 22; Paris: Cerf. 1957) 125-145; *Id.*, «La Théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres», *Rev.sc.ph.th.* 58 (1974) 599-617; B.-D. MARLIANGEAS. *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi — In persona Ecclesiae (Théologie Historique* 51; Paris: Beauchesne. 1978) 33-48; 49-60.

25. L. SCHICK, *op. cit.*, 89-90.

vers 1140), qui deviendra, vers le début du XIII^e s., la distinction entre la «*potestas ordinis*» et la «*potestas jurisdictionis*»²⁶. On sait aussi que c'est Thomas d'Aquin qui a concentré l'effet des caractères des trois sacrements inadmissibles — baptême, confirmation et ordre — sur la puissance spirituelle ordonnée au culte divin²⁷ et donc dans une participation dans le sacerdoce du Christ. Ce fait ne l'empêche pas d'attribuer à l'évêque, successeur des apôtres, les offices de gouvernement et d'enseignement dans l'Église²⁸. D'autre part, en parlant explicitement du caractère de la confirmation, Thomas d'Aquin dira que: «...le confirmé reçoit le pouvoir («*potestas*») de confesser la foi du Christ publiquement, et comme en vertu de sa charge («*quasi ex officio*»), tandis que «le baptisé reçoit le pouvoir spirituel («*potestas spiritualis*») de protester sa foi en recevant les autres sacrements». En effet, «tous les sacrements sont des protestations de la foi»²⁹. Il faudrait aussi prendre en considération ce que Thomas d'Aquin dit de la «foi qui discerne» chez tous les fidèles³⁰.

On comprend, alors, que Congar³¹ trouve que Schick n'a pas exploité suffisamment ce que le M.A. a à dire, sinon sur l'expression elle-même de la trilogie, du

26. P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung sur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils* (Trierer Theologische Studien 28; Trier: Paulinus-Verlag, 1973) 6-12.

27. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologie, III, q.63,a.2, c*; voir J GALOT, *La Nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (Museum Lessianum 52; Gembloux: Desclée de Brouwer, 1956) 173-190.

28. E. MÉNARD, *La Tradition. Révélation-Écriture-Église selon saint Thomas d'Aquin* (Studia 18; Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1964) 204-210.

29. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, III, q. 72, a. 5, ad2*.

30. T.R. POTVIN, «Les Exigences de l'*Intellectus fidei*», *Église et Théologie* 8 (1977) 369-442.

31. Y. CONGAR, *art. cit.*, 100-102.

moins sur ses éléments. Congar mentionne les traductions plastiques de la trilogie du genre de celle que l'on trouve dans un relief de la fin du XII^e s. de la clôture du chœur de Gustorf; l'influence de l'archevêque de Bulgarie, Théophylacte (fin du XI^e s.) qui, commentant 2 *Co* 1:21, écrit: «Celui qui nous a oints et marqués de son sceau, en disant que par le baptême, nous sommes oints comme prophètes, prêtres et rois» (*Expos. in ep. II ad Cor.*, c.1: PG 124, 812-813). Il y a aussi Alexandre de Halès et Gueric de Saint-Quentin, que mentionne Schick, qui mettent les trois qualités du chrétien en rapport avec les caractères sacramentels. Hervé de Bourg-Dieu explique le nom de «Christ» en utilisant la trilogie. Bonaventure connaît les trois fonctions du Christ même s'il ne les groupe pas ensemble. Albert le Grand, en référence à *Mt* 28:19-20, dit que le Christ a donné à l'Église, en la personne des apôtres, les pouvoirs d'enseigner, de célébrer les sacrements et d'ordonner la vie des fidèles (*IV Sent.*, d. 24 (BORNET 30,83); *Com in Mat* 28:18 (BORNET 21,230,232,233). Thomas d'Aquin connaît la trilogie christologique: prêtre — roi — prophète, qu'il utilise pour expliquer le nom de «Christ» ou pour décrire à grands traits la mission du Christ: *In Rom.* c.1, lect.1; *In Hebr.* c.1, lect.4; *In Matt. expos.*, c.1, lect.1; *In Decretalem «Firmiter»* (éd. Vivès 27, p. 424); *Comm.Ps* 44:5 (Parme XIV, p. 323); III, q.7, prol.; q.22,a.1, ad 3; qu. 31; a.2, sol; *IV Sent.*, d.7,q.2,a.1,ad 1. Les éléments de la trilogie ministérielle se trouvent en *In Matt. expos.*, c.28, et la trilogie théologico-antropologique en *In Hebr.* c.1, lect.4, où, en explicitant la signification de l'onction chrétienne, Thomas dit que les chrétiens sont rois et prêtres, en référence à *I P* 2 et *Ap* 5, et qu'ils ont reçu l'Esprit Saint qui est l'Esprit des prophètes, en référence à *Joël* 2. Il ajoute que les oints ont reçu une onction invisible. La trilogie n'a pas servi de structure de la christologie, de l'antropologie ou de l'ecclésiologie de Thomas d'Aquin, pas plus que de ses contemporains, mais les éléments de la trilogie se trouvent dans ses œuvres du début à la fin de sa carrière.

La trilogie est redécouverte au début du XVI^e s. Osiander, en 1530, et Bucer, en 1536, utilisent la trilogie christologique pour expliquer le contenu du nom de «Christ»³². Mais c'est Jean Calvin qui innove en faisant de la trilogie christologique la base de la structure de sa sotériologie dans son œuvre: *Institution chrétienne* II, c.15 qui est divisée en trois sections: La prophétie de Jésus Christ; la royauté de Jésus Christ; la sacrificature de Jésus-Christ. Calvin est donc le fondateur de la *Tria Munera Christi* qu'il exploite dans les éditions successives de son *Institution* de 1539 à 1559; on peut aussi consulter son Catéchisme, par. 34-36 et, pour le chrétien, par 40-45. Si Calvin parle des fonctions du Christ c'est pour montrer leur signification sotériologique en vue du salut des hommes qui sont appelés à participer à elles. On notera que Calvin, selon l'optique de la Réforme, traite en premier lieu de la prophétie du Christ, de son enseignement. Cette insistance sur l'enseignement/prédication qu'on retrouve chez les Réformateurs finira par influencer la théologie catholique au XIX^e siècle, au point qu'on ajoutera aux «*potestas ordinis et iurisdictionis*» la «*potestas magistris*». Mais à l'époque de la Réforme et du Concile de Trente, nous trouvons chez les théologiens catholiques une résurgence de l'explication classique du terme de «Christ». Ainsi, le *Catéchisme romain* de 1566, au c. VII, attribue à Jésus, en tant que Oint, la dignité et les offices de prophète/maître (*Ps* 44:8; *Is* 61:1), prêtre (*Ps* 109:4; *He* 5:6) et de roi (*Lc* I: 32-33; *I Co* 15:26). Congar note que la trilogie se trouve dans un texte préparatoire au décret sur le sacrement de l'Ordre avec l'énumération: roi, prophète et prêtre³³ et que beaucoup de théologiens, à l'époque de Trente, ont traité des trois dignités du Christ, l'Oint, soit en relation avec le Christ et les

32. L. SCHICK, *op. cit.*, 91-99; Y. CONGAR, *art. cit.*, 102-104.

33. *Concilium Tridentinum*. Éd. Gærresgesellschaft, VI, 486, 3-6; cité par Y. Congar, *art. cit.*, 104, n. 37.

chrétiens, le Christ, les offices dans l'Église et les chrétiens ou en relation aux chrétiens seuls³⁴.

Avec le début du XIX^e s., le développement dans l'utilisation de la trilogie atteint une nouvelle étape qui explique, peut-être, pourquoi Vatican II, quand il applique la trilogie aux ministres ordonnés (cf. *P.O.* 1; *Décret sur la formation des prêtres, Optatam totius* (28 octobre 1965) 1; la succession des numéros 25 à 26 de *L.G.* ainsi que des numéros 4 à 6 de *P.O.*) commence presque toujours par parler de l'office d'enseignant. En effet, les théologiens et les canonistes commencent à parler non d'une trilogie d'offices mais d'une trilogie de pouvoir qui s'applique proprement aux ministres ordonnés. Plus spécifiquement, on parle de «*magisterium*», «*ministerium*» et «*regimen*», de pouvoir de docteur, de prêtre et de pasteur: «*potestas magisterii/docendi, ministerii/ordinis, regiminis/iurisdictionis*». Il y a donc différence dans la terminologie, de lieu théologique et de source d'introduction qui n'est plus l'explication du mot «Christ», mais *Mt* 28:18-20. Nous ne sommes plus dans la ligne des Pères qui utilisaient la trilogie pour expliquer le nom «Christ», ni dans la ligne de Calvin qui l'utilisait pour élaborer sa sotériologie. Nous avons affaire à une trilogie du ministère, une trilogie ecclésiologique, non des offices mais des pouvoirs³⁵. Trois influences ont pu jouer dans cette évolution: la théologie protestante avec son insistance sur la prédication et l'enseignement; les catéchisme qui distribuent les aspects de l'unité de l'Église ou de la communion en ce qu'on a parfois appelé le «*vinculum symbolicum*», «*vinculum liturgicum*» et «*vinculum sociale ou hierarchicum*»; le développement au XVIII^e s. de la

34. *Idem*, 104, n. 38 où est cité: P DABIN, *Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne (Museum Lessianum. Section théologique* 48; Bruxelles et Paris, 1950.

35. L. SCHICK, *op. cit.*, 103-118; Y. CONGAR, *art. cit.*, 104-105; J. FUCHS, «Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie», *Rev.sc.ph.th.* 53 (1968) 185-211.

théologie pastorale comme discipline universitaire originale prônant la division en trois fonctions³⁶.

Selon J. Fuchs³⁷, ce n'est pas seulement l'insistance des Réformateurs sur la prédication qui a joué un rôle dans ce développement, mais aussi la position protestante, lors de l'*Aufklärung*, qui voyait dans l'Église le lieu de la réalisation du Royaume de Dieu surtout dans le domaine de l'éthique; d'où l'importance accrue de la tâche de l'enseignement. Du côté catholique, les théologiens et les canonistes intégraient la tâche de l'enseignement dans la doctrine du double pouvoir dans l'Église, pouvoir d'ordre et de juridiction qui était devenue classique depuis le XIII^e s., mais avait ses origines déjà au VIII^e s. avec l'ordination de presbytres sans charges pastorales et l'exercice, un peu plus tard, de la juridiction par des personnes non ordonnées. Avec le XIX^e s., «ce furent F. Walter et G. Phillips qui, non seulement présentèrent les premiers une trilogie des pouvoirs, mais aussi la défendirent contre la division traditionnelle. Ainsi commença avec ces deux canonistes laïcs la controverse sur la division des pouvoirs dans l'Église»³⁸. Il faut dire que Georg Phillips, au début de sa carrière comme catholique, s'inspirait de la théologie du Corps du Christ telle que développée par Möhler, et voyait le triple office du Christ partagé par tous les membres de l'Église, mais en ordre descendant à partir du Christ, Tête invisible, et le pape, tête visible, de l'Église. En 1859-1862, il publie son œuvre canonique où il laisse tomber la notion du Corps du Christ en faveur de celle du Règne du Christ, et reprend la notion de l'Église, société parfaite, qui était si prédominante à la fin du XVIII^e s. Il reprend aussi, dans la ligne de Walter, la notion du Triple Pouvoir, *Magisterium-Ministerium-Regimen*, qui se plie mieux

36. Y. CONGAR, *loc. cit.*

37. J. FUCHS, *art. cit.*

38. J. FUCHS, *art. cit.*, 210.

au développement de la théorie de la toute puissance de la hiérarchie que ne le fait la notion du Triple Office dans une ecclésiologie fondée sur la notion du Corps du Christ³⁹.

Ce n'est que dans les deux schémas sur l'Église, lors de Vatican I, préparés par Clemens Schrader et G. Kleutgen — le premier a été discuté par les pères mais renvoyé puisque trop romantique et imprécis; le second n'a pas été voté — que nous trouvons dans un document quasi officiel la mention de notre trilogie: dans le premier schéma, il s'agit du triple office et dans la deuxième du triple pouvoir⁴⁰. Le Schéma I, iv parle de l'Église en tant que société visible dans laquelle se trouve un magistère, un ministère et une régence visible. Le chapitre viii traite de la structure essentielle de l'Église et du don à l'Église des offices de *magisterium*, *ministerium* et *regimen*. Le chapitre x met la trilogie en relation avec la plénitude des pouvoirs — ordre et juridiction —, qui sont le propre des clercs, en vue de la sanctification, de l'enseignement et du gouvernement. L'Église est conçue comme une société parfaite, mais inégale. Le Schéma II, travaillé par G. Kleutgen, considère l'Église visible comme société parfaite, le Règne du Christ qui conduit les hommes au salut par le moyen de la hiérarchie qui est vue comme composée de prêtres, pasteurs et évêques (chap. i-ii), ou de *Sacerdotes*, *Iudices*, *Doctores* et *Rectores* (chap. iii). Il n'est question que de pouvoirs et non d'offices, et seule la hiérarchie bénéficie de ces pouvoirs.

39. L. SCHICK, *op. cit.*, 109-118; pour le XIX^e s., voir: Y. CONGAR, «L'Ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle (Unam sanctam 34)*; Paris: Cerf, 1960) 76-114. Pour la notion de la «*Societas perfecta*», voir: Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II (Théologie Historique 71)*; Paris: Beauchesne 1984) 7-32 et les auteurs qu'il cite.

40. L. SCHICK, *op. cit.*, 119-124. On peut trouver le Schéma II dans: G. Alberigo et F. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica* (Bologne: Instituto per le Scienze Religiose, 1975) 349-355; Schéma I se trouve en *Mansi* 51, 539-553.

Léon XIII, dans *Satis cognitum* (AAS 27,708-739), utilise la trilogie dans la ligne des schémas de Vatican I, et ne traite que du triple pouvoir réservé à la hiérarchie, et cela dans une ecclésiologie de la «*Societas perfecta*». L. Schick ne le mentionne pas explicitement, mais il faudrait au moins évoquer ici la contribution de John Henry Cardinal Newman qui s'inspire de la notion du triple office du Christ quand il traite du rôle des membres du Corps du Christ ainsi que de leurs ministres dans l'être et la mission de l'Église⁴¹. Selon Schick⁴², Pie XII inaugura une nouvelle période dans l'ecclésiologie avec l'utilisation qu'il fait de la notion de Corps du Christ, et la mise en veilleuse de la notion de la *Societas perfecta*. Il en découle une autre conception de la mission de l'Église et du ministère dans l'Église. Pie XII utilisa la trilogie dans *Mystici Corporis Christi*, 29 juin 1943 et *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, ainsi que dans trois discours (AAS 37-38 (1945-1946) 256-262 (259); AAS 46 (1954) 313-317 (314); AAS (1957, 845-849 (846)). Dans *Mystici Corporis Christi*, Pie XII conçoit l'Église analogiquement par rapport au corps terrestre du Christ et comme sa continuation. Or, le Christ est Prophète, Roi et Prêtre. Toute l'Église poursuit l'œuvre du Christ. Par ailleurs, le triple pouvoir est réservé aux membres ordonnés qui sont dits docteurs, rois, prêtres. Comme il a été envoyé par le Père, le Christ envoya les apôtres comme docteurs, rois et prêtres-sacerdotes. Ce ministère comporte un vrai pouvoir qui exige l'obéissance et la soumission des autres membres du Corps du Christ. La collaboration des autres membres dans la mission des personnes ordonnées n'est pas décrite selon la notion de la trilogie. Nous retrouvons la

41. Cf. H.F. DAVIS, «Le rôle de l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Église chez Newman», *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Unam sanctam 34; Paris: Cerf, 1960) 329-349; J.H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (New York: Sheed & Ward, 1961) avec introduction par J. COULSON, 1-49; traduction française: *Pensées sur l'Église* (Unam sanctam 30; Paris: Cerf, 1956) 405-438.

42. L. SCHICK, *op. cit.*, 125-219.

même ecclésiologie dans *Mediator Dei* qui parle en général de la trilogie en fonction de tous les membres du Corps du Christ, mais ne l'utilise expressément qu'en fonction du ministère ordonné dans le sens du triple pouvoir qui a été donné à l'Église en vue de l'accomplissement de sa mission dans le monde. Même optique dans les trois discours. On peut donc conclure que Pie XII met l'accent sur l'envoi de toute l'Église, Corps du Christ, mais qu'il réserve la trilogie — entendons la *Tres-potestates* — aux ministres ordonnés. Il admet que les autres membres de l'Église peuvent participer à ce triple pouvoir en tant que mandatés par la hiérarchie, v.g. le cas de l'Action catholique. À l'époque du pontificat de Pie XII, plusieurs auteurs, dont Yves Congar, élaboraient une théologie de la participation des membres du peuple de Dieu dans le triple office du Christ, mais une vraie solution à cette question semble nous échapper jusqu'à ce jour⁴³.

2. L'enseignement de Vatican II.

Avec Vatican II, l'utilisation de la trilogie atteint un nouveau palier, et cela à l'intérieur d'une ecclésiologie qui est consciemment basée sur la conviction que l'Église est un «mystère», ou, plus précisément, que le plan de salut (sens biblique de «mystère») du Père, révélé par le Christ et réalisé par l'Esprit Saint devient visible et se manifeste au monde dans et par l'Église qui est alors reconnue comme sacrement (cf. *L.G.* 1; 9,4; 48,2; *G.S.* 42,3; 45,1; comp. *G.S.* 21,5; 43,6)⁴⁴. Après son premier chapitre sur «Le mystère de l'Église», *Lumen Gentium* aborde le sujet du «peuple de Dieu», et ce n'est qu'après

43. L. SCHICK, *op. cit.*, 174-175 donne une brève liste de tels auteurs. Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc (Unam sanctam 23)*; Paris: Cerf, 1954; 3^e édition augmentée: 1964.

44. Cf. L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizon der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1972).

ce chapitre qu'il est question, au chapitre III, de «La Constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat».

C'est à l'intérieur du chapitre II sur le Peuple de Dieu, que nous trouvons la première utilisation de notre trilogie, une trilogie christologique:

À faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (Cf. *Jn* 11:52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf. *He* 1:2), pour être à l'égard de tous MAÎTRE, ROI, et PRÊTRE-SACERDOS, la Tête du nouveau peuple des fils de Dieu étendu à l'univers. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, Seigneur et principe de vie, qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. *Ac* 2: 42 grec). (*L.G.* 13,1).

Dans ce texte, nous constatons que le rôle du Christ, dans le mystère-plan de salut du Père, est décrit avec l'aide de la trilogie christologique. Il est aussi important de noter que le rôle de l'Esprit est aussi mis en relief.

Auparavant, dans ce chapitre II sur le Peuple de Dieu, il a déjà été question de la participation des baptisés dans la fonction sacerdotale (*L.G.* 10 et 11) et prophétique (*L.G.* 12) du Christ. Si Vatican II, à cet endroit, ne parle pas explicitement de la fonction royale, c'est, peut-être, qu'il l'inclut sous la fonction sacerdotale comme *1 P* 2:9 qui parle d'un sacerdoce royal. En tout cas, il s'agit d'une participation aux fonctions du Christ, comme l'indique clairement le texte; participation qui découle du baptême-confirmation:

Le Christ Seigneur, grand prêtre («*Pontifex*») pris d'entre les hommes (cf. *He* 5:1-5) a fait du peuple nouveau un

royaume, des prêtres («*sacerdotes*») pour son Dieu et Père (cf. *Ap* I:6; 5:9-10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière (cf. *I P* 2:4-10). (*L.G.* 10,1).

Cette participation au sacerdoce du Christ est commune à tout baptisé-confirmé puisque enracinée dans les sacrements d'initiation (les deux premiers en tout cas). *L.G.* 10,2 affirme qu'entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique il existe une différence essentielle et non seulement de degré bien que les deux participent de l'unique sacerdoce du Christ, et qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre. Cette différence «essentielle» ne vient certainement pas de leur source commune, le sacerdoce du Christ, ni de leur ordonnance l'un à l'autre. Pour l'illustrer, notre texte fait déjà appel à la triple fonction du Christ, à la notion de la «*sacra potestas*» et à celle d'agir «*in persona Christi*»:

Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré (*potestate sacra*) pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ (*in persona Christi*), le sacrifice et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier. (*L.G.* 10,2)

Nous ne pouvons pas poursuivre cette discussion ici. Limitons-nous à citer Congar⁴⁵.

Vatican II dit plusieurs fois que la participation des ministres ordonnés aux «*munera Christi*» est une participation au Christ-chef, «*caput*». Ces énoncés, qui se rattachent à Pie XII, ont été souvent critiqués. Schick en donne (*Das Dreifache Amt...*, 136, 179 n. 46) une explica-

45. Y. CONGAR, *art. cit.*, 106; on peut aussi consulter: A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament (Parole de Dieu)*; Paris: Éditions du Seuil, 1980) 344-348; H. LEGRAND, «La Réalisation de l'Église en un lieu», *Initiation à la pratique de la théologie* (Paris: Cerf, 1983) III/2, 143-345 (219-225).

tion que nous estimons importante. Il s'agit d'une représentation active, sur terre, du Seigneur *glorifié*: c'est l'idée traditionnelle de «sacrement», traduction terrestre active de la réalité céleste qui se représente et qui agit en elle.

Le sacerdoce royal des fidèles est décrit en *L.G.* 10,2; 11; 34. En *L.G.* 34,2, il est encore question de la consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit-Saint. *L.G.* 11 est plus explicite:

Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus. Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les *délègue* pour le culte religieux chrétien; devenus fils de Dieu par une régénération, ils sont *tenus* de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu (cf. S. THOMAS, III, q.63,a.2). Par le sacrement de confirmation, leur lien avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit-Saint et *obligés* ainsi plus strictement tout à la fois à répandre et à défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ. Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. Il s'ensuit que, restaurés par le Corps du Christ au cours de la sainte liturgie eucharistique, ils manifestent, sous une forme concrète, l'unité du peuple de Dieu que ce très grand sacrement signifie en perfection et réalise admirablement. (*L.G.* 11,1).

L.G. 11 poursuit en décrivant la participation des fidèles dans les autres sacrements. On est un peu surpris qu'à l'occasion du sacrement de mariage le texte ne rappelle pas la position de l'Église latine reconnue depuis le XI^e s. que les époux sont, à proprement parler, les ministres de ce sacrement. On tait aussi le rôle que des fidèles non ordonnés ont pu jouer dans la célébration des sacrements du baptême, de la pénitence et de l'onction des

malades⁴⁶. Il n'est pas explicitement question, non plus, du «ministère» que les parents sont appelés à exercer vis-à-vis de leurs enfants, et que Jean-Paul II reprend à la suite de Thomas d'Aquin⁴⁷. Ce ministère est plus que sacerdotal dans l'esprit de Jean-Paul II qui consacre une section sur la famille chrétienne, communauté qui croit et qui évangélise (nos. 51-54), communauté en dialogue avec Dieu (nos. 55-62) et une autre section sur la famille chrétienne, communauté au service de l'homme (nos. 63-64). Par ailleurs, il est question, en *L.G.* 34,2, que les laïcs «consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu dans la sainteté de leur vie un culte d'adoration». Cela ne peut pas impliquer une méconnaissance des valeurs propres des réalités de ce monde si fortement reconnues et encouragées par *G.S.* 36,2; *Décret sur l'apostolat des laïcs, Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965) 7,2⁴⁸.

Quant à la participation dans la fonction prophétique du Christ, *L.G.* 12 se prononce sur le rôle du sens de la foi dans l'Église ainsi que sur les dons de l'Esprit Saint en vue de la profession de la foi, l'espérance et l'amour devant le monde. *L.G.* 35 reprendra ces éléments, tandis que *D.V.* 8,2 mettra en lumière le rôle des croyants dans l'approfondissement de la tradition apostolique. «Prophétie», dans ce contexte, signifie presque tous les dons de l'Esprit à l'Église: témoignage, charisme, connaissance de la vérité tout entière. Les textes bibliques que Vatican II utilise pour illustrer ses affirmations sont, dans l'ensemble, très bien choisis: en *L.G.* 12, nous trouvons *He* 13:15; *I Jn* 2:20,27 au sujet du sens de la foi; *I Co* 12:7,11 au sujet des dons de l'Esprit; *L.G.* 35 réfère à *Ac* 2:17-18; *Ap* 19: 10; *Ep* 5:16; *Col* 4:5 au sujet du sens de la

46. H. LEGRAND, *art. cit.*, 222-223.

47. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Familiaris Consortio* (21 novembre 1981) 38; Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* IV, 58.

48. M.-D. CHENU, «Les Laïcs et la 'consecratio mundi'», *L'Église de Vatican II (Unam sanctam 51c)*; Paris: Cerf. 1966) III 1035-1053.

foi et du témoignage. Il est vrai que nous aurions aimé voir citer, pour le sens de la foi, les cinq promesses johanniques qui sont adressées à tous les disciples⁴⁹. Il est aussi regrettable que *L.G.* 12,2 et *A.A.* 3,4 réserve, de façon particulière, le discernement des dons de l'Esprit à ceux qui président dans l'Église en s'appuyant sur *I Th* 5:12,19,21 — texte qui n'est pas clair —, sans parler du don de discernement (*I Co* 12:10) et du besoin de discernement qui incombe à tous (*I Jn* 4: 1-3)⁵⁰.

D'autre part, il faut reconnaître que *L.G.* 12,1 et *A.A.* 3,4 soulignent que ces dons de l'Esprit sont en vue du bien commun, la construction du Corps du Christ (*I Co* 12:7,11; *Ep* 4:16; *I P* 4:10). De plus, ces dons sont perçus comme des «grâces spéciales qui rendent *apte et disponible* pour assumer les diverses *charges et offices* (*varia opera vel officia*) utiles au renouvellement et au développement de l'Église...» (*L.G.* 12,2). Selon *A.A.* 3,4, «De la réception de ces charismes, même les plus simples, résulte pour chacun des croyants le *droit* et le *devoir* (*ius et officium*) d'exercer ces dons dans l'Église et dans le monde, pour le bien des hommes et l'édification de l'Église, dans la liberté du Saint Esprit (*in libertate Spiritus Sancti*) qui 'souffle où il veut' (*Jn* 3:8), de même qu'en communion avec ses frères dans le Christ et très particulièrement avec ses pasteurs». *P.O.* 9,2 exhorte les presbytres à reconnaître et à promouvoir la dignité et le rôle des laïcs dans la mission de l'Église, à respecter la juste liberté à laquelle tous ont droit dans la cité terrestre, mais ce texte cite *I Jn* 4:1 uniquement en fonction des presbytres. Nous trouvons la même exhortation adressée aux pasteurs en *L.G.* 37,3, avec la même réserve au sujet du

49. R. E. BROWN, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 49A; Garden City, N.Y., 1970) 1142; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to John* (New York: Crossroad, 1982) III. 150sv; 206-209 sur la triple représentativité du terme «disciple» que le IV^e évangile utilise 78 fois.

50. JEAN-PAUL II dans *Familiaris consortio*, 5: 63, nous semble plus proche de la donnée néotestamentaire dans ce cas.

discernement, mais en ajoutant que les pasteurs peuvent remettre des charges (*officia*) aux laïcs tout en leur laissant la liberté et une marge d'action. En effet, *L.G.* 33,3 affirme que les laïcs «ont en eux la capacité (*aptitudinem gaudent*) à être appelés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel (*munera ecclesiastica, exercenda*). Malheureusement, selon G. Thils⁵¹: «les rédacteurs du nouveau Code n'ont donc pas créé de nouvelles catégories permettant de traduire les données dogmatiques conciliaires en une langue 'canoniste' pleinement adéquate».

Il est vrai que Vatican II ne parle qu'une seule fois du «pouvoir» (*potestas*) des disciples du Christ, et cela à l'occasion de *L.G.* 36,1 qui traite de la participation des laïcs à l'office royal du Christ: «Ce pouvoir (du Christ sur toutes choses, *Ph* 2:8-9; *I Co* 15:27-28), il l'a communiqué à ses disciples pour qu'ils soient eux aussi établis dans la liberté royale...» Le sort des diacres n'est pas meilleur puisqu'on ne parle de leur participation au pouvoir de l'évêque qu'une seule fois dans le *Décret sur la charge pastorale des évêques, Christus Dominus* (28 octobre 1965) 15,1. C'est peu si on considère que Vatican II utilise 89 fois «*potestas*» (plus 11 fois dans la *Nota explicativa praevia* attachée à *L.G.*) dans ses documents: 45 fois pour le pouvoir de Dieu et de son peuple; 38 fois pour le pouvoir humain sur le monde, l'un sur l'autre, pouvoir(s) civil(s) — 36 fois pour ce dernier; et 6 fois pour les puissances mauvaises⁵². Vatican II parle du pouvoir de Dieu en *L.G.* 51,2 et *A.G.* 9,2; celui du Christ en *G.S.* 38,1 (*Ac* 2:36; *Mt* 28:18); *L.G.* 24,1; *A.G.* 5,1 (*Mt* 28:18); celui de Pierre, les apôtres, le pape, les évêques et les presbytres dans 38 textes, et chaque fois au singulier sauf en *C.D.*

51. G. THILS. *Les Laïcs dans le nouveau Code du Droit Canonique et au III^e concile de Vatican* (*Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* 10; Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie, 1983) 60-61.

52. P. KRÄMER, *op. cit.*, 18-22.

26,3. Il s'agit d'un pouvoir sacré ou spirituel, d'une participation spéciale à la *Potestas Christi* en vue d'un service de tout le Peuple de Dieu (cf. *L.G.* 18,1; 19; *C.D.* 2,2). On n'utilise pas la distinction entre la *potestas ordinis* et la *potestas jurisdictionis* pour éviter le juridisme, mais aussi pour montrer que le pouvoir des évêques et des presbytres (diacres) doit être conçu comme un tout avant d'aborder la question de sa participation. D'autre part, le schéma du triple office paraît comme le domaine objectif dans lequel s'exerce la *sacra potestas* (cf. *L.G.* 19; *C.D.* 2,2; *A.A.* 2; *L.G.* 28,10,2; ainsi que l'agencement des nos 25-27 de *L.G.* et 4-6 de *P.O.*)⁵³. Dans toute cette question, qui ne nous concerne pas directement, nous croyons, avec Congar⁵⁴ qu'elle mérite d'être repensée à la lumière d'une ecclésiologie de communion, d'une Église — Peuple de Dieu qui englobe une anthropologie chrétienne. De plus, on peut se demander si la notion de «*potestas*» (autorité *sur* une matière donnée) peut s'appliquer dans les domaines du magistère et de l'ordre. Ne faudrait-il pas parler plutôt de «puissance», de «compétence» ou de «fonctions»? Nous parlerions alors de trois compétences ou fonctions (*potentiae*) et d'un pouvoir (*potestas*), celui qui s'exerce dans le domaine du gouvernement. «Ce que nous appelons compétence (*potentiae*) ou fonctions (*munera*) découle de la mission, une mission étant une tâche accompagnée des moyens nécessaires à son accomplissement. Or la mission confiée à l'Église par le Christ en dépendance et en continuité de la sienne comporte trois fonctions spécifiques. Il est impossible de faire de la fonction d'enseignement une partie intégrante de la juridiction...⁵⁵, car il s'agit de deux formalités différentes: commander et annoncer une vérité; l'enseignement s'adresse au monde entier et non seulement aux

53. *Idem.* 20-28.

54. Y. CONGAR, *art. cit.*, 106-112.

55. *Idem.* 109.

baptisés; le contraire du gouvernement est le schisme et non l'hérésie; une telle intégration attribuera à l'Église une autorité qu'elle ne possède pas: commander la foi; et elle laisserait de côté une dimension importante de la théologie du laïc, c'est-à-dire la participation des laïcs dans la mission de l'Église⁵⁶.

S'il est vrai que le chapitre II de *L.G.* ne traite pas explicitement de la participation du peuple de Dieu dans la royauté du Christ, *L.G.* 13,2, qui utilise la trilogie christologique, dit bien que le royaume du Christ prend corps dans l'Église ou peuple de Dieu qui invite tout peuple, avec sa propre culture, à en devenir membre. Il s'agit donc d'une royauté «catholique» et respectueuse des valeurs et des différences chez les autres incluant une invitation au partage et à l'échange.

Tournons maintenant notre attention sur ce que Vatican II a à dire spécifiquement de la place et du rôle des laïcs dans l'Église et dans le monde à la lumière de notre trilogie. *L.G.* 30 affirme: «Si, en effet, tout ce qui a été dit du peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs, religieux et clercs, cependant aux laïcs, hommes et femmes, en raison de leur condition et de leur mission, reviennent en particulier un certain nombre de choses dont les circonstances spéciales à notre temps obligent d'étudier de plus près les fondements». Cette affirmation ouvre le chapitre IV de *L.G.* en le mettant en étroite relation avec le chapitre II sur le peuple de Dieu. Les laïcs sont donc membres, à titre égal, du peuple de Dieu, comme il sera réaffirmé en *L.G.* 32. *L.G.* 31 utilisera la trilogie anthropologique pour illustrer cette égalité fondamentale dans l'être et l'agir du fidèle laïc:

Sous le nom de laïcs, on entend ici l'ensemble des chrétiens (*christifideles*) qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné dans l'Église, c'est-

56. *Idem.* 109-110. Pour une position un peu différente, cf. F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church* (Ramsey: Paulist Press, 1983) 33-34; 161-166.

à-dire ceux qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien (*L.G.* 31,1).

On note le rôle attribué au baptême dans ce texte: incorporation au Christ, intégration dans le peuple de Dieu, donnant part à la triple fonction du Christ et, par conséquent à la mission de l'Église, à la suite du Christ, dans l'Église et dans le monde. Le fondement sacramental est le baptême. La mission est celle de tout le peuple chrétien, l'Église qui, de sa nature, «durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père» (*A.G.* 2). D'après ce premier paragraphe de *L.G.* 31, cette mission englobe l'Église et le monde. La seule restriction qui se trouve dans le texte cité est que les laïcs exercent cette mission «pour leur part» (*pro parte sua*), ce qui, sans doute, réfère à ce qui distingue les laïcs des membres ordonnés ou religieux. Pourtant, les religieux peuvent être laïcs ou clercs (*L.G.* 43,2; *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, Perfectae caritatis* (28 octobre 1965) 11,1; *Code de Droit canonique* (1983 207,2)⁵⁷.

L.G. 31,2 nous dit ce que Vatican II voit comme le propre et le particulier du laïc⁵⁸:

Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs. En effet, même si parfois ils peuvent se trouver

57. Sur la distinction entre «clercs» et «laïcs», cf. I. DE LA POTTERIE, «L'Origine et le sens primitif du mot 'laïc'», *La Vie selon l'Esprit, Condition du chrétien (Unam sanctam 55)*; Paris: Cerf, 1965) 15-29; A. CHARRON, «Laïc et clerc: des catégories à dépasser, voire à supprimer» *Relations clercs-laïcs. Analyse d'une crise (Cahiers d'études pastorales 1)*; Montréal: Fides, 1985) 147-195.

58. Cf. E. SCHILLEBEECKX, «La Définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II», *L'Église de Vatican II (Unam Sanctam 51c)*; Paris: Cerf, 1966) III 1013-1033.

engagés dans les choses du siècle, même en exerçant une profession séculière, les membres de l'ordre sacré restent, en raison de leur vocation particulièrement, principalement et expressément ordonnés au ministère sacré; les religieux, de leur côté, en vertu de leur état, attestent d'une manière éclatante et exceptionnelle que le monde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu en dehors de l'esprit des Béatitudes. La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges (*suum proprium munus exercendo*) sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage (*testimonium*) de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. C'est à eux qu'il revient, d'une manière particulière, d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles auxquelles ils sont étroitement unis, de telle sorte qu'elles se fassent et prospèrent constamment selon le Christ et soient à la louange du Créateur et Rédempteur. (L.G. 31,2).

C'est bien la mission de toute l'Église que les laïcs sont appelés à exercer d'une façon propre et particulière puisque nous lisons en G.S. 40,2: «...l'Église fait ainsi route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde; elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu». À l'intérieur de cette mission propre à toute l'Église, G.S.43,2 reconnaît qu'«aux laïcs reviennent en propre, quoique non exclusivement, les professions et les activités séculières» (comp. A.A. 1; 2; 29,1; Paul VI, *Exhortation apostolique sur l'évangélisation, Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), 70). C'est une tâche ecclésiale de toute première importance qui est ainsi confiée de façon propre et parti-

culière aux laïcs, un véritable apostolat, comme l'affirme *A.A.* 2,1:

L'Église est faite pour étendre le règne du Christ à toute la terre, pour la gloire de Dieu le Père; elle fait ainsi participer tous les hommes à la rédemption et au salut; par eux elle ordonne en vérité le monde entier au Christ. On appelle apostolat toute activité du Corps mystique qui tend vers ce but: l'Église l'exerce par tous ses membres, toutefois de diverses manières. En effet, la vocation chrétienne est aussi par nature vocation à l'apostolat...

L'aspect «séculier» de la vocation des laïcs est également exercice de la vocation propre de toute l'Église, comme le manifeste clairement toute la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*⁵⁹.

Ce n'est pas par condescendance que Vatican II reconnaît et encourage la vocation propre des laïcs dans l'Église et dans le monde; c'est plutôt à cause d'une meilleure compréhension de la nature même de l'Église comme en fait foi *L.G.* 30,1:

...Les pasteurs sacrés savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière. Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les ministères et les grâces propres (*ministraciones et charismata*) à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune (*L.G.* 30,1, qui poursuit en citant ce texte clé qu'est *Ep* 4:15-16).

De plus, les pasteurs admettent qu'ils n'ont pas les solutions à tous les problèmes. L'Église compte sur la compétence et l'expérience des laïcs (cf. *G.S.* 43,2; *A.A.*

59. Voir sur ce sujet: G. MARTELET. «L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception». *L'Église de Vatican II (Unam Sanctam 51b)*; Paris: Cerf, 1966) II 517-539.

31b) ainsi que sur l'apport du monde (G.S. 33,2; 44). Il est souvent question, dans les textes de Vatican II, du discernement des signes des temps, même si parfois on évite l'expression comme telle: G.S. 4,1; 11,1; 34,3; 42,3; 44,2; 52,3; P.O. 6; 9; S.C. 43; A.A. 1; 14; U.R. 4; D.H. 15. Or, en G.S. 11,1, cette tâche revient au peuple de Dieu; en G.S. 34,3, aux chrétiens; en G.S. 42,3, à l'Église; en G.S. 42,2 au peuple de Dieu et notamment aux pasteurs et aux théologiens; en G.S. 42,3, aux chrétiens; P.O. 6,2, aux chrétiens aidés des presbytres; en P.O. 9,2, aux presbytres avec les laïcs⁶⁰. Tous les fidèles du Christ ont donc à regarder les événements historiques, dans l'Église comme dans le monde, comme de possibles lieux théologiques, et à discerner dans l'Esprit et selon l'Évangile leur signification de salut ou de non salut. La compétence ainsi que l'ouverture à l'Esprit jouent un grand rôle dans ce domaine. Il me semble que ce que nous venons de voir complète heureusement ce que nous avons vu en commentant L.G. 12 au sujet de l'exercice du «discernement» dans l'Église. On pourrait aussi évoquer cette singulière unité d'esprit (*conspiratio*) qui doit exister entre pasteurs et fidèles dans le maintien, la pratique et la confession de la foi transmise (D.V. 10,1).

Après ce que nous venons de voir, nous ne sommes pas surpris d'entendre:

L'apostolat des laïcs est une participation à la mission salutaire elle-même de l'Église: à cet apostolat, tous sont députés (*deputantur*) par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation. Les sacrements, surtout la sainte Eucharistie, communiquent et entretiennent cette charité envers Dieu et les hommes, qui est l'âme de tout l'apostolat... (L.G. 33,2)

Les laïcs tiennent de leur union même avec le Christ-Tête le devoir et le droit (*officium et ius*) d'être apôtres. In-

60. Cf. M.-D. CHENU, «Les Signes des temps», *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes (Unam Sanctam 65b; Paris: Cerf, 1967) II 205-225; O. DE DINECHIN, Présente Église. Gaudium et Spes 20 ans après (Église et Société, Paris: Centurion, 1985) 70-86.*

sérés qu'ils sont par le baptême dans le Corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance (*virtute*) du Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui les députe (*deputantur*) à l'apostolat. S'ils sont consacrés sacerdoce royal et nation sainte (cf. I P 2:4-10), c'est pour faire de toutes leurs actions des offrandes spirituelles, et pour rendre témoignage au Christ sur toute la terre. Les sacrements et surtout la sainte Eucharistie leur communiquent et nourrissent en eux cette charité qui est comme l'âme de tout apostolat. (A.A.3,1).

Le rôle du baptême-confirmation et même de l'eucharistie ressort dans ces textes comme fondement de l'apostolat des laïcs. On comprend que *L.G.* 33,3, dit qu'ils peuvent être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat hiérarchique (on donne en exemple *Ph* 4:3; *Rm* 16:3s), et qu'ils ont en eux une *aptitude* à être appelés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel. Le fondement de cette «aptitude» ne peut être, d'après le texte, que le baptême-confirmation. Quant aux textes scripturaires, cités ici (*Ph* 4:3; *Rm* 16:1-16), en *A.A.* 1,1 (qui ajoute *Ac* 11:19-21; 18:26), *A.A.* 10,1 (qui ajoute I *Co* 16:17-18), *A.G.* 4, pour parler des «collaborateurs» des apôtres, il est loin d'être certain qu'il s'agisse toujours de «laïcs» puisqu'il est souvent question de «l'église qui se rassemble» dans leurs maisons, ou de fondateurs d'églises, ou encore de «diacre»⁶¹.

Comme nous l'avons déjà mentionné plusieurs fois, *L.G.* 34,35,36 s'attarde quelque peu sur la participation des laïcs aux fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ. En *L.G.* 34,2, la participation à l'office sacerdotal du Christ est attribuée à une union intime dans la vie et la mission du Christ, ce qui est expliqué comme suit: «C'est pourquoi les laïcs reçoivent, en vertu de leur

61. Cf. E. E. ELLIS, «Paul and his Co-Workers», *New Testament Studies* 17 (1971) 437-452; H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (*Stuttgarter Bibelstudien* 103; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981) 21-68.

consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit-Saint, la vocation admirable et les moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux des fruits toujours plus abondants.

En ce qui concerne la participation à la fonction prophétique, *L.G.* 35,1 dit simplement que le Christ, grand prophète, «accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de la gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de la foi (*sensus fidei*) et de la grâce de la parole (cf. *Ac* 2:17-18; *Ap* 19:10), afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Évangile». Le par. 2 ajoutera que ce témoignage se fait par la vie et par la parole. Le témoignage s'exerce d'une façon particulière dans le mariage qui est lui-même un sacrement (par. 3). À part le témoignage dans le temporel, «certains d'entre-eux, suivant leurs moyens, apportent un concours de suppléance pour certains offices sacrés (*officia sacra*), quand manquent les ministres sacrés, ou quand ceux-ci sont réduits à l'impuissance par un régime de persécutions; d'autres, plus nombreux, se dépensent de toutes leurs forces dans l'action apostolique...» (par. 4).

La participation à la fonction royale du Christ (*L.G.* 36) accorde le pouvoir de la liberté royale et le service des autres dans le but de conduire nos frères et sœurs au Roi dont les serviteurs eux-mêmes sont des rois. Le règne du Christ s'étend également sur la création (cf. *Rm* 8:21), et il revient surtout aux laïcs de le manifester dans leur vie et actions (cf. *I Co* 3:23). Les par. 2,3, et 4 de *L.G.* 36 se lisent comme un résumé de tout *G.S.* et *A.A.* En un mot, il s'agit d'imprégner toute réalité de l'Esprit du Christ selon les fins du Créateur et l'illumination de son Verbe, et tout cela avec compétence et respect des valeurs propres de la réalité profane ou temporelle. C'est là la mission de toute l'Église de Dieu, comme le dit si bien *Gaudium et Spes*, mais qui est attribuée ici de façon propre et particu-

lière aux laïcs. Dans ce domaine, comme dans d'autres, *L.G.* 37 prône une collaboration étroite entre les laïcs et les pasteurs, et *A.A.* 24-26 reprendra ce thème, mais plusieurs, tant chez les laïcs que chez les pasteurs, se demandent s'il faut cloisonner de façon si étanche le rôle des deux dans cette mission si importante de l'Église dans et pour le monde. Et pour prendre un exemple de haut, tous connaissent le rôle que le Vatican essaie de jouer dans l'établissement de la paix dans le monde, et cela non seulement au niveau des principes évangéliques, mais aussi au niveau de l'intervention diplomatique. Et Paul, l'Apôtre, ne s'occupait-il pas de ramasser des fonds pour l'Église de Jérusalem (cf. *I Co* 16:1-4; *Rm* 15:26-28; *2 Co* 8-9; *Ga* 2:10; *Ac* 24;17)?

Il est vrai que nous avons, jusqu'à maintenant, concentré notre analyse sur les textes de *Lumen Gentium* qui traitent de la participation de tout baptisé-confirmé à la triple fonction du Christ, mais cela s'explique du fait de l'importance de ce document qui est comme la pièce maîtresse de Vatican II. L'analyse des trois textes qui restent (*A.A.* 2; 10; *A.G.* 15) servira à confirmer cette position.

Le *Décret sur l'apostolat des laïcs* situe celui-ci en plein cœur de l'apostolat de toute l'Église comme un élément intégral. «Dans l'organisme d'un corps vivant aucun membre ne se comporte de manière purement passive, mais participe à la vie et à l'activité générale du corps, ainsi dans le Corps du Christ qui est l'Église, 'tout le corps opère sa croissance selon le rôle de chaque partie' (*Ep* 4:16)» (*A.A.* 2,1).

Dans le deuxième paragraphe, nous trouvons la trilogie ministérielle côtoyant la trilogie théologico-anthropologique qui est utilisée non seulement pour désigner la dignité des chrétiens, mais aussi et surtout pour indiquer leur participation active dans la construction du Corps du Christ:

Il y a dans l'Église diversité de ministères (*ministerii*), mais unité de mission. Le Christ a confié aux apôtres et à

leurs successeurs la charge (*munus*) d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom propre et par son pouvoir (*in ipsius nomine et potestate*). Mais les laïcs rendus participants de la charge (*muneris*) sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Église et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier (cf. *L.G.* 31). Ils exercent concrètement leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes; il en est de même quand ils s'efforcent de pénétrer l'ordre temporel d'esprit évangélique et travaillent à son progrès de telle manière que, en ce domaine, leur action rende clairement témoignage au Christ et serve au salut des hommes. Le propre (*proprium*) de l'état des laïcs étant de mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes, ils sont appelés par Dieu à exercer leur apostolat dans le monde à la manière d'un ferment, grâce à la vigueur de leur esprit chrétien (*A.A.* 2,2).

On note que la trilogie ministérielle suit l'ordre: enseigner, sanctifier et gouverner, tandis que la trilogie théologico-anthropologique suit l'ordre: sacerdotal, prophétique et royal. Pourtant, quand vient le temps de décrire l'exercice concret de la participation des laïcs dans la mission de toute l'Église, il est question d'évangélisation, de sanctification et de pénétration des réalités temporelles de l'esprit chrétien. On affirme aussi que les apôtres et leurs successeurs agissent au nom et avec l'autorité du Christ, bien que *L.G.* 33,2 et *A.A.* 3,1 affirment que les laïcs sont députés, grâce à leur baptême et confirmation, par le Seigneur lui-même; que leur devoir et droit d'être apôtres viennent de leur union avec le Christ-Tête. C'est donc aussi du fait de leur union avec le Christ-Tête qu'ils exercent leur apostolat. Dans l'exercice de leur apostolat propre au milieu des réalités temporelles, les laïcs sont appelés à agir comme le ferment du monde, tout comme toute l'Église selon *G.S.* 40,2 qui réfère à *L.G.* 38,1, où se trouve cette citation de la *Lettre à Diognète*, 6: «ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde».

En parlant des divers champs d'apostolat (*A.A.* III), *A.A.* 10,1 s'arrête sur le sujet des communautés ecclésiales:

Participant à la fonction du Christ Prêtre, Prophète et Roi (*Utpote participes muneris Christi sacerdotis, prophetae et reges*), les laïcs ont leur part active dans la vie et l'action de l'Église. Dans les communautés ecclésiales, leur action est si nécessaire que sans elle l'apostolat des pasteurs ne peut, la plupart du temps, obtenir son plein effet. À l'image des hommes et des femmes qui aidaient Paul dans l'annonce de l'Évangile (cf. *Ac* 18:18-26; *Rm* 16:3), les laïcs qui ont vraiment l'esprit apostolique viennent, en effet, en aide à leurs frères, et réconfortent aussi bien les pasteurs que les autres membres du peuple fidèle (*I Co* 16:17-18). Nourris par leur participation active à la vie liturgique de leur communauté, ils s'emploient avec zèle à ses œuvres apostoliques; ils acheminent vers l'Église des hommes qui en étaient peut-être fort éloignés; ils collaborent avec ardeur à la diffusion de la parole de Dieu, particulièrement par les catéchismes; en apportant leur compétence ils rendent plus efficace le ministère auprès des âmes de même que l'administration des biens de l'Église (*A.A.* 10,1).

Nous trouvons le même ordre dans l'énumération de la trilogie quand elle est appliquée aux laïcs sans que pour autant son explicitation dans le reste du texte suive cet ordre puisqu'on parle en premier lieu d'entraide et ensuite de participation active dans la liturgie et finalement de la diffusion de la parole de Dieu. Pas plus dans ce texte qu'en *A.A.* 2,2 n'est-il question de l'enracinement dans la participation à la triple fonction du Christ de par le baptême-confirmation comme c'était le cas en *L.G.* 31,1 et que nous retrouverons en *A.G.* 15,1,2; mais *A.A.* 3,1 en parlait immédiatement après *A.A.* 2,2. *A.A.* 10,1 parle presque uniquement de l'apostolat des laïcs à l'intérieur de l'Église puisque c'est précisément le sujet de tout ce numéro. En effet, le par. 2 traitera de l'apostolat des laïcs dans la paroisse, et le par. 3 de cet apostolat dans le diocèse et même au plan interdiocésain na-

tional et international. *A.A.* 10,2 fait du laïc presque un agent de liaison entre la communauté de l'Église et le monde quand il exhorte les laïcs à «apporter à la communauté de l'Église leurs problèmes, ceux du monde et les questions touchant le salut des hommes pour les examiner et les résoudre en tenant compte de l'avis de tous. Selon leurs possibilités, ils apporteront leur concours à toute entreprise apostolique et missionnaire de leur famille ecclésiale».

Les principes énumérés en *A.A.* 2; 3 et 10 pour fonder l'apostolat des laïcs seront repris et appliqués à travers tout le *Décret sur l'apostolat des laïcs* qui utilise le terme «*apostolatus*» 111 fois pour un total de 194 fois dans tous les documents de Vatican II.

Le dernier texte dans notre étude de la trilogie théologico-anthropologique se trouve dans le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad Gentes* au numéro 15, et plus précisément au par. 2, mais je crois qu'il est légitime et même nécessaire de commencer tout au début du paragraphe qui porte sur la formation de la communauté chrétienne:

Quand l'Esprit-Saint, qui appelle tous les hommes au Christ par les semences du Verbe et la prédication de l'Évangile, et produit dans les cœurs la soumission de la foi, engendre à une nouvelle vie dans le sein de la fontaine baptismale ceux qui croient au Christ, il les rassemble en un seul peuple de Dieu qui est «race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis» (*IP* 2:9) (cf. *L.G.* 9).

Les missionnaires donc, collaborateurs de Dieu (cf. *I Co* 3:9), doivent faire naître des assemblées de fidèles qui, menant une vie digne de l'appel qu'elles ont reçu (cf. *Ep* 4:1), soient telles qu'elles puissent exercer les fonctions à elles confiées par Dieu (*munera a Deo sibi concredita*): sacerdotale, prophétique, royale. C'est de cette manière qu'une communauté chrétienne devient signe de la présence de Dieu dans le monde: par le sacrifice eucharistique, en effet, elle passe au Père avec le Christ (cf. *L.G.* 10; 11; 34), nourrie (cf. *D.V.* 21) avec soin de la parole de

Dieu, elle présente le témoignage du Christ (cf. *L.G.* 12; 35); elle marche enfin dans la charité et est enflammée d'esprit apostolique (cf. *L.G.* 23; 36). (*A.G.* 15,2)

Ce texte a du souffle. La mission de l'Esprit Saint est rappelée dès le début. On mentionne le rôle des semences du Verbe à l'œuvre dans toute l'humanité ainsi que de la prédication de l'Évangile dans le rassemblement de tous et de toutes dans le Christ. À l'Esprit est attribué aussi le don de la foi et l'efficacité du baptême. *I P* 2:9 est cité en fonction des attributs du peuple de Dieu tout comme en *L.G.* 9. L'activité des missionnaires, à qui on attribue le titre de «collaborateurs» de Dieu, comme en *I Co* 3:9, consiste à faire naître des assemblées de fidèles aptes à exercer les fonctions qui lui sont confiées: sacerdotale, prophétique et royale, fonctions qui sont présentées dans l'ordre habituel quand il s'agit du peuple de Dieu dans son ensemble. L'exercice de ces fonctions font d'une communauté chrétienne le signe de la présence de Dieu dans le monde. La fonction sacerdotale se résume, dans notre texte, dans le sacrifice eucharistique qui fait passer la communauté au Père avec le Christ; notre texte réfère à *L.G.* 10 et 11 qui traitent du sacerdoce commun du peuple de Dieu, et à *L.G.* 34 qui parle du sacerdoce des laïcs. Nous sommes heureux de retrouver dans notre texte une référence à *D.V.* 21 qui parle du pain de vie offert sur la table de la parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ lors de la liturgie⁶². *A.G.* 15,2 interprète la fonction prophétique en terme de «témoignage» en se référant à *L.G.* 12 (fonction prophétique du peuple de Dieu) et 35 (fonction prophétique des laïcs). La fonction royale est décrite en terme de vie dans la charité et esprit apostolique, et ici on réfère à la sollicitude des évêques pour toute l'Église (*L.G.* 23), où il est question de la catholicité de l'unique peuple de Dieu et

62. Cf. A. GRILLMEIER, «La Sainte Écriture dans la vie de l'Église», *La Révélation divine (Unam Sanctam 70b)*; Paris: Cerf, 1968) II 435-469 (438-445).

où la trilogie christologique se trouve, aurait eu sa place ici, il nous semble.

A.G. 15 poursuit en prônant l'autosuffisance des communautés chrétiennes (par. 3), leur enracinement dans leurs propres cultures (par. 4), leur ouverture œcuménique (par. 5), un sain nationalisme (par. 6) et le souci de s'occuper du laïcat: «ces chrétiens (*christifideles*) qui, incorporés au Christ par le baptême, vivent dans le monde. C'est leur rôle propre, quand ils sont pénétrés de l'Esprit du Christ, d'animer de l'intérieur, à la façon d'un ferment, les réalités temporelles, et de les disposer pour qu'elles soient toujours selon le Christ (cf. *L.G.* 32; *A.A.* 5 - 7)» (*A.G.* 15,7). *A.G.* 15,8 rappelle que l'apostolat de l'exemple ne suffit pas; il faut annoncer le Christ par la parole et par l'action. Finalement, *A.G.* 15,9 traite de la nécessité de divers ministères dans la communauté chrétienne, et énumère les fonctions (*munera*) de prêtres (*sacerdotum*), de diacres, de catéchistes et de l'action catholique tout en reconnaissant l'importance des religieux et religieuses.

A.G. 21 parle du laïcat, et reconnaît, que «l'Évangile ne peut s'enfoncer profondément dans les esprits, dans la vie, dans le travail d'un peuple, sans la présence active des laïcs» qui appartiennent à la fois au peuple de Dieu et à la société civile. Or, dans ce texte, il est affirmé que «leur principal devoir (*officium*) à eux, hommes et femmes, c'est le témoignage du Christ, qu'ils doivent rendre par leur vie et leurs paroles dans leur famille, dans leur groupe social, dans leur milieu professionnel» (*A.G.* 21,3). Cette affirmation suit celle qui dit que les laïcs «appartiennent aussi au Christ, parce qu'ils ont été régénérés dans l'Église par la foi et le baptême afin d'être au Christ (cf. *I Co* 15:23) par leur vie et leur action nouvelles, afin aussi que dans le Christ tout soit soumis à Dieu, et qu'enfin tout soit tout en tous (cf. *I Co* 15:28)» (*A.G.* 21,2). Il est possible de voir à l'œuvre la réalité, sinon l'expression explicite, de la trilogie, mais avec l'accent mis sur la fonction prophétique. Encore ici, la foi et le

baptême ont leur rôle important à jouer puisqu'ils introduisent la personne dans la participation à la triple fonction du Christ.

Avant de conclure, qu'il nous soit permis d'au moins énumérer les textes de Vatican II qui utilisent la trilogie ministérielle. En ce qui concerne les pasteurs en général, nous pouvons mentionner: *L.G.* 32,3; *U.R.* 2,3; *A.A.* 2,2; *A.G.* 20,3. En ce qui concerne les évêques, nous la trouvons en: *L.G.* 20,4; 21,1; 25 - 27; *C.D.* 2,2; 11,2; 12 - 16; *P.O.* 7,1. Dans le cas des presbytres, la trilogie est utilisée en: *L.G.* 28,8; *C.D.* 30,2; *P.O.* 1,2; 4-6; 13; *O.T.* 4,1; *A.G.* 39,1. Enfin, les fonctions du diacre sont décrites aussi selon le schème ternaire en *L.G.* 29⁶³.

En ce qui concerne la «*sacra/spiritualis potestas*» elle sert à souligner la différence entre le sacerdoce commun des fidèles du Christ et le sacerdoce ministériel en: *L.G.* 10,2; *P.O.* 2,2; *A.A.* 2,2. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une participation spéciale dans la *potestas Christi* en vue d'un service de tout le peuple de Dieu (*L.G.* 18,2; 19; *C.D.* 2,2). Le domaine objectif de cette *potestas* se trouve à être la triple fonction (cf. *L.G.* 19; 27,1,2; *C.D.* 2,2; 15,1; *P.O.* 6,1; *A.A.* 2; *L.G.* 28,1; 10, 2)⁶⁴. Cette *sacra potestas* est triplement fondée: elle dépend d'une mission du Christ aux apôtres et à leurs successeurs (cf. *L.G.* 6,4; 19; *A.G.* 1,1; 9,2; *L.G.* 20,3; *A.G.* 5,1); elle est reçue grâce au sacrement de l'Ordre (cf. *L.G.* 10,2; 11,2 21; 28,1; *P.O.* 2, 3); elle a comme but le salut du peuple de Dieu et de toute l'humanité (*L.G.* 18,1; 24,1; 32,3; *C.D.* 19,1; 22,1; 23,3; 35,1)⁶⁵. Le Concile n'a nulle part essayé de dire ce qui relève exclusivement de cette *sacra potestas* en comparant les ministres ordonnés aux laïcs, et en cela il est demeuré dans la ligne des prières d'ordination de l'Église ancienne. Ce qu'il a mis en lumière est la responsabilité parti-

63. Cf. L. SCHICK, *op. cit.*, 131-138; E. J. LENGELING, *art. cit.*, 431.

64. Cf. P. KRÄMER, *op. cit.*, 21-30.

65. *Idem.* 34-38.

culière des ministres dans les domaines de la pastorale, des sacrements et de la vie chrétienne, responsabilité qui est décrite par les images de «pasteur» et de «père» — qui sont en même temps des «frères» (v.g. *P.O.* 9,1) — ou par les expressions «*épiscopè*», «*praeesse*», «*praeponere*», «*propositus*», «*praesidere*», etc.

D'autre part, aux ministres ordonnés est reconnue une double représentativité: du Christ et de l'Église⁶⁶. *L.G.* 20,2 affirme: «Les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des presbytres et des diacres, le ministère de la communauté. Ils président *en place de Dieu* le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement». En note, on réfère à Ignace d'Antioche et à Clément de Rome. Plus souvent, nous trouvons l'affirmation que les ministres ordonnés agissent «*in persona/nomine Christi*»: *L.G.* 10,2; 11,2; 21,2; 25,1; 27,2; 28,3; *P.O.* 2,2,3; comme représentants du Christ: *L.G.* 37, 2; *O.T.* 4,1; *A.G.* 39,1; comme vicaires (légal) du Christ: le pape: *L.G.* 22, 2; 18,2; *O.T.* 9,1; les évêques: *L.G.* 27,1. D'autre part, il est aussi affirmé que ces mêmes ministres ordonnés agissent «*in nomine populi Dei/ecclesiae*» *L.G.* 10,2; 29,1; *P.O.* 2,4; 5,4; *S.C.* 33,2; 85. Vatican II maintient que ces deux représentations sont intimement liées entre elles: *S.C.* 7,1; *P.O.* 2,4; 5,4; *S.C.* 83,2 et 84. On pourrait dire que les ministres ordonnés représentent l'Église qui ainsi se manifeste comme une réalité perçue au niveau sacramentel et social. En même temps, ils représentent le Christ, et signifient la priorité de la grâce sur les œuvres humaines.

Ces données, sommairement présentées ici, exigeraient une étude approfondie. Il faut en dire autant de la relation de la trilogie ministérielle avec la trilogie du peuple de Dieu/laïcs. Il ne semble pas que Vatican II ait réussi à équilibrer ses affirmations au sujet de ces deux trilogies, et il semble qu'il faut en dire autant du *Code de*

66. *Idem*, 67-71; B.-D. MARLIANGEAS, *op. cit.*, 231-244.

Droit Canonique de 1983. Pourtant du chemin a été fait puisque «alors que Phillips a lié son interprétation hiérarchologique au schéma organologique du corps, Vatican II a opéré avec la catégorie du Peuple de Dieu et de communion dans le Christ, et il a valorisé le baptême qui fait appartenir à ce peuple. C'est ce peuple, c'est l'Église, qui est prophétique, sacerdotal et royal⁶⁷. Il faudra aussi prendre sérieusement en considération ce que Congar suggère comme ré-interprétation de la notion de «*potestas*» dans le sens de compétences, de fonctions ou d'habilitation, et les ramener à l'unité sous la rubrique du «*pastorat*» qui est centré sur la participation de l'homme, et même du cosmos lié à l'homme, au salut qui vient du Christ et du Saint-Esprit à la gloire du Père:

Opérant un recentrement sur le Christ et sa mission universelle de salut, le concile a suivi une inspiration d'histoire du salut. Il s'agit, pour le Peuple de Dieu, d'actualiser la mission et les fonctions du Christ, par une pluralité de ministères. Certains sont sacramentellement ordonnés, et c'est la «*sacra* (ou *spiritualis*) *potestas*, c'est un service ordonné du Peuple de Dieu par les actes répondant aux trois offices d'enseigner, sanctifier, diriger. Mais la distinction des trois offices est descriptive et le concile n'a pas prétendu substituer une distinction des trois «pouvoirs» à celle, qu'il évite de mettre en œuvre, de deux «pouvoirs», ordre et juridiction, qu'il ne nie pas pour autant⁶⁸.

III. Conclusion.

1. Résultats de notre enquête.

De notre enquête, il découle que, d'après le N.T., une personne est incorporée dans le Corps du Christ par l'Esprit, la foi et les sacrements de la foi et, en particulier,

67. Y. CONGAR. *art. cit.*, 106.

68. *Idem.*, 112; cf. 106-112.

par le baptême-confirmation. D'autre part, l'être et la mission de Jésus sont exprimés de plusieurs façons qui peuvent se résumer dans les catégories de «Christ-Oint», «Prophète-Maitre-Sage» et «Prêtre-Sacerdos». Le N.T. attribue également au peuple de Dieu les qualifications sacerdotale, royale et prophétique (dans le sens de disciples-témoins doués de l'Esprit). De plus, le N.T. affirme que les fidèles sont oints ou reçoivent l'onction de Dieu et du Saint.

De son côté, l'A.T. témoigne du fait que l'onction était donnée aux rois, aux prêtres et, plus rarement, aux prophètes. Il n'y a rien de surprenant, alors, si les Pères expliquent le mot «Christ» en introduisant la trilogie christologique: Roi, Prêtre et Prophète, et le mot «chrétien» en utilisant la même trilogie mais, cette fois, dans un sens théologico-anthropologique dans le but de faire ressortir la dignité du chrétien. La bénédiction de l'huile et les onctions pré et post-baptismales en feront autant, et des indices laissent entendre que les éléments de cette trilogie se trouvent dans les rites d'ordination.

Les trilogies christologique et théologico-anthropologique auront une longue et tenace vie dans l'Église. Par ailleurs, ce n'est qu'avec Calvin que la trilogie christologique sera utilisée dans l'élaboration des fonctions sotériologiques du Christ, tandis qu'à cette même époque le Catéchisme romain et les théologiens catholiques demeureront fidèles à la pensée des Pères et de la Liturgie.

Au XIX^e s., avec F. Walter et G. Phillips, une trilogie des pouvoirs des ministres ordonnés: *Magisterium-Ministerium-Regimen*, voit le jour en opposition à la théorie du double pouvoir: *ordinis et iurisdictionis*, et cela sous l'influence des catéchismes post-tridentins, de l'émergence d'une théologie pastorale autonome et du rationalisme protestant du XVIII^e s., dans le contexte d'une Église conçue plus comme une société parfaite que comme le Corps du Christ. C. Schrader, G. Kleutgen et Léon

XIII se situent dans cette ligne de pensée, mais non pas J.H. Newman.

Pie XII revient à la notion de l'Église, Corps du Christ, dans laquelle tous poursuivent l'œuvre du Christ, mais il réserve systématiquement la participation au triple pouvoir du Christ aux ministres ordonnés.

Dans les textes de Vatican II, nous retrouvons toutes les trilogies mentionnées à ce jour: christologique, théologico-anthropologique, ecclésiologique et ministérielle bien que la trilogie ecclésiologique tende à s'identifier à la trilogie théologico-anthropologique. Vatican II, par ailleurs, ne parle que d'un pouvoir qui se déploie exclusivement dans la trilogie ministérielle sauf dans le cas de *L.G.* 36,1 où il est question du pouvoir royal des laïcs. Cette unique exception peut se comprendre à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur le propre et le particulier — mais non l'exclusif — de l'apostolat du laïc comme étant dans le domaine du temporel et actualisant ainsi la mission dans le monde qui revient en propre à toute l'Église. D'autre part, nous avons rencontré plusieurs textes qui affirment explicitement l'aptitude, la compétence, la charge et le droit de tout le peuple de Dieu dans le domaine du sacerdotal aussi bien que du prophétique.

L'harmonie entre la triple fonction du peuple de Dieu dans son ensemble et la triple fonction des pasteurs en particulier n'a pas été parfaitement réalisée à Vatican II, et le nouveau *Code de Droit Canonique* (1983) n'a pas créé de nouvelles catégories permettant de traduire les données dogmatiques conciliaires en termes canoniques pleinement adéquats. Pourtant, les principes sacramentaux nécessaires à l'établissement d'une telle harmonie sont plus dégagés aujourd'hui que jamais, et cela dans le contexte d'une Église conçue comme une communion, le peuple de Dieu, le Corps du Christ. Dans un tel contexte, il serait plus avisé de parler d'habilitation en vue d'un service que de pouvoir, et cela

même dans le domaine du gouvernement puisque la devise: «servir c'est régner» (*L.G.* 36,1) nous semble applicable à toute forme de participation à la royauté du Christ.

2. Prolongements

Le rôle de l'Esprit, de la foi et des sacrements de l'initiation dans la participation à la triple fonction du Christ semble être bien établi. Il est vrai qu'on pourrait toujours objecter que le fondement biblique de la trilogie apparaît un peu faible surtout si on se limite à l'expression elle-même et non à la réalité qu'elle essaie d'exprimer de façon concise. Tout *theologoumenon* a ses limites aussi bien que ses grandeurs qui invitent le croyant à dépasser l'expression verbale dans le but d'atteindre la réalité indiquée. Ainsi, il semble hors de doute que Jésus soit le Christ, le Seigneur, le Révélateur du Père, le seul Médiateur entre Dieu et les hommes. De même, il semble que le N.T. affirme très clairement le don de l'Esprit aux croyants en vue de leur adoption filiale, la mission prophétique, la construction du Corps du Christ et l'offrande de toute la création au Père. L'Église, Corps du Christ qui trouve sa source dans sa Tête de par le don de l'Esprit, est le sacrement (signe et agent) universel de salut (cf. *L.G.* I; 48,2). Elle participe, donc, dans la dignité et dans la mission de sa Tête, le Christ.

Le croyant est incorporé dans le Corps du Christ grâce au don de l'Esprit et au baptême (*I Co* 12:13), et en ce sens nous avons parlé du baptême comme enracinement dans la participation à la triple fonction du Christ. En d'autres termes, par le baptême une personne est enracinée dans la sacramentalité fondamentale de l'Église, dans son être et dans sa mission. Les autres sacrements expliciteront cette sacramentalité fondamentale de l'Église comme la confirmation, le mariage et l'ordre, mais le baptême d'eau et d'Esprit (*Jn* 3:5) demeure la première et l'indispensable condition de l'incorporation pleine et consciente dans le Corps du Christ. On comprend, alors,

qu'il soit requis pour la réception valide des autres sacrements (*C.D.C.* 842,1). Étant donné le lien si étroit qui a toujours existé entre le baptême et la confirmation, lien que reconnaît le nouveau Code (*C.D.C.* 842,2), nous sommes surpris et déçu du fait que celui-ci ne requiert la confirmation que pour la licéité et non la validité de l'ordre (*C.D.C.* 1024; 1033); nous constatons une faille ici dans l'explicitation normale de la sacramentalité de l'Église dans le cas de la personne appelée à exercer un ministère ordonné dans l'Église de Dieu.

Et pourtant, cette notion de l'explicitation de la sacramentalité fondamentale de toute l'Église par les sept sacrements nous semble importante si nous espérons clarifier la relation entre la trilogie théologico-anthropologique et la trilogie ministérielle, les deux étant, nous semble-t-il, des explications, des manifestations, de la participation de toute l'Église à la triple fonction du Christ. Les membres de l'Église participent différemment, bien que toujours sacramentalement, à la triple fonction du Christ. De plus, le fondement de cette participation se trouve dans le baptême-confirmation puisqu'il est l'instrument de l'Esprit de notre incorporation dans le Corps du Christ. C'est par le biais du baptême-confirmation que la sacramentalité de l'Église s'explicitite, se diversifie, par le moyen des autres sacrements. Le baptême-confirmation est la condition de la réception des autres sacrements. Ne pourrait-on pas dire qu'il les contient tous, de certaine façon, déjà en «puissance» puisqu'il nous donne d'être un avec le Christ, participant de sa triple fonction de salut? Les autres sacrements spécifieraient, expliciteraient, réaliseraient ce qui est déjà présent du fait du baptême d'eau et d'Esprit. C'est, en tout cas, grâce au baptême-confirmation que les laïcs sont députés à l'apostolat par le Seigneur lui-même (*L.G.* 33,2; *A.A.* 3,1); sont habilités à coopérer avec la hiérarchie (*L.G.* 33,2); et peuvent suppléer à celle-ci en cas de nécessité (*L.G.* 35,4).

Il est vrai que Paul reproche à ses Corinthiens de croire que «sans nous vous êtes rois» (*I Co* 4:8). Mais ce-

la ne l'empêche pas, un peu plus loin, d'affirmer: «Ne savez-vous donc pas que les saints jugeront le monde? Et si c'est par vous que le monde sera jugé, seriez-vous indignes de rendre des jugements de minime importance? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? À plus forte raison les affaires de cette vie!» (I Co 6:2-3). Dans un contexte d'eschatologie réalisée, *Ep* 2:6 dira: «avec lui, il nous a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus-Christ». L'Apocalypse ira dans le même sens en affirmant que nous sommes un royaume, des prêtres pour Dieu notre Père (*Ap* 1:6) qui régneront sur la terre (*Ap* 5:10); que le vainqueur recevra pouvoir sur les nations (*Ap* 2:26-27) et siègera avec le Christ sur son trône (*Ap* 3:21; comp. *Ap* 20:4-6 et *Dn* 7:22,27). Et si le terme «saints» est un autre nom pour les chrétiens, comme l'indique la *T.O.B.* ainsi que la *B.J.* à l'occasion d'*Ac* 9:13, on voit mal pourquoi les «saints» n'auraient pas une voix délibérative et non seulement consultative dans les différentes instances décisionnelles de l'Église tout comme dans le choix de leurs dirigeants (cf. *Ac* 1:15,23; 6:3-6). Aux dirigeants reviendra la tâche d'organiser «les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ» (*Ep* 4:11-13).

Il nous semble que nous n'avons pas encore pris collectivement conscience de toutes les implications du fait que, grâce au baptême d'eau et d'Esprit, tous les membres de l'Église de Dieu, conçue comme une communion, le peuple de Dieu, le Corps du Christ, participent à la triple fonction du Christ, Prophète-Prêtre-Roi. L'incarnation de cette doctrine dans la vie de l'Église prendra sans doute du temps, suscitera des contestations et n'évitera probablement pas des faux pas. Un défi est lancé à l'Église de Dieu en cette fin du XX^e s., défi qu'elle doit relever dans la confiance de l'Esprit de vérité

qui la conduit sur le chemin, parfois sinueux, de la vérité tout entière. «Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises» (*Ap* 2:7,11,17,29; 3:6,13,22).

*Dépasser les catégories
de «clerc» et de «laïc»
et resituer la mission des chrétiens
dans l'Église et dans le monde*

André Charron

Il y a longtemps que les laïcs n'ont été aussi valorisés dans l'Église qu'en notre époque. Cependant, quand on réfléchit à leur place et à leur rôle, on arrive inmanquablement à des impasses. Les laïcs n'ont pas trouvé leur juste autonomie: les relations clercs-laïcs font difficulté. Tant qu'on s'en tiendra au système de référence clerc-laïc, les difficultés perdureront et les voies de solution seront brouillées, malgré les meilleures intentions. Le problème n'en est pas un d'abord de pratique ecclésiale ou de droit, mais fondamentalement d'ecclésiologie. La validité ecclésiologique du rapport clerc-laïc est remise en cause. Il faut établir une autre problématique où seront dépassées, voire supprimées, les catégories de «clerc» et de «laïc». Ces catégories sont corrélatives et l'une devrait disparaître avec l'autre.

Il importe de remonter à l'origine de la notion de laïc et de retracer son histoire. Des obstacles majeurs ont

grevé les relations entre prêtres et laïcs jusqu'à nos jours, tributaires de pratiques mais surtout de modèles ecclésiologiques aujourd'hui désuets. Le déblocage ne peut se faire sans une prise en considération de la nature et de la mission de l'Église, ni sans un retour aux sources de ce que sont les ministères dans la structure de l'Église. La nouvelle théologie des ministères, en reconnaissant la diversification des charismes et des ministères et en resituant la spécificité des ministères ordonnés, fournit les clarifications nécessaires pour déterminer les rôles des chrétiens dans la perspective néo-testamentaire qui fait complètement abstraction de la distinction entre clercs et laïcs. Un des enjeux du prochain Synode sur les laïcs pourrait être ainsi de lever les obstacles qui entravent l'exercice d'une véritable coresponsabilité en Église.

L'origine du mot «laïc» et l'histoire

Le terme «laïc» vient du mot grec *laos* qui veut dire «peuple». Il est cependant trop simple et trop court de prétendre que, l'usage vétéro-testamentaire du mot *laos* désignant le plus souvent le peuple de Dieu pour le distinguer des nations païennes, son dérivé «laïc» signifierait sans plus l'appartenance au peuple de Dieu. On doit plutôt se rappeler que l'emploi du terme «laïc» a porté très tôt dans l'Église primitive la marque de son origine et qu'il continue de la porter de nos jours.

Comme l'indique l'étude sémantique devenue classique d'Ignace de la Potterie, le substantif *laos* désigne dès le début de la littérature grecque non seulement le peuple en général, mais aussi la masse de la population en opposition à ses chefs, la glèbe, les paysans et parfois les gens assistant aux cérémonies du culte. L'adjectif *laïkos* est attesté dans les papyrus comme référant au second sens spécifique et restreint de *laos*. Comme tous les adjectifs ayant un suffixe en *-ikos*, il a une valeur catégorisante et joue un rôle classificatoire: il désigne la masse des gens en tant qu'elle se distingue de ses administra-

teurs¹. On comprend donc que, dans le grec extra-biblique, le mot «*laos*» puisse désigner le peuple par opposition aux chefs et le terme *laikos*, un membre de la classe populaire par opposition aux dirigeants.

La traduction grecque de la bible, appelée la Septante², emploie le mot *laos* principalement pour parler du peuple d'Israël distinct des nations païennes comme peuple élu de Dieu. C'est ce premier sens qui passera dans le Nouveau Testament et ensuite dans l'écclésiologie fondamentale: l'Église primitive prend conscience d'être ce peuple de Dieu des temps accomplis en Jésus-Christ, elle s'approprie pour elle-même ce vieux terme afin de s'identifier comme peuple de Dieu selon la nouvelle disposition de l'Alliance (2 Co 6,16; 1 Pi 2,9; He 8,10; Apoc 21,3...). Mais la Septante applique aussi le terme *laos* à la masse du peuple par opposition à ses chefs, notamment aux prêtres (Ex 19,24; Jér. 26,7...). C'est de ce second sens restreint du mot *laos* que vient historiquement le mot *laïc*. I. de la Potterie est formel: «c'est de cet usage spécial de *laos* dans le cadre du culte que vient l'emploi de *laikos* dans la tradition juive et chrétienne»³. Le mot «*laïc*» n'apparaît pas dans la Septante. Mais on le retrouve dans le judaïsme tardif hellénistique, chez des traducteurs juifs de la bible en grec au deuxième siècle. Ils introduisent alors le terme *laikos*, exclusivement comme adjectif, l'attribuant aux choses profanes et ordinaires (pain, voyage, territoire) pour les opposer aux choses sacrées, dans un contexte culturel et sacerdotal: *laïc* s'oppose à «sacré»⁴.

1. IGNACE DE LA POTTERIE. «L'Origine et le sens primitif du mot 'laïc'», dans *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 842-843.

2. La Septante est la première traduction grecque de l'Ancien Testament destinée aux juifs parlant grec et utilisée par les chrétiens des origines. Elle aurait été faite, entre 250 et 150 avant Jésus-Christ, par soixante-dix lettrés, d'où son nom de «Septante» (LXX).

3. I. DE LA POTTERIE, *l.c.*, p. 844.

4. *Ibid.*, p. 844-847.

Le mot *laïc* ne se trouve pas non plus dans les textes du Nouveau Testament. Les premiers chrétiens sont appelés «frères», «disciples», «élus», «saints» et sont membres du «peuple de Dieu» qu'est la nouvelle communauté chrétienne. C'est chez Clément de Rome, en 95, qu'apparaît la première attestation du terme «laïc» en christianisme⁵. Clément l'applique non pas à des choses mais à des personnes: dans un texte portant sur la nette distinction entre prêtres, lévites et laïcs dans la distribution des fonctions lors du culte, son expression est *laikos anthropos*, «l'homme laïc». Clément de Rome était probablement d'ascendance juive et le mot serait emprunté directement au judaïsme hellénistique: «le contexte dans lequel il s'en sert, dans son épître aux Corinthiens, a trait au culte de l'ancien Temple, exactement comme les traducteurs juifs du second siècle»⁶. Le texte est unique et donc isolé, et l'emploi du terme «laïc» est, de fait, très rare dans l'Église avant le troisième siècle, de sorte qu'il ne devait pas représenter une réalité encore importante. Faivre, rappelant lui aussi que les chapitres 40 et 41 de ce texte visent l'ordre des cérémonies culturelles du judaïsme, soutient que «le contexte analogique dans lequel il apparaît ne permet pas d'y voir une structure bien établie dans la communauté chrétienne»⁷. Il reste que c'est cet usage qui deviendra prépondérant en christianisme un siècle plus tard. La traduction latine de ce texte dès le second siècle en porte déjà l'indice dans les milieux romains. Le *laikos anthropos* est traduit par *plebeius homo*, «l'homme de la plèbe». Or, chez les romains, *plebeius* indiquait ceux qui n'appartenaient pas au patriciat; «dans la langue chrétienne, on le trouve

5. 1 Clém. 40,6.

6. I. DE LA POTTERIE, *l.c.*, p. 847.

7. ALEXANDRE FAIVRE, «Clerc/laïc: histoire d'une frontière», dans *Revue de Sciences Religieuses* 57 (1983) 195.

uniquement au sens de 'laïc' par opposition à 'prêtre'»⁸.

Il faut donc noter que, à l'origine, «laïc» est un terme emprunté au grec extra-biblique et même au langage culturel grec pour classer une partie du peuple par rapport à une autre; qu'il apparaît en christianisme par les biais surtout des catégories et usages juifs liés à la problématique sacerdotale du temple qu'il a enfin un lien à la profanité. Absent des textes du Nouveau Testament, il est très rare dans les deux premiers siècles du christianisme: la littérature chrétienne n'indique pas de structure binaire de classe entre prêtres et fidèles.

C'est au début du troisième siècle que la catégorie de «laïc» apparaît vraiment et ce, dans la ligne d'interprétation amorcée par Clément de Rome. Chez Clément d'Alexandrie, «la transposition du contexte juif au contexte proprement chrétien est accomplie»⁹, avec la division ternaire «prêtre, diacre, laïc»; d'autres passages de l'auteur indiquent que le terme «laïc» venait bien du vocabulaire juif. Chez Origène, Tertullien et Cyprien, «laïc» est opposé à «clerc». On voit dès lors apparaître une frontière entre peuple et clergé. Le laïc est un chrétien qui n'appartient pas au clergé, il est d'une classe négativement située par rapport à la classe de ceux qui sont consacrés au service exclusif de Dieu. Le terme «laïc» continue donc de porter la marque de ses origines grecque puis juive renforcée ici par la constitution d'un clergé chrétien. Avec la constitution des ministres en clergé, on a en effet la résurgence d'un système culturel selon le type du temple de Jérusalem qui «met à part» les ministres par rapport au peuple. On est donc devant une structure binaire cleric/laïc ou devant ce que Faivre appelle «deux groupes antinomiques»¹⁰. Heureusement,

8. I. DE LA POTTERIE, *l.c.*, p. 850.

9. *Ibid.*, p. 848.

10. FAIVRE, *l.c.*, p. 195.

un document de l'époque, *la Didascalie* (vers 225), même s'il retient l'opposition entre laïcs et clercs, a aussi ce passage témoignant de la conscience qu'a toujours eue l'Église primitive concernant les laïcs comme membres du peuple de Dieu:

Vous aussi, laïcs, Église élue de Dieu, écoutez ceci: Église veut dire d'abord peuple; vous êtes la très sainte Église catholique, le sacerdoce royal, la multitude sainte, le peuple adopté, la grande assemblée, l'épouse parée pour le Seigneur Dieu¹¹.

Le concept de clergé va se modifier du III^e au VI^e siècle, déplaçant ici et là la frontière au sein des communautés chrétiennes, incluant ou excluant les ministères non ordonnés, pour finalement référer exclusivement à la fonction sacerdotale et aboutir à une absorption par le ministère sacerdotal des ministères attribués aux laïcs¹². À l'aube du III^e siècle, le clergé est confiné à sa plus simple expression, c'est-à-dire constitué de l'évêque, des presbytres et diacres, de sorte que, exclues du clergé, les autres fonctions «inférieures», non ordonnées mais instituées et vouées aux laïcs, sont valorisées dans leur originalité. Fait étonnant, dans les années 250 à Rome et à Carthage, font partie du clergé ceux qui ont une fonction, quelle qu'elle soit, dans la communauté moyennant une ordination à un *ordo*; mais alors les fonctions indépendantes de docteurs, lecteurs et catéchistes ont vite subi le phénomène d'institutionnalisation et d'absorption par le culte: l'évolution montre qu'elles ont été transférées à l'évêque et aux presbytres pour devenir des attributs de l'épiscopat et du presbytérat. Au IV^e siècle, en Orient, les frontières se cherchent: on distingue en général les fonctions ordon-

11. *La Didascalie* II, 26, l. cité par B.D. DUPUY, article «Laïc», dans *Catholicisme*, col. 1628.

12. J'emprunte ici aux études récentes d'A. FAIVRE, qui sont des essais de sociographie, puis de théologie, sur ce sujet: «Clerc/laïc: histoire d'une frontière», *l.c.*; *Les Laïcs aux origines de l'Église (Chrétiens dans l'histoire)*, Paris, Centurion, 1984.

nées des fonctions instituées, sauf dans *Les Constitutions apostoliques* où on ne les isole plus et où l'on ordonne même des diaconesses. En Occident, du IV^e siècle à Grégoire le Grand, se dessine nettement la tendance à dissocier le statut des fonctions supérieures de celui des fonctions dites inférieures. Ces dernières vont cependant perdre leur véritable rôle à l'intérieur de la communauté et devenir de simples étapes de préparation du cursus cléricale: «le clergé va se trouver constitué, en fait, d'évêques et de prêtres qui pourront effectuer toutes les tâches des ministres inférieurs, puisque la ritualisation du cursus aboutit à un principe de substitution et d'emboîtement des pouvoirs, le supérieur possédant le pouvoir des ordres inférieurs»¹³. Il ne semble plus y avoir de place pour d'autres ministères. C'est le monopole du clergé, qui se définit par le service de l'autel, le ministère des choses sacrées. La distance se fait de plus en plus grande d'avec le peuple des baptisés.

La distance s'est aussi accentuée pour d'autres raisons. À partir de Constantin, l'Église reçoit un statut dans le droit public de l'Empire romain, puis dans les royaumes barbares devenus chrétiens. Les laïcs purent prendre en charge les tâches de la cité comme ils n'avaient pu le faire au temps des persécutions. Les prêtres, qui jusque-là célébraient les sacrements en marge de l'institution religieuse officielle, doivent prendre charge de lieux de culte spéciaux publics et fixes, les basiliques, et s'organisent encore davantage à cette fin en hiérarchie cléricale. Ce clergé reçoit dès l'époque de Constantin des privilèges et des immunités légales. Il obtient de plus en plus durant tout le moyen-âge une position privilégiée et devient progressivement un état sociologique à part avec ses titres et sa propre formation. Les clercs étaient des gens cultivés, lettrés, qui savaient le latin, pouvaient lire, écrire et enseigner. Les laïcs, à l'exception des familles princières, ne savent plus le latin à compter du VII^e siè-

13. FAIVRE, «Clerc/laïc...», *l.c.* p. 214; *Les laïcs...*, p. 186 s.

cle, sont plus ou moins instruits, de sorte que les «laïcs» ou «*populares*» sont caractérisés d'«illettrés». Comme toute la vie s'inscrivait dans des cadres religieux, l'influence des clercs réglait et soumettait tout naturellement la vie laïque, et les réalités temporelles étaient peu cultivées pour elles-mêmes: «la chrétienté était comme une grande abbaye dans laquelle les laïcs adonnés aux nécessités temporelles des serviteurs de Dieu étaient des sortes de frères convers mariés; il n'y avait pas pleinement de 'monde' en dehors de l'Église»¹⁴. C'est le prince surtout qui personnifiait la fonction des laïcs en Occident, sorte de délégué de l'Église aux tâches séculières, jusqu'à l'affirmation de l'autonomie du pouvoir temporel aux XII^e et XIII^e siècles¹⁵. Ce qui n'empêchait pas des laïcs de s'affirmer comme chrétiens: à la fin du X^e siècle, les combattants à cheval (*militēs*) portaient les armes à la défense des pauvres, des veuves et orphelins, de la chrétienté; des laïcs sont utilisés par Grégoire VII contre les clercs simoniaques ou incontinents; les chevaliers font l'œuvre des croisades. Il faut noter encore l'apparition des mouvements laïcs de vie spirituelle qui s'affichent par une volonté de pauvreté, de vie évangélique, de critique des clercs et parfois des institutions ecclésiastiques¹⁶. Puis depuis la fin du XI^e siècle, l'instruction se répand dans la petite noblesse, la bourgeoisie naissante, la classe des marchands; les écrits religieux se développent aux XII^e et XIII^e siècles et l'on observera une forte croissance de l'instruction et de la culture des laïcs aux XIV^e et XV^e siècles. Le sentiment laïc s'affermir. Congar mentionne l'Anonyme Normand qui, vers 1100, veut exclure le mot «*laïcus*» qui est dépréciatif et non chrétien et

14. YVES-MARIE CONGAR, article «Laïc», dans *Encyclopédie de la foi (Cogitatio fidei 16)*, Paris, Cerf, 1965, p. 440.

15. B.-D. DUPUY, article «Laïc», dans *Catholicisme*, Letouzey et Ané, 1967, col. 1635.

16. cf. Y.-M. CONGAR, article «Laïcité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, reproduit en fascicule (no 6) sous le titre *Laïcité*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 26-29.

ne plus parler que de «*christianus*», puis Bonizon de Sutri, vers 1090, qui définit le laïc en lui-même et non simplement par rapport au clerc, à partir de son baptême et de sa place dans la société¹⁷. Il y eut jusqu'à des mouvements antihierarchiques au XIV^e siècle, soutenant que «la vertu, la sainteté, l'état de grâce devenaient les seuls vrais critères de l'appartenance à l'Église»¹⁸. Les chevaliers développent certaines valeurs humaines et laïques indépendamment du clergé. Des laïcs bourgeois ravissent aux clercs des activités politiques et de gestion civile. «À partir du 13^e siècle, on voit se développer et s'exprimer un goût des valeurs séculières, courtoises, de la possession du monde, des formes d'individuation de la religion»¹⁹.

Un autre phénomène accentua la distance clerc/laïc: la monasticisation des clercs. Alors que clerc référait à une réalité de fonction au service de l'autel, et moine à une réalité d'état de vie pour un projet de consécration et de perfection dans le retrait du monde, il y eut pourtant très tôt interférence entre ces deux statuts. «La vie monastique étant, sous sa forme la plus large, une vie de consécration personnelle totale à Dieu et de sainteté, il y avait une convenance à ce que les clercs voués au service de l'autel et au ministère sacré eussent l'esprit et les vertus du moine»²⁰. Les clercs, à la façon des moines, adoptent au IV^e siècle la tonsure, et portent un costume distinctif; on leur impose de plus en plus la continence puis le célibat. Ils sont doublement «sortis du monde». Par ailleurs, alors que le monachisme était laïc à l'origine, voici que plusieurs moines deviennent prêtres et s'assimilent aux clercs. Le laïc est dès lors celui

17. *Ibid.*, p. 28.

18. *Ibid.*, p. 32.

19. *Ibid.*, p. 27, citant G. DUBY.

20. Y.-M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc (Unam Sanctam 23)*. Paris, Cerf, 1954, p. 24 — Peu à peu l'image du moine et celle du clerc vont se mêler: voir aussi FAIVRE, *Les laïcs...* p. 230-242.

qui n'est ni clerc ni moine; il est considéré moins méritant, d'un état de vie inférieur. Ainsi s'installe une division en hommes du culte et en hommes du siècle, en spirituels et en charnels. Les laïcs sont souvent appelés les «*conjugati*». «On transportera alors la distinction d'anthropologie chrétienne entre 'charnels' et 'spirituels' au plan juridique des catégories sociales: les hommes d'Église seront les spirituels, les laïcs les charnels»²¹. Congar tire de ce phénomène deux remarques importantes: «la condition laïque est présentée comme une concession à la faiblesse humaine», entendre à la vie sexuelle conjugale, et la vie dans le monde est un compromis; «les laïcs voués aux tâches temporelles, n'ont pas de part active dans l'ordre des choses sacrées»²². On y trouve la division plus affirmée: aux clercs la vie de l'Église, aux laïcs le temporel.

Comme on le voit, dans la période de chrétienté, la catégorie «laïcat» est renforcée dans l'usage déjà marqué par l'origine du terme. La période du XVI^e au XIX^e siècles est caractérisée par l'éclatement de cette chrétienté sacrale et la naissance d'un monde qui prend conscience de son autonomie: c'est la laïcisation — nous dirions aujourd'hui la sécularisation — de la science, de la politique, des lettres, de la peinture, de la philosophie, de la culture en général, où l'on respecte la vérité interne et les lois propres des phénomènes, des choses et de l'histoire. Il n'y a qu'un Absolu, qui n'absorbe plus le relatif. Des chrétiens ont contribué à cette émancipation mais, devant une Église toujours cléricale, au cléralisme se sont opposés aussi un anti-cléralisme et un laïcisme revendicateurs. L'Église, pour la première fois, se retrouve devant un monde pleinement affirmé dans sa mondanité, non soumis à sa tutelle. Elle se défend, protège ses fidèles contre les dangers de cette société, multiplie les œu-

21. Y. M. CONGAR, article «Laïc», dans *Encyclopédie de la foi*, p. 440.

22. Y.M. CONGAR. *Jalons...* p. 30-31.

vres et associations confessionnelles, demande aux laïcs de rejoindre un monde que le clergé ne peut rejoindre. Mais l'Église demeure cléricale, fortement polarisée autour de la hiérarchie sacerdotale. L'apostolat des laïcs, déjà engagé depuis le XVI^e siècle dans l'évangélisation des campagnes et l'apologie de la foi demeure encore au XIX^e siècle et jusqu'à la première moitié du XX^e, une participation à l'apostolat de la hiérarchie. Le phénomène peut être globalement stigmatisé en cette conception que les clercs commandent et que les laïcs obéissent.

Au Québec, il n'en va pas autrement. L'Église est, depuis le début de la colonie, totalement dominée par le clergé et les laïcs ont de la difficulté à s'y tailler une place, en dehors des mouvements de piété, de l'organisme de la fabrique et, à partir du XIX^e siècle, du journalisme chrétien. Craignant l'importation du libéralisme catholique et du laïcisme européens, le clergé québécois se rabat sur le renforcement de son idéologie clérico-nationaliste contre laquelle les contestations isolées et inorganisées ne peuvent qu'être refoulées. Autour des années 1945, lors des remises en question de ce système cléricale par des laïcs progressifs, Gérard Pelletier, dirigeant national de la J.E.C. écrit: «Pour nombre de gens la responsabilité laïque se borne à la cuisine de l'action... Le dirigeant vous renseignera sur le travail qui se fait; pour la doctrine et les grands projets, il devra vous référer à l'aumônier. On ne considérera jamais son opinion en dehors du domaine technique, revenant ainsi, par un détour assez subtil, à la formule de l'apôtre qui ne fait qu'obéir, à la formule de l'exécutant servile»²³.

Trois hypothèques

Au terme de ce survol historique, il est éclairant de pointer trois hypothèques qui ont pesé sur l'évolution de

23. Dans NIVE VOISINE, *Histoire de l'Église catholique au Québec*. Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. tome I. Fides, 1971, p. 77.

la pratique des ministères et qui ont grevé le dossier des relations entre prêtres et laïcs jusqu'à nos jours. Il s'est passé quelque chose aux III^e et IV^e siècles, qui s'est durci par la suite, dans la conception et l'organisation du ministère, ce que j'appellerai le sacerdotalisation, la sacralisation et la cléricatisation, trois hypothèques d'ailleurs interdépendantes.

La sacerdotalisation

On s'est rendu compte qu'autour du III^e siècle, on est passé au vocabulaire sacerdotal pour désigner les ministères ordonnés. Donnons-nous le temps de resituer les choses, car il y a là le germe de ce qui deviendra plus tard une exclusive, consacrant la domination des clercs et la subordination des laïcs. C'est aussi un point important pour le renouvellement éventuel de la problématique des rapports entre les ministres et les autres membres de la communauté.

Dans le Nouveau Testament, il n'est question de «sacerdoce» qu'à propos de Jésus-Christ et de la communauté chrétienne, non pas à propos des ministères. Et on y observe déjà une grande discrétion sur la référence explicite de l'œuvre de Jésus elle-même à une fonction sacerdotale. Même si sa mort est présentée dans une perspective sacrificielle selon un des courants d'interprétation biblique, les textes — en dehors de l'Épître aux Hébreux — n'arrivent jamais à l'affirmation explicite que Jésus est prêtre; les récits de l'institution de la Cène ne font pas exception. Seule la lettre aux Hébreux dira que Jésus est l'unique grand prêtre dont le sacerdoce est parfait et intransmissible. Elle ne dit pas de Jésus qu'il inaugure un sacerdoce nouveau. Elle fait plutôt voir son sacerdoce comme l'accomplissement, le terme vers lequel tentait l'institution ancienne²⁴. C'est la fin de l'institution sacerdotale ancienne puisque Jésus-Christ

24. cf. JEAN-MARIE TILLARD, «La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien», dans *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 487-492.

est le grand prêtre unique et définitif, l'unique médiateur. Le sacerdoce lévitique est abrogé, la classe sacerdotale particulière est dissoute. Il n'y a plus la médiation du temple: Jésus est le nouveau Temple de Dieu et il établit un type nouveau de relation des hommes avec Dieu. Il n'y a plus besoin d'intermédiaire sacré qui monopolise la médiation entre Dieu et les hommes: en Jésus-Christ, les hommes ont un accès immédiat et direct à Dieu.

La qualité sacerdotale est, certes, attribuée à tout le peuple chrétien, mais dans un tout autre registre que le lévitique. La qualité de «sacerdoce (royal)» désignant «la nation sainte» est celle de la communauté ecclésiale (1 Pi 2,5-9; Ap 1,5;5,10), chargée d'offrir des sacrifices spirituels. La vie chrétienne est un culte spirituel, un don de soi en offrande à Dieu (Rm 12,1; He 12,28). Le vocabulaire sacerdotal est donc attribué à l'existence chrétienne. C'est ce qu'on a nommé le sacerdoce commun des fidèles, le sacerdoce baptismal: mais il fait écho (en 1Pi 2,5-9) au filon de l'Exode (Ex 19,6) centré sur la sainteté de l'existence du peuple consacré et non pas au filon du Lévitique centré sur le rituel²⁵.

Aucun des ministères du Nouveau Testament ne reçoit de qualificatif sacerdotal. Le choix du vocabulaire indique que les ministères même ordonnés n'ont pas de référence sacerdotale: pour désigner l'évêque, on n'emploie pas le mot *archiéreus*, grand prêtre à connotation rituelle, mais le mot *épiscopos*, surveillant, gardien; pour désigner le prêtre, on n'emploie pas le mot *hiéreus*, prêtre à connotation rituelle, mais le mot *presbuteros*, ancien, chef de communauté; pour désigner le diacre, on n'emploie pas *lévite* mais *diaconos*, serviteur. On veut nettement se démarquer du temple et du sacerdoce lévitique.

25. On ne saurait dire adéquatement que tous les baptisés sont «prêtres», à cause des résonnances rituelles du sacerdoce lévitique et de ses prêtres, et à cause de la fonction spécifique du presbytérat chrétien. Ils sont «un peuple sacerdotal» au sens où les chrétiens ont à offrir en sacrifice de louange leur vie de foi et de charité. On trouve cela même en He 13,15-16.

Il n'y a rien non plus sur un office sacerdotal à qui pourrait revenir la présidence de l'Eucharistie. Une étude d'Hervé Legrand a bien montré que, dans l'Église ancienne, présidaient à l'Eucharistie ceux qui présidaient à la construction de l'Église²⁶. Il en fut ainsi pour toute la période d'avant Nicée comme l'attestent Clément de Rome, Ignace, Justin, puis Tertullien, Hippolyte et Cyprien. À partir de Clément de Rome (en 95), il devint clair que ce sont des évêques-presbytres qui président à l'Eucharistie parce que précisément ils présidaient à la communauté chrétienne. Mais ils n'étaient pas pour autant, jusqu'au III^e siècle, des figures sacerdotales. C'est à partir du III^e siècle, en effet, que le ministère de la présidence reçoit une qualification sacerdotale avec Hippolyte, Tertullien et surtout Cyprien qui a une prédilection pour le vocabulaire sacrificiel de l'Ancien Testament, au point qu'Augustin demeurera en nette réserve par rapport à cette désignation sacerdotale du ministère presbytéral et à l'idée de considérer le prêtre chrétien comme un médiateur²⁷. Relisons un texte de Cyprien:

Ceux qui sont engagés dans les devoirs de la cléricature, dit Cyprien, ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à la prière. Il est écrit: «Un soldat de Dieu ne s'engage pas dans l'embarras des choses du siècle, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé». La recommandation est faite à tous, mais combien plus doivent-ils rester en dehors des embarras et du réseau des préoccupations profanes, ceux qui, voués à des occupations religieuses, ne peuvent s'éloigner de l'Église, ni vaquer aux affaires du siècle. Telle est la discipline qu'ont observée les Lévites dans l'ancienne Loi... C'est la même règle qui est encore suivie aujourd'hui pour le clergé: on veut que ceux que l'ordination a élevés au rang de clercs dans l'Église de Dieu ne puissent être détournés

26. HERVÉ LEGRAND, «La Présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne», dans *Spiritus*, tome 18,69 (décembre 1977) 409-431.

27. *Id. l.c.*, p. 419.

en rien du service divin, ni courir le danger d'être engagés dans les embarras et les affaires du siècle; mais plutôt, bénéficiaires des offrandes des frères, comme d'une sorte de dîme, ils ne quittent pas l'autel et le sacrifice, mais se consacrent jour et nuit à des occupations religieuses et spirituelles²⁸.

On assiste donc à la résurgence du vocabulaire sacerdotal lévitique. Et «le rapport entre clergé et autel devient le symbole des occupations religieuses et spirituelles de toute espèce accomplies par les clercs»²⁹. À partir de cette époque, on commence à user des mots «*archie-reus*», «*hiereus*», «*sacerdotes*», «*levitae*», «*clericus*». Dans les siècles suivants le clergé va continuer de s'organiser en fonction de l'autel et du culte liturgique. «On judaïse le ministère chrétien, dit Colson, en ce sens qu'on se représente les prêtres à la manière des sacrificateurs de l'ancien peuple de Dieu, comme chargés essentiellement d'offrir le sacrifice, non plus certes avec des agneaux de l'espèce animale, mais avec l'Agneau eucharistique»³⁰.

Il y a donc là un déplacement du vocabulaire lévitique sur les ministères ordonnés. C'était risquer beau-

28. CYPRIEN, *Lettre 1*.

29. FAIVRE. «Clerc/laïc...», p. 217. Pour le document ecclésiastique dit *Tradition apostolique*, c'est l'exécution de la liturgie qui justifie l'ordination: cf FAIVRE, *Les Laïcs...*, p. 99-102.

30. J. COLSON, *Prêtres et peuple sacerdotal*, Beauchesne, 1969, p. 114. — J.M. Tillard soutient que la montée du vocabulaire sacerdotal indique plutôt une analogie avec le sacerdoce de l'Alliance ancienne pour des fins catéchétiques. Peut-être était-ce vrai au début, mais quand on y joint la cléricisation et la sacralisation puis les pratiques subséquentes, on peut douter de l'opportunité de cette représentation. Sans doute n'y avait-il pas non plus assimilation complète à l'ancien sacerdoce puisque les sacrements chrétiens sont relatifs à l'Acte sacerdotal de Jésus-Christ. L'auteur écrit par ailleurs: «ce vocabulaire sacerdotal a pour une grande part contribué à conduire la tradition catholique à un durcissement que Vatican II a essayé de corriger sans toutefois apporter toutes les lumières désirables: le 'ministre' s'est trouvé identifié au 'prêtre' et l'attention s'est centrée trop unilatéralement sur son rôle dans l'offrande du sacrifice» (J.M. TILLARD, *l.c.*, p. 514).

coup. C'est à partir de là qu'on a unifié peu à peu les tâches du ministère presbytéral sous le titre sacerdotal: parmi toutes les fonctions référant à la mission de l'Église et à celle du Christ, l'englobant devint le pôle sacerdotal. Et l'on a eu tendance à définir le presbytérat par le sacerdoce — identifiant le ministre au prêtre centré sur son rôle d'offrant du sacrifice rituel — alors que, en charge de la mission diversifiée de l'Église, il embrasse plus large que la seule fonction culturelle-liturgique. C'est dans cette foulée qu'au tournant du XII^e siècle, à la faveur d'un juridisme durci, on considérera l'ordination comme une pure transmission de pouvoirs sacramentels dont l'efficacité jouera «*ex opere operato*» et qu'on abstraira le ministre de son lieu fonctionnel et essentiel à la communauté.

Le concile de Trente promet le «ministère sacerdotal». Il définit le prêtre non par sa fonction dans la communauté ecclésiale mais par le sacrement qu'il a reçu, l'Ordre. Il n'entend pas donner une doctrine complète du ministère, puisqu'il ne semble pas y avoir d'accord suffisant dans la théologie catholique du temps. Réagissant aux réformateurs protestants principalement sur la sacramentalité de l'Ordre et sur le pouvoir des ministres de célébrer l'Eucharistie, il réaffirme un ministère sacerdotal extérieur et visible, non réductible au ministère de la parole et au sacerdoce baptismal. Son argumentation et son discours sont cependant tributaires de la théologie qu'il reçoit du moyen-âge, centrée sur les pouvoirs sacramentels comme pouvoirs personnels du prêtre compris de façon autonome en l'absence de tout lien à la communauté, aux autres charismes et services dans le peuple de Dieu. Ces affirmations de Trente, situées à une époque et limitées à quelques points, ne sont pas exclusives de tous développements subséquents susceptibles de rééquilibrer cette conception. Mais la théologie post-tridentine en a fait l'axe de compréhension des ministères, et cette concentration sur les pouvoirs a conduit à situer l'essentiel du ministère du prêtre dans la fonction

sacramentelle au détriment des autres fonctions³¹. Comme l'écrit H. Legrand, on aboutit à une autonomisation des pasteurs, à une scission entre le ministère pastoral et la communauté ecclésiale et, en conséquence, à la disqualification religieuse des laïcs³².

La sacralisation

Les ministères ordonnés du Nouveau Testament ne sont pas nés d'une loi culturelle mais d'un projet de service dans la communauté. Jésus lui-même ne s'est pas inscrit dans la lignée des prêtres et lévites mais dans celle des prophètes du VIII^e siècle; il a lutté contre les tenants du ritualisme, a annoncé que le temple disparaîtrait et qu'on devra adorer son Père en esprit et en vérité en tout lieu.

L'évolution qui a uni le ministère presbytéral au sacerdoce (jusqu'à le définir ainsi) a fait du prêtre l'homme de la liturgie, des sacrements, du rite. Organisé en fonction de l'autel et du culte, le clergé était constitué de ceux qui pouvaient toucher aux «*sacra*»³³. Chez Isidore de Séville (VII^e siècle), le prêtre est «*sacrum dans*», celui

31. On doit tout de même recevoir de Trente la confirmation qu'il y a une composante sacerdotale au ministère presbytéral, habilitant à la présidence notamment de l'Eucharistie où le presbytre agit «*in persona Christi*» puisque c'est le Christ qui est l'auteur toujours actuel de ce qui se passe en ce sacrement: c'est dès lors la mise en œuvre ministérielle sacramentelle du sacerdoce du Christ. Je pense ici à une remarque pertinente de J.M. Tillard. Dans la célébration du Repas du Seigneur, en tant que Mémorial (donc sacrement) du sacrifice accompli une fois pour toute, «il y a place pour une 'évocation', une 'présence en signe' de la qualité proprement sacerdotale de l'Événement ainsi commémoré. Si historiquement Jésus a été le Prêtre du Sacrifice de la Pâque, dans le Mémorial de celui-ci, là où l'on reprendra ses gestes et leur signification profonde, on pourra introduire une référence à ce sacerdoce. Ses paroles et ses gestes, repris par celui qui préside, seront perçus comme paroles et gestes sacerdotaux» (J.M. TILLARD, *l.c.*, p. 511). — Ce qui ne vaudra pas dire, dans la théologie actuelle, que le lieu de compréhension du presbytérat doive être le sacerdoce. Nous y reviendrons.

32. HERVÉ LEGRAND, «Les Ministères de l'Église locale», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III, Cerf, 1983, p. 183.

33. A. FAIVRE, «Clerc/laïc...», p. 211.

qui donne le sacré. Sa formule sera reprise par les théologiens des XII^e et XIII^e siècles: par exemple, Pierre Lombard voit la fonction essentielle des prêtres dans la consécration de l'eucharistie et sans qu'il soit question du service de la Parole; Thomas d'Aquin définit le ministère presbytéral de la même façon mais mentionne le service de la Parole au dernier rang³⁴. Ce courant qui aboutit à la définition par les «pouvoirs sacrés» en matière cultuelle, qui fait du prêtre le médiateur par lequel il faut passer, rappelle encore le sacerdoce lévitique — nombre d'auteurs n'en ménagent pas les références — et ce sacerdoce lévitique d'après l'Exil où les fonctions sont devenues strictement rituelles. Bien sûr, le prêtre remplit d'autres activités mais, investi d'un pouvoir surnaturel, consacré, il est identifié à un rôle de liturgie habituel ou prioritaire; il monopolise, autour de ce rôle et sur sa personne, les activités de l'Église, il devient lui-même un homme sacré³⁵. Écoutons M. Olier:

Le grand dessein de Dieu dans la vocation des prêtres est d'avoir des personnes qui, dégagées de tout, s'appliquent uniquement à son culte et vaquent sans cesse à sa religion [...]. La même place que les anges occupent dans la religion de Dieu dans le ciel, les ecclésiastiques l'occupent dans la religion de Jésus-Christ sur terre. Les clercs sont les religieux-nés de l'Église. Aussi sont-ils pour cela dégagés, de par leur état, de toute occupation, et on ne leur donne pour emploi que les vœux, les adorations, les sacrifices et les louanges, parce qu'ils doivent à toute heure s'acquitter envers Dieu de ces devoirs³⁶.

34. JEAN-PAUL DELOUPY, *Laïcs et prêtres, des idées pour demain*. (Foi chrétienne). Paris. Centurion, 1977. p. 138.

35. Sur cette logique du sacré et ses conséquences sur le ministère et la pastorale de l'Église, on lira avec intérêt une série d'articles de JOSEPH MOINGT coiffés du titre «Services et lieux d'Église»: I. «La traversée des frontières», dans *Études*, juin 1979, p. 835-848; II. «De l'ancien dans le nouveau» juillet 1979, p. 103-119; III. «L'avenir du passé», octobre 1979, p. 363-393.

36. M. OLIER, *Traité des saints ordres*, publié par M. TRONSON, Éd. La Colombe, 1953. p. 111, cité par DELOUPY, *o.c.*, p. 147.

Dans cette perspective sacrale, le prêtre ne semble pas un homme de la même espèce que les autres. Il est mis à part, réservé. Il est d'un état de vie particulier, que l'emprunt à l'idéal monastique a fini de stigmatiser.

L'imposition du célibat ecclésiastique relève de la même logique du sacré. Pourtant, «si grande qu'ait été son estime pour la virginité, l'Église ancienne n'a jamais songé à faire du célibat une condition d'accès aux ordres; elle a toujours accueilli dans les rangs du clergé, à tous les degrés, des hommes mariés aussi bien que des célibataires»³⁷. De fait il y a toujours eu des prêtres mariés dans l'Église d'Orient jusqu'à aujourd'hui selon cette coutume ancienne, et il y en eut en Occident jusqu'au onzième siècle. Mais en Occident, à la fin du IV^e siècle, le pape Sirice tente d'imposer aux clercs majeurs la loi de la continence. À partir de cette époque, on demande aux clercs mariés de s'abstenir de relations sexuelles avec leur épouse et de ne pas engendrer d'enfants à compter du jour de leur ordination, mais on leur interdit également de renvoyer leur épouse et de quitter leurs enfants. Ce n'est donc pas le mariage qui fait difficulté, mais les relations sexuelles. Au départ de cette pratique se trouve la loi de la continence eucharistique «qui interdit les rapports sexuels durant la nuit précédant la communion; là où la célébration eucharistique devient quotidienne, comme c'est le cas en Occident à partir de la fin du IV^e siècle, elle implique la continence perpétuelle pour les clercs majeurs, mariés ou non»³⁸. Les prêtres mariés, nombreux à l'époque, se voient donc contraints de renoncer aux rapports sexuels conjugaux tout en continuant à vivre avec leur épouse, ce qui exigeait une maîtrise de soi exceptionnelle, héroïque. Il y

37. R. GRYSON, «Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique», dans *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 157-185. Son œuvre principale analyse de nombreux textes: *Les Origines du célibat ecclésiastique, du premier au septième siècle*, Gembloux, Duculot, 1970.

38. GRYSON, «Dix ans de recherches...», p. 168.

eut sans doute plusieurs errements puisque nombreuses sont les lois de rappels et les sanctions, de sorte qu'au onzième siècle on crut plus adéquat de ne plus ordonner d'hommes mariés: «la loi du célibat n'a pas été voulue comme une fin en soi, mais comme un moyen de faire observer la loi de la continence»³⁹. La loi du célibat est donc l'aboutissement d'une évolution visant à faire observer la loi de la continence eucharistique. Or les études largement reconnues de Gryson, historien spécialiste en la matière, concluent: «le principe qui se trouve aux origines de la loi du célibat ecclésiastique est le principe de la pureté rituelle»⁴⁰. Ce principe de la pureté rituelle tient d'une conception négative de la sexualité «que les chrétiens n'ont pas trouvée dans l'enseignement de Jésus, ni dans le message néotestamentaire, mais en milieu païen et, pour certains aspects, dans l'Ancien Testament»⁴¹. On en appelle aux lois de pureté du Lévitique; les prêtres juifs devaient vivre séparés de leur épouse pendant la durée (hebdomadaire) de leur service au Temple. «Cette reviviscence des impuretés légales de l'Ancien Testament est tributaire de l'amalgame qui s'opère à partir du III^e siècle entre la conception primitive du ministère apostolique et pastoral et la conception vétéro-testamentaire du sacerdoce»⁴². Ces interdits furent reçus chez les chrétiens à la faveur d'une influence culturelle païenne sur la conception de la sexualité à l'époque: l'idéal stoïcien de l'homme impassible, déconsidérant désir et plaisir; l'idéal néo-platonicien pour qui toute

39. *Ibid.*, p. 176.

40. GRYSOY. *Les Origines...* p. 203: «Dix ans de recherches...», p. 167.

41. GRYSOY. «Dix ans...», p. 169.

42. *Ibid.*, p. 171. — Il y avait des pratiques «religieuses» semblables de chasteté rituelle pour les prêtres et prêtresses du paganisme gréco-romain: cf. H. CROUZEL. «Le Célibat et la continence ecclésiastique dans l'Église primitive: leurs motivations», dans *Sacerdoce et célibat* (publié par J. COPPENS). Gembloux, Duculot, 1971, p. 345. Crouzel ne met pas ces pratiques au compte des motivations invoquées par les auteurs chrétiens.

compromission avec le monde sensible est souillure. Si l'Église a toujours promu la bonté du mariage, elle eut des réserves sur les relations conjugales non orientées sur la procréation, qui distraient de la prière: ceux qui font les rites sacrés doivent être «purs de cette souillure». On rencontre cette référence jusque chez Thomas d'Aquin et Pie XII⁴³. Gryson et surtout Crouzel⁴⁴ signalent d'autres motifs pour la pratique de la continence: convenance pour le prêtre qui doit prêcher la virginité, disponibilité pour sa tâche apostolique (cette raison tient-elle alors qu'il vit avec femme et enfants et assume ses tâches de père de famille?), voie du conseil évangélique et influence monastique. Mais le motif premier demeure bien la pureté rituelle.

Aujourd'hui, on invoque davantage le signe eschatologique du Royaume de Dieu pour justifier un célibat calqué sur celui des religieux. Pourtant il n'est pas exigé par la nature du presbytérat, avoue même Vatican II, qui reconnaît le grand mérite des prêtres mariés de l'Église orientale⁴⁵. Mais, à vrai dire, on ne peut ignorer que le célibat conserve encore un élément de sacralité. Il est dès lors constitutif d'un «état de vie», alors que le presbytérat est plutôt une fonction de service. L'obligation au célibat

43. THOMAS D'AQUIN: «il convient qu'ils gardent la pureté du corps en observant la continence» (*Somme théologique* Suppl. q. 53 a. 3). «afin que soient saints et purs ceux qui touchent les choses saintes» (*S.T.* Suppl. q. 37 a. 3). PIE XII: «Si déjà les prêtres de l'Ancien Testament, pendant le durée de leur service au Temple, s'abstenaient d'user du mariage, pour éviter que la Loi ne les déclare impurs de la même façon que les autres hommes, combien plus convient-il que les ministres de Jésus-Christ, qui offrent chaque jour le sacrifice eucharistique, se recommandent par une chasteté perpétuelle». (*Sacra virginitas* 1954).

44. H. CROUZEL, *loc. cit.* p. 336-344. — FAIVRE insiste sur l'influence monastique où le clerc était appelé à «se convertir à un état de vie meilleur». On doit signaler par ailleurs un courant contraire où des évêques voient dans la condition d'homme marié et de père de famille une garantie d'équilibre et trouvent suspects des célibataires chez qui la continence risque d'exacerber les désirs. Cf *Les Laïcs...* p. 234-242.

45. *Presbyterorum ordinis*, 16.

bloque ainsi l'accès au presbytérat de laïcs mariés, tenus à distance de l'état sacerdotal et clérical. Elle maintient l'ambiguïté de l'appel au ministère presbytéral:

... Ce ne sont pas les communautés qui, en fonction des éléments dont elles disposent, de leurs exigences et de leurs désirs, dessinent les formes du ministère, mais une loi préétablie qui sélectionne les candidats possibles, non en vertu de leurs aptitudes à présider une communauté, mais d'un don personnel: celui de s'accomplir affectivement sans lien à une compagne. Rien ne prouve actuellement que le «charisme» du célibat favorise la présidence efficace et évangélique d'une communauté; rien ne démontre que l'absence de ce charisme soit dommageable à cette présidence. La loi du célibat ne se comprend qu'en fonction d'une équation entre ministère et état de vie quasi religieux⁴⁶.

On sélectionne des candidats selon des critères qui ne sont pas ceux du ministère⁴⁷.

La sacralisation du ministère ordonné accentue la coupure entre prêtres et laïcs. Le prêtre est placé au-dessus de la communauté et comme en dehors d'elle. Il fonctionne dans le registre du pouvoir sacré. Personne ne lui conteste son «pouvoir d'ordre», mais comme celui-ci, unilatéralement, a été estimé prédominant dans son statut et sujet à une large extension, le laïc se trouve à fonctionner dans le registre du «non-pouvoir», de la passivité, perpétuant l'opposition qui marque l'origine du terme *laikos*. On confine le prêtre, à tout le moins symboliquement, dans le temple et ses dépendances. Puisqu'il est réservé aux choses de Dieu, l'idéal poursuivi paraît être de le séparer concrètement du monde, ce qui ne le rapproche pas du laïcat. On le campe dans un état de vie, doublement sacralisé par le célibat. On veut en faire presque un super-chrétien. Et, ce qui est plus

46. CHRISTIAN DUQUOC, «Théologie de l'Église et crise du ministère», dans *Études* janvier 1979, p. 107.

47. Cf. R. LAURENTIN, *Nouveaux ministères et fin du clergé*, p. 140.

gros de conséquences, on transpose l'opposition du sacré et du profane sur le binôme clerc/laïc : à l'un le domaine du sacré, à l'autre celui du profane. Il perdure quelque chose de cela, quand on veut encore définir le laïc par la sécularité.

La cléricisation

Jésus n'a établi aucun clergé. Les apôtres, les évêques, les presbytres, les prophètes avaient une fonction d'autorité dans le peuple de Dieu, mais ils ne formaient pas une caste à part, ne monopolisaient pas le ministère, n'avaient ni costume particulier ni statut spécial de clerc. Le terme *klêros* existait bien, signifiant «part», «héritage», d'où groupe élu; mais il désignait l'ensemble des chrétiens ou la part des martyrs. Il ne connotait pas l'idée de «mise à part», de séparation, mais il suggérait plutôt l'idée d'élection.

Au III^e siècle, chez Cyprien par exemple, la notion de «clerc» se dira désormais de «ceux qui ont l'honneur du divin sacerdoce»⁴⁸; le même auteur et d'autres l'opposent à «laïc». On se souvient, en effet, que c'est à la même époque et dans le même contexte qu'est apparue la notion de «laïc» en christianisme. La notion de «clerc» est née avec la sacerdotalisation, l'émergence d'un «corps sacerdotal». On y eut longtemps la conviction d'être «la part du Seigneur» pour cette raison, probablement sous l'influence de Jérôme avec référence explicite aux prêtres et lévites de l'ancienne loi⁴⁹. L'organisation que l'Église dut se donner, par suite de sa reconnaissance officielle sous Constantin, constitua les ministres en société cléricale. R. Laurentin a cette analyse:

En s'intégrant à l'organisation impériale, l'Église instaura des lieux spéciaux pour le culte longtemps célébré à domicile. Ces édifices matériels, les basiliques, ap-

48. *Lettre 1.1.*

49. *Épître 52.* dans R. DOLHAGARAY, article «Clerc», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzé et Ané, 1938, tome III, col. 226. (D.T.C.)

pelèrent la constitution d'une hiérarchie de type clérical, analogue à celle qui structurait les sanctuaires païens. On prit ses distances à l'égard de ce modèle, en s'inspirant de l'Ancien Testament. À l'abri de cette référence rassurante, tout un système cultuel fut établi, selon le type du temple de Jérusalem, avec ses «prêtres» et ses «lévites». Ces termes furent appliqués aux ministres du Nouveau Testament. Ils furent constitués en cléricature, mis à part.

[...] La naissance d'une cléricature est donc liée, non au principe évangélique, mais à l'édification matérielle et administrative de l'Église selon les modèles du paganisme revus et corrigés par référence à l'Ancien Testament⁵⁰.

On se rappelle que le concept de clergé a varié jusqu'à ce que finalement l'organisme sacerdotal, pourrait-on dire, englobe tous les ministères. Puis l'Église va s'organiser en suivant les modèles administratifs du temps, car «peu à peu, des ministères dans l'Église, on passe à l'organisation d'une administration du peuple croyant»⁵¹. Le clergé va devenir de plus en plus un monde spécialisé, fermé et privilégié, s'intégrant aux us et coutumes de la féodalité, les ministres devenant fonctionnaires, faisant carrière, accumulant des bénéfices. Mais surtout, lié à la sacerdotalisation et à la sacralisation, l'état clérical représente un glissement de la structure charismatique et fonctionnelle des ministères dans le service organique de la communauté à une hiérarchie de pouvoir dominateur sur une base ecclésiale subordonnée et plus ou moins passive... le laïcat bien entendu⁵².

50. R. LAURENTIN, *o.c.*, p. 105.

51. ANDRÉ LEMAIRE, *Les Ministères dans l'Église (Croire et comprendre)*, Centurion, 1974, p. 60-61. —Il faut mentionner aussi «la simple cléricature», chargée des obligations séculières de l'Église: cf. FAIVRE, *l.c.*, p. 214s.

52. Le *D.T.C.* écrit, à l'article «Clerc» en entrée de jeu: «La ligne de démarcation traditionnelle établie dans l'Église classe les fidèles en 'clercs' et en 'laïques'. Cette division correspond à la distinction de l'Église enseignante et enseignée, dirigeante et dirigée» (Col. 225).

Quand on sait comment le sacré rejoint des fibres profondes de l'humain et peut être une réalité englobante non sans quelques ambiguïtés, on donne à ce pouvoir une surrévélation et un respect d'intouchabilité. L'univers de la foi risque d'être récupéré dès lors dans un univers «de religion», comme en d'autres religions. Même au plan sociologique, encore une fois, l'affirmation par le clergé de sa supériorité est dialectiquement liée à la dépossession religieuse des laïcs⁵³. Ceux-ci sont restreints en Église au témoignage, à l'évangélisation et au parrainage. Par rapport aux clercs, ils sont d'un état inférieur. Aussi, par exemple, un clerc coupable pourra-t-il être puni en étant déchu de son grade et réduit à l'état laïc⁵⁴. Ce qui importe davantage c'est que ce clivage supérieur/inférieur s'est juridicisé sous l'influence du droit romain et que, en l'absence d'une réciprocité communautaire effective, le clerc est devenu le sujet actif d'une institution où il gère les biens du salut devant des laïcs non reconnus comme sujets responsables... autrement dit, il est devenu le tenant hiérarchique d'une Église pensée et affirmée comme une société inégale de gouvernants et de gouvernés⁵⁵.

Un nouvel espace

L'histoire des deux notions de laïcat et de clergé aboutit à ces trois hypothèques convergentes. On se rend

53. Cf. sur ce point H. LEGRAND, dans *Initiation* III, p. 184 s.

54. Il peut cependant recevoir la communion «comme un laïc». La notion de communion laïque «manifeste ce que pouvait représenter, pour un clerc, la situation d'un laïc: c'est l'état dégradé qu'il peut rejoindre s'il commet une faute. Cette punition comportera un aspect social et civil: un clerc réduit à l'état laïc perdra tous les privilèges dus à son rang. [...] Le laïcat est vraiment l'état inférieur puisqu'on peut, par punition, retomber dans cet état» (FAIVRE, *Les Laïcs...*, p. 196).

55. Voir sur ce sujet une autre étude de H. LEGRAND, «Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique», dans le collectif *Église: institution et foi*, Bruxelles, Facultés universitaires St-Louis, 1979, p. 139-172. — Sur ce sujet comme sur d'autres, les références sont évidemment très nombreuses. Mentionnons, en rapport avec le laïcat, CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, *passim*.

compte que clercs et laïcs sont des réalités de chrétienté, corrélatives l'une à l'autre, et liées concrètement à un exercice circonstancié des ministères. Y a-t-il des chances, aujourd'hui, avec de telles catégories renvoyant à de telles réalités aussi enracinées, de vivre vraiment la vie chrétienne en Église? J'estime que non. Il faut aller, vers une nouvelle problématique. Rappelons-nous, du reste, que ces catégories n'existaient pas durant les deux premiers siècles du christianisme. On anticipe déjà que le déblocage pourra s'opérer sous l'éclairage d'une théologie renouvelée des ministères, puisque le blocage est principalement là.

Mais plus profondément, le déblocage s'inscrit en premier lieu en ecclésiologie fondamentale, dans la considération des origines et de la réalité foncière de l'Église. Il serait intéressant et nécessaire de réexaminer ces questions. Mais le cadre de cet article ne le permettant pas, restons-en à quelques brèves évocations⁵⁶. Ce que Jésus de Nazareth avait directement en vue, c'était de prêcher et d'édifier le Règne de Dieu et de rassembler tous les humains dans la communauté du Règne de Dieu — «Règne de Dieu» était la catégorie biblique la plus apte à signifier l'événement ouvrant l'ère d'un accomplissement définitif de l'histoire. Ce Règne de Dieu évoque, dans ses effets, l'humanité convertie au dessein du Créateur sur elle, l'humanité en marche vers la transparence et la plénitude de ce qu'elle doit être pour devenir authentiquement et intégralement humaine. Jésus veut donc édifier une communauté universelle de salut, d'une humanité restaurée par sa conversion au dessein de Dieu sur la création. Il se tourne d'abord vers Israël. Mais devant le refus de la grande majorité des Juifs, il se

56. On pourrait lire à ce propos par exemple: HANS KÜNG, *Qu'est-ce que l'Église?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 207 p.; RÉMI PARENT, *L'Église, c'est vous!*, Montréal, Éd. Paulines, 1982, 119 p.; RUDOLF SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament (Unam Sanctam 47)*, Paris, Cerf, 1964, 220 p.; BRUNO FORTE, *L'Église icône de la Trinité*, Paris, Médiaspaul, 1985, 109 p.

rabat sur une communauté de disciples, le groupe des croyants réunis autour des Douze — les Douze forment d'abord une communauté de vie et de mission représentant l'universalité des douze tribus d'Israël, même si Jésus y pose aussi les bases d'une communauté éventuellement structurée. Cette communauté de disciples constitue comme le noyau de la communauté universelle toujours appelée. C'est après Pâques que ce petit groupe s'est à nouveau réuni et s'est constitué en communauté chrétienne, c'est-à-dire en communauté des disciples de Jésus ressuscité, convaincus que c'est en Jésus-Christ que s'inaugure et se concrétise le Règne de Dieu. C'est dès lors qu'ils devinrent et s'appelèrent Église («*ecclesia*», communauté rassemblée) et prirent conscience qu'ils étaient le peuple de Dieu selon la nouvelle disposition de l'Alliance, en faveur de qui les promesses séculaires s'accomplissent (1 Pi 2,4-10).

Depuis le premier projet de Jésus, il est donc toujours question d'un «nous» collectif et concret d'humains. L'Église est foncièrement une communion de personnes dans une communauté de croyants qui répondent oui à l'appel de Dieu. Quand on considère l'organicité totale de l'Église, on doit se rendre compte que la catégorie de «peuple de Dieu» entre dans la structure fondamentale de l'Église; c'est la catégorie la plus intégrante pour désigner l'Église. Et ce peuple est représenté comme «temple de l'Esprit» pour bien signifier que c'est une construction qui subsiste par l'action de l'Esprit (*Ep* 2,14-22): l'Esprit de Dieu est son principe de vie, il agit en elle et par elle; il distribue ses charismes en elle afin que chacun soit au service de tous en vue du bien commun. Ce peuple est ainsi structuré grâce aux dons multiformes de l'Esprit où chaque membre doit jouer son rôle.

Dans le Nouveau Testament, écrit B. Sesboué, la ministérialité est le fait de toute l'Église. Car toute la communauté chrétienne est, de par sa vocation à la foi et son apostolicité, en situation de service et de mission [...]. Le ministère de toute l'Église intéresse donc chaque chré-

rien: c'est la loi de l'existence chrétienne que tous soient au service de tous selon la particularité des dons de chacun. Cette exigence fonde un certain nombre de ministères en fonction des dons multiformes de l'Esprit (charismes).

Chaque membre a donc une place et un rôle dans cette communauté de personnes. Chacun y est en situation de service, de par sa vocation chrétienne même. Chacun est au service de tous selon un charisme particulier: c'est la dynamique de la ministérialité. Et il est de ces services qui, par leur détermination et leur stabilité, sont nommément appelés ministères. Ces ministères sont très variés et souvent spécialisés. Aussi,

dans un domaine, quelques-uns sont au service de tous à l'intérieur de la communion dans l'unité. Cette différenciation multilatérale s'inscrit dans une circularité vivante des relations à la communauté [...].

Mais au cœur de ces relations multiples entre quelques-uns et tous il en est une qui apparaît de manière récurrente dans le Nouveau Testament, revêtue d'un certain nombre de caractères assez constants pour constituer un couple fondamental et «structurant» de l'Église: il y a d'un côté un groupe de ministres qui exerce collégialement un ministère «principal» [...]. De l'autre côté il y a l'assemblée considérée dans sa totalité. Cette «polarisation» de la communauté ecclésiale recouvre un paradoxe, puisque ce groupe de ministres, tout en constituant un pôle structurant de la vie de la communauté, continue néanmoins à appartenir au pôle de l'assemblée dont il est constamment tiré [...].

Jamais dans le Nouveau Testament, ces ministres ne sont présentés pour eux-mêmes, comme si leur existence et leur rôle pouvaient avoir sens en dehors de leur relation à la communauté. Leur raison d'être est la sollicitude de toute l'Église. D'autre part, nous ne voyons pas dans le Nouveau Testament de communautés chrétiennes qui subsistent en dehors de ce lien qualifié à un groupe de ministres qui lui sont donnés. En ce sens les ministres ne sont pas antérieurs à l'assemblée, ni l'assemblée antérieure à ses ministres. On peut parler entre

eux de priorité réciproque: l'assemblée n'existe pas sans les ministres que Dieu lui donne; mais les ministres n'ont d'existence que dans leur-être-pour-l'assemblée⁵⁷.

On perçoit donc dans le peuple de Dieu une diversité de charismes, de services et de ministères, parmi lesquels il y a un «ministère principal» situé dans un vis-à-vis communautaire. Il y a une communauté avec, en son sein, des ministères.

Après des siècles où l'on identifiait pratiquement la part de l'Église à la hiérarchie cléricale, c'est lentement et progressivement que depuis 1950 on a redécouvert la structure foncièrement communautaire de l'Église. Un nouvel espace s'inaugure, rehabilitant la place du «laïc»⁵⁸. Le père Congar a ouvert la voie en ce domaine. Dans ses *Jalons* de 1953, il veut faire valoir la vie et la nature mystique de l'Église en contrepartie d'une ecclésiologie axée depuis longtemps sur l'appareil cléricale de médiation hiérarchique. L'Église est le peuple de Dieu, écrit-il, une communion de personnes, une communauté de fidèles. Dans ce qui était devenu une hiérarchie, on avait oublié le Saint-Esprit et le peuple fidèle pour ne s'attacher, depuis les apologistes de la Contre-Réforme, qu'à une organisation de société, à l'affirmation de pouvoirs hiérarchiques⁵⁸. Malgré ce plaidoyer pour redonner au laïc un rôle actif dans l'Église par un recentrement de l'ecclésiologie, Congar reconnaîtra plus tard que c'était là une perspective incomplète, insuffisamment centrée sur la communauté, le prêtre étant encore situé comme antérieur et pour autant extérieur à la communauté⁵⁹. Au concile Vatican II, cela

57. BERNARD SESBOUÉ. «Ministères et structure de l'Église. Réflexion théologique à partir du Nouveau Testament», dans *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. (Parole de Dieu)*, Paris, Seuil, 1974, p. 403-405.

58. Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, chapitre II, p. 46-84.

59. Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, 1971, p. 15ss.

prendra quelques années de discussions et des schémas rédactionnels successifs pour qu'on arrive à introduire dans la Constitution sur l'Église le chapitre sur le «peuple de Dieu» avant les chapitres traitant de «la constitution hiérarchique» et du «laïcat». Cet acquis est déterminant puisque la définition de l'Église comme peuple de Dieu devient le fondement de ce qui est commun à tous les membres du fait de leur baptême, dès avant toute différenciation de fonctions. On affirme qu'il règne une égalité véritable entre tous quant à la dignité et l'activité commune à tous; que la mission de l'Église est celle de tous les membres dans la signification et le service pour le monde, bien qu'il y ait différence de fonctions (cf 1 Co 12). «Tout ce qui a été dit du peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs, religieux et clercs», précise-t-on (L.G. 32). Par ailleurs, même s'il y parle du «ministère de la communauté», le concile n'a pas suffisamment articulé son exposé sur l'épiscopat (et le ministère ordonné) avec la réalité d'une Église-peuple-de-Dieu, faute notamment d'un développement plus poussé sur le rôle de l'Esprit et de ses divers charismes dans la communauté.

Mais l'orientation était donnée et la théologie post-conciliaire complétera la transition. La façon la plus ramassée de l'indiquer est de procéder par l'essai de modélisation qu'ont proposé Y. Congar, H. Legrand et L. Boff⁶⁰. L'organisation des ministères contribue, certes, à la structuration de l'Église. Or on est aujourd'hui devant deux façons globales de situer les ministères ordonnés par rapport au peuple de Dieu, devant deux modèles, dirons-nous. L'enjeu sera précisément de passer du premier au second.

Dans un premier modèle pyramidal et clérical, correspondant à un schéma linéaire de transmission, tout

60. Y.-M. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 18s. LEONARDO BOFF, *Église en genèse*, Desclée, 1978, p. 49ss. HERVÉ LEGRAND, «Le Développement d'Églises-sujets: une requête de Vatican II», dans *Les Églises après Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 167s.; repris en partie dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III, p. 210ss.

est déterminé selon une ligne verticale descendante dans l'axe suivant: Christ qui transmet ses pouvoirs → Pierre et les apôtres → les évêques et les prêtres → les fidèles. Le peuple de Dieu apparaît comme le résultat du sacerdoce hiérarchique qui reçoit ses pouvoirs du Christ «fondateur» de l'Église. Ce modèle entretient une scission entre un groupe de chrétiens actifs (les ministres ordonnés) et un groupe de chrétiens passifs (les autres). Ces ministres sont situés face à l'Église sans être situés en elle. La justification théologique est qualifiée de «christomoniste» c'est-à-dire en référence au seul principe du Christ fondateur. On se représente de manière réductrice le rapport de l'Église au Christ comme étant le rapport qu'une société entretient avec son fondateur, en rappelant que Jésus avait laissé tout pouvoir à Pierre. Comme si la structure de l'Église naissait exclusivement de ces pouvoirs.

Dans un *un second modèle, communionnel*, correspondant à un schéma organique et relationnel, la communauté du peuple de Dieu est l'instance englobante et l'organisation des ministères est au sein et en fonction d'elle (ministères non seulement ordonnés, mais aussi reconnus et institués, voués à des «laïcs»). Sa justification théologique est «trinitaire». Le peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit, procède de la mission du Christ et de celle de l'Esprit. On réfère au Christ, événement tout entier de salut, c'est-à-dire à Jésus-Christ «fondement» de l'Église dans une présence perpétuelle de son Esprit. La manifestation de l'Église est donnée à chacun par des charismes pour des services ou des ministères différents, tous les membres étant solidairement responsables et partenaires dans une Église tout entière ministérielle. L'autorité des ministres ordonnés est située dans la communauté et non pas au-dessus d'elle: la transmission des pouvoirs reçus du Christ est sauvegardée (par l'ordination), mais la communion implique que le ministre n'est ni autonome ni autosuffisant et que la gouverne de l'Église-communauté s'accomplit en

coordination avec l'ensemble des dons que l'Esprit fait à l'Église, dons qui ne dérivent pas des ministres ordonnés.

Ces deux modèles renvoient à deux visions de Église: l'Église «société parfaite» où l'appareil hiérarchique est le seul sujet actif des responsabilités et décisions et à qui sont soumis les laïcs, à l'instar de l'organisation de la société civile monarchique en regard de laquelle elle s'est ajustée depuis le moyen-âge (puis a dû se déclarer parfaite dans son ordre); l'Église «économie de communion» où la responsabilité de la mission et où la ministérialité est le fait du peuple de Dieu tout entier selon la particularité des charismes de l'Esprit en chacun dans une relation de réciprocité avec tous. Ces modèles sont entrés en compétition au Concile Vatican II et le second l'a emporté sur le premier. Mais il y a subsisté quelques réminiscences du modèle pyramidal sociétaire: aussi a-t-on pu dire que *Lumen Gentium*, malgré sa logique nettement communionnelle, restait un compromis dont s'auto-risent certains pour vouloir perpétuer un ordre millénaire, pourtant si peu conforme à l'origine et au mystère de l'Église.

On ne peut que le constater, ces deux modèles paraissent coexister encore aujourd'hui; ils sont sous-jacents l'un à la pratique d'une Église cléricale, l'autre à celle d'une Église communautaire. On les retrouve dans les conceptions et les mentalités aussi bien des laïcs que des prêtres. Il y a là un enjeu marquant pour notre sujet. Car je ne vois pas comment on pourra surmonter les difficultés du binôme clerc/laïc si on ne s'engage pas résolument dans un processus de passage du premier au second modèle. Le départ de nos difficultés vient de ce qu'on ne sait pas tirer toutes les conséquences d'une Église essentiellement communautaire.

L'identification du laïc à l'étape de Vatican II

Mais qu'en est-il proprement du laïc? Le XX^e siècle a été celui de la promotion du laïc et de la recherche de

son statut dans l'Église. Principalement en Europe, on prit une conscience vive de la difficulté des rapports de l'Église avec un monde devenu autonome et sécularisé, de la déchristianisation des masses, et surtout de l'incapacité d'un clergé décimé, mais aussi coupé au monde, à rejoindre ce monde. Il fallait combler le déficit d'une absence de l'Église du monde. C'est dans ce climat qu'au tournant des années 1930 on institua l'Action catholique afin que des laïcs prennent une part active à la mission de l'Église par une action inscrite au sein des réalités mondaines. Il s'ensuivit un éveil des laïcs à leur part de responsabilité et à leur expression collective dans l'Église. Ce ne fut pas sans forcer l'ecclésiologie à se rénover et à circonscrire le statut spécifique du laïc dans une Église encore cléricale. Parmi les essais de définition du laïc depuis les années 1950, on retrouve trois grandes constantes: il est membre du peuple de Dieu; le caractère spécifique de son identité ecclésiale et de son rôle tient dans son lien à la sécularité du monde; il participe activement à la mission de l'Église.

1) Le laïc est membre du peuple de Dieu. Dans ses *Jalons*⁶¹, le père Congar fait dériver la notion de *laïc* du terme *laos*, au sens biblique de peuple de Dieu distinct des nations païennes. Laïc dit ainsi l'appartenance au peuple de Dieu collectivement considéré. Même en reconnaissant plus tard les nuances nécessaires fournies par l'étude d'I. de la Potterie, il maintiendra que «laïc» est un concept chrétien. Ce qui est théologiquement juste, puisque ce terme recouvre ce que l'Église primitive entend des frères et disciples, membres du «peuple que Dieu s'est acquis», de «la nation sainte», et qu'il sera encore longtemps attesté dans la période patristique. Toutefois, comme j'y ai insisté, on ne peut pas faire l'économie ni de l'origine et de l'évolution catégorisantes du terme, ni de sa signification concrète dans l'histoire des rapports avec le clerc. Mais, dans les années 1950, on

61. Y.-M. CONGAR, *Jalons...* p. 46ss.

avait un pressant besoin de ressourcer ce vieux terme au mystère de l'Église pour resituer le chrétien dans une ecclésiologie de communion⁶².

2) La spécificité de la condition du laïc chrétien tient dans son lien à la sécularité. «Les laïcs sont dans le monde en tant que chrétiens et pour y faire l'œuvre de Dieu en tant même qu'elle doit se faire dans et par l'œuvre du monde» affirme Congar qui insiste: «un laïc est un homme pour qui les choses existent, pour qui leur vérité n'est pas comme engloutie et abolie par une référence supérieure», la laïcité respectant la vérité interne de tout ce qui fait le monde et l'histoire, l'Absolu n'absorbant pas le relatif. La condition du laïc est la condition séculière, tandis que les clercs et les moines sont des hommes livrés au sacré. Le laïc s'inscrit dans la trame de l'histoire terrestre, ne sort pas du monde et de la condition du siècle, en vue d'ordonner le temporel selon sa conformité à l'œuvre de Dieu⁶³. Pour K. Rahner, corrélativement aux détenteurs des pouvoirs hiérarchiques et aux religieux que l'état et les tâches font sortir du monde, le laïc est le chrétien qui reste dans le monde. C'est là qu'il exerce son rôle ecclésial.

Ce point d'insertion dans le monde, il l'a indépendamment de son christianisme et antérieurement à lui. Il naît avant de renaître [...]. Il est originellement dans le monde en vertu de la position pré-chrétienne, mais nullement athée, de son existence; à cette place, pas une autre, il doit être chrétien. Être chrétien, non par surcroît, mais en christianisant cette situation originelle pré-chrétienne qui est la source même de l'être-laïc.

62. Cette perspective a constamment été reprise par la suite et est devenue classique. cf. notamment K. RAHNER, «L'Apostolat des laïcs», dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (156) 4; E. SCHILLEBEECKX, «Le Laïc dans l'Église», écrit en 1958 et reproduit en français dans *La Mission de l'Église (Approches théologiques IV)*, Cep, 1969, p. 104ss.

63. Y.M. CONGAR, *Jalons*, p. 38-45; articles «Laïc», dans *Encyclopédie de la foi*, p. 449ss et dans *Dictionnaire de spiritualité*, p. 61.

[...]Être chrétien suppose à l'origine un point d'insertion dans le monde; ceci vaut pour tout baptisé. Mais le laïc se distingue parce que, en tant que chrétien, il le conserve dans son être de chrétien comme tel. Il ne l'abandonne pas dans son existence ou, du moins, il n'y renonce pas pour un genre de vie dont la permanence créerait un état nouveau⁶⁴.

On a la même perspective chez Schillebeeckx, pour qui l'orientation vers le monde est typique de la situation du laïc chrétien: «la sécularité est ce qui fonde l'aspect propre de la spiritualité et de l'apostolat du laïc[...]. Son intervention créatrice pour faire de ce monde une demeure digne de l'homme devient un élément de son attitude religieuse totale»⁶⁵. Pour C. Duquoc, le laïc choisit de vivre sa foi à partir de son existence mondaine: la recherche de Dieu ne saurait se réaliser dans la mise entre parenthèses du sens immanent qu'il découvre à cette existence⁶⁶ [...]. Par cette caractéristique, on donne donc un statut correspondant à la situation propre du laïc du fait de sa vie de famille, de sa profession, de son ingéniosité à fonctionner dans les structures sociales, politiques et économiques de la société. On a l'impression de donner enfin une définition positive du laïc.

3) Le laïc participe activement à la mission de l'Église. La théologie du laïc de Congar voulut promouvoir la part active du laïc dans l'exercice des fonctions prophétique, sacerdotale et royale de la mission, mais c'était essentiellement dans l'ordre de la vie et de la ferveur personnelles. L'apostolat ecclésial était encore une prérogative de la mission juridique de ce qu'on appelait à l'époque «la hiérarchie». Il y avait un engagement laïc spontané, d'initiative privée, mais tout ce qui pouvait avoir un caractère public était tout au plus une col-

64. K. RAHNER, «L'Apostolat des laïcs», *l.c.*, p. 7s.

65. E. SCHILLEBEECKX, «Le Laïc dans l'Église», *l.c.*, p. 108ss.

66. C. DUQUOC, «Signification ecclésiale du laïc», dans *Lumière et Vie* 65 (nov.-déc. 1963) 78.

laboration donnée à l'apostolat des évêques et des prêtres, une «participation» ou une «association» à l'apostolat de la hiérarchie⁶⁷. L'exemple illustrant le mieux la situation est celui de l'Action catholique. Les laïcs y sont appelés à la rescousse du clergé pour remplir la mission de l'Église dans un contact direct avec les structures du monde et ils sont reconnus à ce titre comme jouant un rôle indispensable. Mais l'Action catholique restait bel et bien une participation à l'apostolat de la hiérarchie, comme le confirmait la théorie du «mandat»⁶⁸. Il y avait émergence d'un laïcat mais relent d'une ecclésiologie de type juridique pyramidal où la mission ecclésiale est la propriété du clergé. C'est dans ce contexte que K. Rahner revendiqua un apostolat qui soit vraiment celui des laïcs, une «action des catholiques», par opposition à «l'Action catholique».

L'apostolat du laïc trouve son fondement immédiat dans son être propre de chrétien. Ce qui détermine l'extension et le mode de cet apostolat, ce n'est pas une mission particulière reçue d'en-haut, mais une mission reçue d'en-bas, c'est-à-dire exprimée par sa situation dans le monde. Le tracé de son influence chrétienne est le tracé même de ses relations dans le monde; elle n'a pas à être constituée par une mission et un mandat nouveaux⁶⁹.

Membre de l'Église et porteur de charismes, il l'est à la place qu'il a reçue originellement dans le monde, dans sa vie de famille, ses relations de voisinage, sa profession, son existence mondaine. Dans un effort louable pour départager la part des ministres et celle des laïcs, Rahner n'en restait pas moins lui aussi tributaire de l'ecclésiologie voulant que la mission apostolique soit identifiée à la hiérarchie en vertu de ses pouvoirs d'ordre et

67. Cette perspective était neuve et permit «une association du principe communautaire au principe hiérarchique», qui, en Occident, s'était tout annexé. Cf. CONGAR, *Jalons*, p. 508-531: 641-646.

68. C. DUQUOC, *l.c.*, p. 73-98.

69. K. RAHNER, *l.c.*, p. 22.

de juridiction. Curieusement, il allait jusqu'à affirmer qu'un laïc s'adonnant à plein temps à un apostolat spécifiquement ecclésial cesserait d'être laïc: «le véritable état laïque cesse là où se trouve une participation vraie, habituelle, aux pouvoirs propres de la hiérarchie»; «s'il dépasse en cette matière les bornes fixées par sa situation originelle dans le monde, il cesse alors d'être laïc»⁷⁰. La séparation est ici trop radicale et l'intégration à une ecclésiologie communautaire insatisfaisante. Au tournant du concile, on était encore pris avec ces questions, mais on avait une idée plus nette que la mission est confiée à l'Église tout entière: «c'est à l'intérieur de cette mission de l'Église tout entière qu'il faut situer le rôle de la hiérarchie, et non pas définir la mission à partir de ce rôle»⁷¹.

Vatican II, point d'aboutissement de ces influences théologiques, entérine ces trois constantes de l'identification du laïc chrétien, mais avec une plus grande ouverture quant à la responsabilité de la mission. Relisons attentivement ce texte-clé:

Sous le nom de laïcs, on entend ici l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné dans l'Église, c'est-à-dire les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien.

Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs [...]. La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont

70. *Ibid.*, p. 13 et 8.

71. C. DUQUOC, *l.c.*, p. 88.

leur existence est comme tissée. À cette place ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde à la façon d'un ferment... (*Lumen Gentium* 31).

On peut donc établir ainsi la définition du laïc dans l'héritage immédiat de Vatican II, selon des aspects générique et spécifique suggérés par les commentateurs⁷².

Par l'aspect générique (et positif), le laïc est un membre actif du peuple de Dieu, sujet à part entière de l'Église. Il a la dignité baptismale et l'égalité fondamentale communes à tous les membres, il participe à la mission intégrale de l'Église et en est aussi responsable. Cet aspect générique implique tout ce que le prêtre et le laïc ont en commun dans leur être et agir chrétiens: en ce sens, le prêtre est laïc avant d'être considéré comme ministre ordonné.

Par l'aspect spécifique négativement exprimé, le laïc est le non clerc. C'est une définition négative, canonique, mais surtout relative. Un chrétien est appelé laïc uniquement par rapport à un autre chrétien investi d'un ministère ordonné. «Laïc et clerc sont des notions fonctionnelles à l'intérieur de l'Église», affirme Schillebeeckx, c'est-à-dire au plan formel des fonctions ecclésiales.

Par l'aspect spécifique positivement exprimé, le laïc est le chrétien vivant dans la condition du monde, de par la place concrète qu'il y occupe, en vue de construire le Règne de Dieu dans le processus d'humanisation du monde. L'aspect spécifique du statut du laïc provient donc de sa relation chrétienne à la sécularité du monde. Elle marquera son existence chrétienne et jusqu'à son apport dans l'Église. Il se présente sur le terrain de l'Église avec son vécu conjugal, parental, familial, profession-

72. E. SCHILLEBEECKX. «La Définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II», dans *L'Église de Vatican II (Unam Sanctam 51c)* Cerf. 1966. p. 1013-1033. H. HEIMERL. «Concepts de laïc dans la constitution sur l'Église de Vatican II», dans *Concilium* 13 (1966) 117-126.

nel, avec sa sensibilité séculière, sa façon mondaine d'exercer «sa marge d'action», de «s'associer à l'action des pasteurs» (LG 37), de «coopérer avec l'apostolat hiérarchique» (LG 33). Sur le terrain séculier, il lui revient en propre d'assainir les conditions de vie et d'imprégner la culture de l'Esprit du Christ (LG 36). Dans cette problématique, on pourrait rajouter que, en matière d'activité chrétienne intra-mondaine, il s'attend à une distance intelligente du prêtre qui lui garantisse liberté et autonomie: quand un laïc compétent existe, le prêtre ne peut se substituer à lui et doit mettre fin à toute œuvre de suppléance.

Voilà qui est clair, valorisant même, mais est-ce suffisant?

Pour une nouvelle problématique

Beaucoup de gens en restent encore aujourd'hui à cette définition reçue de Vatican II. On la retrouve dans des écrits récents⁷³, dans les discours de Jean-Paul II et dans les documents préparatoires au Synode sur les laïcs. Même si l'on prétend qu'elle assure un statut positif au laïc, elle maintient toujours le rapport clerc-laïc. J'estime pourtant que, dans l'héritage même de Vatican II, il faut aller plus loin que cet effort de définition conciliaire. Commençons par questionner les trois éléments que nous avons identifiés.

1) Si la notion théologique de *laïc* dérivée de *laos* dit rapport au peuple de Dieu, cela veut dire que tous les membres de l'Église sont fondamentalement des laïcs au sens où ils appartiennent au peuple de Dieu, qu'ils soient prêtres, religieux ou laïcs. Dans le Nouveau Testament, le terme *laos* n'impliquait aucune distinction au sein de la communauté. Laïc renvoie à la condition fon-

73. Par exemple A. BARUFFO, «Laïc», dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, 1983, p. 610-622; J. RIGAL, *Le Courage de la mission*, Cerf, 1985, p. 89-102.

cière de tous les membres de l'Église dès avant toute différenciation en termes de services et de ministères. Un prêtre demeure un laïc. Je ne crois pas que «laïc» soit une catégorie fonctionnelle, comme l'avance Schillebeeckx (même en passant du générique au spécifique). Y a-t-il vraiment une «fonction laïque»? Continuer de parler ainsi, c'est continuer de vouloir faire une place au laïc à partir de la fonction du prêtre. C'est le définir en regard du clerc. Mieux vaut substituer au terme de *laïc* celui de *chrétien* ou de *baptisé*. C'est dès lors renverser la perspective. Tous sont des chrétiens avec des devoirs et responsabilités. Chacun est au service l'un de l'autre dans le peuple de Dieu. Parmi les services, il y a un ministère ordonné: un service parmi d'autres au sein de ce peuple de chrétiens. On dépasse ainsi les catégories séculaires de clerc et de laïc, si équivoques et aux conséquences si néfastes.

2) La mission est celle du peuple chrétien tout entier. Tous les membres ont une commune responsabilité envers la mission fondamentale de l'Église, continuant la mission de Jésus-Christ: elle vise à chercher, édifier et faire vivre le Règne de Dieu dans les consciences individuelles et leurs mutuelles relations, dans le collectif de la communauté ecclésiale elle-même, et dans les valeurs, structures et défis de civilisation, c'est-à-dire dans les cultures pour transformer du dedans l'humanité. C'est toute l'Église qui est en instance de service à cette fin: le peuple ecclésial tout entier est ministériel. La mission dans le monde, l'envoi pour le monde, concerne tous les chrétiens, «prêtres et laïcs»: c'est ainsi que, expérimentant déjà les forces et les fruits du Règne de Dieu en elle, l'Église devient signe du Règne de Dieu, sacrement, manifestation visible, garantissant l'espérance d'un possible déjà amorcé. Il n'y a pas une mission des prêtres et une mission des laïcs. Il n'y a pas des tenants d'une mission du spirituel, et d'autres d'une mission du temporel. Congar, se corrigeant, avait déjà cette intuition:

Le mouvement actuel des idées porte à dépasser une catégorisation du laïc en référence au clerc, par distinction d'avec lui, si ce n'est même en opposition avec lui : façon, en somme, médiévale, de considérer le laïcat comme un «ordre» ou une «classe» dans l'Église, en parallèle à l'«ordre» ou à la classe des prêtres et des religieux. On part de l'idée de Peuple de Dieu tout entier actif, tout entier témoin et digne du Propos de la grâce de Dieu qu'il faut communiquer au monde [...]. On situe ainsi le fait hiérarchique à l'intérieur de ce peuple de Dieu tout entier vivant et envoyé, mais *sans diviser les parts de la mission comme en spécialités. Il y a des exercices propres de la mission de l'Église, mais pas de mission propre distinguant les fidèles et le sacerdoce ministériel*⁷⁴.

Laïcs et prêtres sont responsables de la mission intégrale, c'est-à-dire de toutes les fonctions — prophétique, cultuelle, communautaire et socio-culturelle — de la mission, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église⁷⁵. Aucun ministère ne doit occulter la responsabi-

74. Y.-M. CONGAR. «Addenda», à *Jalons...* troisième édition, 1964, p. 649. On y emploie encore la notion de sacerdoce ministériel. C'est nous qui soulignons.

75. Je me permets de préciser ici cette grille qui est une traduction contemporaine de la théologie classique, car elle nous servira par la suite.

Israël attendait pour les temps messianiques un prophète, un prêtre et un roi. Or voici que Jésus répond à cette attente, réunissant en sa personne et son action ces médiations et fonctions que l'Ancien Testament avait connues dispersées. L'Église, poursuivant l'œuvre de Jésus-Christ, voit ainsi sa propre mission différenciée en fonctions.

À Jésus reconnu prophète comme révélateur du sens de Dieu et du monde correspond (1) *la fonction prophétique* de la mission ecclésiale : évangélisation, catéchisation, interprétation. À Jésus reconnu comme portant à son accomplissement ce que l'A.T. attribuait au grand prêtre, correspond (2) *la fonction cultuelle* de la mission ecclésiale : prière et offrande spirituelle de la vie, liturgie et sacrements. À Jésus reconnu roi et Seigneur en lien avec le Règne de Dieu qu'il inaugure sur l'Église et sur le monde, correspond la fonction dite royale de la mission que nous dédoublons de la manière suivante. À Jésus qui fait advenir son règne, en tant que pasteur exerçant sa sollicitude sur cette portion de l'humanité qui accepte de le suivre dans le rassemblement communionnel effectif de l'Église, correspond (3) *la fonction communautaire* de la mission : formation, consolidation et gouverne de la communauté, sollicitude pour elle, entraide et

té de tous. En matière de mission chrétienne, on dépasse ainsi la problématique des domaines propres de la communauté ecclésiale aux prêtres, et de la société aux laïcs. Sur le terrain ecclésial, on entre dans l'ère de la responsabilité au-delà de la simple association ou coopération avec les chefs de communautés.

3) Le lien à la sécularité n'est pas spécifique au laïc, entendu comme catégorie de chrétien. Bien sûr, celui qu'on appelle laïc est en lien avec la sécularité: ce n'est pas de lui attribuer le caractère de sécularité qui fait difficulté, c'est d'en faire la spécificité d'une catégorie. Le lien à la sécularité est une dimension du peuple chrétien tout entier; l'insertion dans le monde est la condition de toute l'Église⁷⁶: le monde est le lieu de la mission. Le caractère laïc du rapport Église-monde touche tous les membres, car l'appartenance à la mondanité est inhérente au peuple de Dieu: c'est ce qu'on appelle la laïcité chrétienne. En outre, décrire la spécificité du laïc par l'insertion dans le profane ou par l'expérience conjugale et familiale ne tient pas théologiquement. Des prêtres œuvrent dans des tâches séculières, exercent une profession ou un métier, s'engagent socialement; des prêtres

services. À Jésus qui, en tant que roi de la création, premier-né de toute créature et premier-né d'entre les morts appelle au Règne de Dieu l'humanité entière, correspond (4) *la fonction socio-culturelle* de la mission ecclésiale: humanisation et libération au service du large monde pour ordonner au salut son processus d'humanisation.

Ce cadre de compréhension montre que la diversification et l'intégration des quatre fonctions doivent être maintenues dans la mission de toute communauté, si l'on ne veut pas tronquer la mission d'une de ses composantes essentielles. Chaque membre en remplit la responsabilité à des titres divers.

76. Cf. JEAN BEYER, «Laïcité ou peuple de Dieu» dans *La Chiesa dopo il concilio*, Milan, Giuffrè, 1972, p. 242. DOMENICO SPADA, «Les Laïcs et leur mission dans le développement de la théologie moderne», dans *Laïcs aujourd'hui* 26 (1979) 26-27. L'ouvrage de L. SARTORI et l'article de T. CIRINI recensés dans ROSEMARY GOLDIE, «Laïcs, laïcité et laïcité: un sondage bibliographique à travers trois décennies», dans *Laïcs aujourd'hui* 26 (1979) 132ss.

orientaux sont mariés, ont une vie de famille; d'anciens ministres protestants, ordonnés prêtres de l'Église catholique d'Occident, sont mariés. En fait, on cherche encore la spécificité du laïc en distinction du prêtre «qui a le ministère sacré» (LG 32). On définit le laïc «qui ne sort pas du monde» corrélativement au clerc «qui en sort», et on y transpose toujours la distinction profane/sacré. Cette recherche de spécificité du laïc était typique de la période pré-conciliaire où, dans les belles années de l'Action catholique, l'Église cléricale prit conscience que son contact direct avec le monde ne pouvait être assuré que par le laïcat, tellement le domaine du prêtre restait la zone interne de l'Église... Séquelle d'une conception «sacerdotale» des ministères ordonnés. Paradoxalement, une des retombées de l'expérience de l'A.C. a été de faire découvrir l'existence d'une sécularité ou d'une laïcité chrétienne qui concerne tous les membres de l'Église. On voit mieux aujourd'hui, à la lumière des origines de l'Église très axées sur le service du Règne de Dieu dont le terrain est le large monde, qu'il existe entre l'Église et la société une communauté de destin, une union sans confusion, seule capable de faire du chrétien un être unifié⁷⁷.

À la suite de ces trois observations, on peut affirmer ceci: il n'y a pas de spécificité propre au laïc. Ses attributs représentent le statut basique et commun de tout chrétien, la condition de tout disciple. Une ecclésiologie du peuple de Dieu arrive à cette conclusion qu'il n'est pas besoin d'une catégorisation supplémentaire de «laïc», et en cela Vatican II n'est pas allé au bout de sa logique. Le problème de la spécificité se déplace plutôt vers les charismes, vers les ministères de quels types qu'ils soient au sein de la communauté, dont les ministères ordonnés. On touche l'impasse d'une théologie du laïcat. Il faut aller à une ecclésiologie globale. Dans cet-

77. Voir l'ensemble de la constitution *Gaudium et Spes* de Vatican II. HANS KÜNG, *Qu'est-ce que l'Église?* p. 197ss. PAUL GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale?* Cerf, 1969, p. 328ss.

te perspective, «le laïcat est un faux problème», allait jusqu'à dire Guilmot⁷⁸. Ce n'est pas un hasard, du reste, si on constate la quasi disparition du thème «laïcat» depuis le dernier concile⁷⁹. La clarification viendra d'une théologie renouvelée des ministères, dans la perspective néo-testamentaire où l'on fait complètement abstraction de la distinction entre clercs et laïcs.

La voie de la nouvelle théologie des ministères

Nous avons souvent constaté que clercs et laïcs étaient des réalités corrélatives l'une à l'autre et reliées à la place et à l'exercice concret des ministères dans l'histoire. Pour dépasser le binôme clerc/laïc, il faut rouvrir la problématique des ministères et resituer nommément la fonction du ministère ordonné⁸⁰. Ce renouvellement est partie prenante d'une ecclésiologie globale centrée sur l'Église-peuple-de-Dieu. Nous nous référons donc à ce que nous avons établi plus haut à ce propos, et particulièrement au modèle communautaire de la structure fondamentale de l'Église⁸¹. La communauté y est la

78. P. GUILMOT, *o.c.*, p. 318ss.

79. R. GOLDIE, *l.c.*, p. 109-147.

80. La théologie des ministères est un ensemble très complexe dans le détail duquel on ne peut entrer ici. Nous en restons, bien entendu, aux évocations-clés pour notre sujet.

81. Parler ainsi de structure, c'est évoquer à la manière des sciences «une totalité organique d'éléments qui entretiennent entre eux un jeu de relations tel que le déplacement ou la modification de l'un entraîne inévitablement le déplacement ou la modification corrélative des autres; [...] la cohérence et l'intelligibilité (de la structure) sont donc toujours à chercher dans le cadre de son unité totale» (B. SESBOUÉ, *l.c.*, p. 349). Nous parlons donc de l'organicité de toutes les composantes dans l'ensemble de la réalité ecclésiale. Si la ministérialité est un élément structurant, ce n'est pas le seul. Quand on identifie spontanément, encore aujourd'hui, la structure de l'Église à la hiérarchie, c'est la conséquence d'un accident de l'histoire que nous voulons précisément dénoncer: l'annexion de la vie de l'Église par les seuls ministères ordonnés, corollaire d'une lecture sacerdotale et cléricale du ministère.

Le modèle communautaire, le second que nous avons profilé plus haut comme nouvel espace, m'apparaît la clé de compréhension du déblocage attendu.

réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères, y compris les ordonnés, se situent comme des services à la communauté.

Tout chrétien doit se rendre compte de sa situation fondamentale de serviteur. Il est membre d'une communauté en situation de service du projet de Jésus sur le monde. Et chaque membre a aussi son rôle pour et dans la vie de la communauté ecclésiale: tous sont au service de tous selon le charisme spécifique de chacun. C'est ce qu'on appelle la ministérialité de l'Église. Les ministères proprement dits, qui déterminent à des fonctions, sont des expressions de cette ministérialité globale. On distingue ainsi quatre types de services:

1) *Les services chrétiens*, occasionnels et spontanés, sont ceux de l'initiative personnelle de chaque chrétien. 2) *Les ministères reconnus*, plus stables, répondent à un besoin vital de la communauté ou de la société et sont sanctionnés par une désignation publique, donnant une véritable responsabilité au sein et au nom de l'Église (catéchètes, responsables de groupes bibliques, auxiliaires paroissiaux, animateurs sociaux, théologiens, etc.). 3) *Les ministères institués* sont confiés de façon permanente à des chrétiens par une institution liturgique. *Ministeria quaedam* désigne le lectorat et l'acolytat, encore proches de l'autel — c'est probablement pour cela que les femmes en sont exclues! — mais la porte est ouverte à plusieurs autres ministères dès que les besoins en seront signalés; il reste que ce document de 1972 représente la première ouverture aux «laïcs» de ce qui fut depuis le haut moyen-âge annexé par le clergé. 4) *Les ministères ordonnés* se voient confier, sur la base d'un sacrement particulier, une charge permanente dans la succession du ministère des apôtres pour présider à la construction et à la vie de l'Église. Mais ce sont des ministères parmi tous les autres, en regard de la libre distribution des dons de l'Esprit et de l'égalité foncière de tout baptisé.

Même si tous les chrétiens sont susceptibles d'exercer un ministère proprement dit, tous n'y arrivent pas.

Mais tous devraient exercer leur charisme à tout le moins dans un service qui, sans être toujours explicitement reconnu, est bien dans le registre de la ministérialité. Quant au ministère ordonné, il nous faut le resituer en levant notamment les trois hypothèques que nous avons identifiées. Car tous, laïcs et prêtres, sont directement concernés par ce dernier point pour notre question.

Lever l'hypothèque de la sacerdotalisation

On avait sacerdotalisé le ministère ordonné depuis le III^e siècle, par réminiscence de l'organisation culturelle de l'ancien temple. Pourtant les ministres ordonnés du Nouveau Testament n'ont pas de qualification sacerdotale. On choisit pour eux des noms tout à fait différents des usages culturels de l'Ancien Testament que l'on connaissait pourtant fort bien. Les évêques et presbytres — peu différenciés au début — sont établis «gardiens» pour «paître le troupeau», pour être responsables de sa conduite et de son unité (*Ac* 20,28; *1 Pi* 5,1ss); ils ont à exercer la présidence de la communauté (*1 Tm* 5,17; *Ti* 1,5ss). «Évêque» renvoie à gardien et responsable, «presbytre» à chef de communauté. Il y a donc des gens qui remplissent un ministère principal (Sesboué) ou officiel (Küng), indiqué souvent comme exercé collégialement, qui permet aux autres ministères de s'exercer dans l'unité: c'est le ministère de présidence à la construction de l'Église (Kasper, Legrand)⁸². Il dit essentiellement relation à la communauté, il est en son sein pour qu'elle soit communauté tout entière responsable de la mission.

82. B. SESBOUÉ, *l.c.*, p. 404ss.; H. KÜNG, *Qu'est-ce que l'Église?*, p. 166ss.; WALTER KASPER, «Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal» dans *Concilium* 43 (1969) 23-34; H. LEGRAND, «Réflexions théologiques sur la diversité des ministères d'Église», dans *Future Prospects and Preparation for Ministries in Catholic Institutions of Theology*, Washington, Conference of Catholic Theological Institutions, 1981, p. 111 et 119ss.; *Id.*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, p. 202ss.

Un renversement de conception doit donc s'opérer. Depuis le moyen-âge et la cristallisation de Trente, on avait défini le prêtre par la charge sacerdotale englobant ses autres offices. Or, selon la tradition la plus ancienne de l'Église, c'est bien plutôt la présidence de la communauté qui est l'englobant des autres offices. C'est parce qu'il préside à la vie de l'Église qu'il préside aux sacrements, et non l'inverse. Le lieu de compréhension de ce ministère est non pas la fonction cultuelle de la mission mais la fonction communautaire, hodégétique, de construction et de sollicitude de l'Église (3^e fonction, voir notre note 75); le presbytre y reçoit, parmi les autres dons que l'Esprit fait à son Église, un charisme spécifique pour assumer «le pastorat». Voilà pourquoi, dans la définition de ce ministère aujourd'hui, on abandonne le concept de «sacerdoce» pour lui substituer celui de «presbytérat», conforme à son origine et théologiquement plus exact et compréhensif. «Prêtre», en régime chrétien, vient de «presbytre»; certains lui préfèrent le nom de «pasteur» pour éviter toute équivoque.

Le ministère presbytéral a la fonction spécifique de susciter, construire, guider et animer la communauté. Il stimule la responsabilité ecclésiale de tous. Il est responsable de la coopération concertée et de la cohésion de tous les charismes. Il œuvre à la communion, veille à l'unité et à la fidélité au mystère de l'Église. Il ne fait pas tout, mais il éveille et forme sa communauté pour qu'elle remplisse les quatre fonctions de la mission. Son rôle n'est pas de cumuler toutes les charges mais d'assurer qu'elles soient établies et remplies: il ne fait pas tout, mais voit à ce que tout se fasse. En tant que président, il n'est pas l'unique rassembleur, mais il est responsable que le rassemblement se fasse. De plus, cette responsabilité est portée collégalement dans un presbyterium de l'Église diocésaine, de sorte que le presbytre n'est pas limité à sa petite communauté — il n'est même pas toujours effectivement chef d'une communauté particulière — mais il est aussi relié à l'Église locale de la

ville ou de la région et porte collégalement la fonction de la présidence à la construction et à l'animation d'ensemble de l'Église.

La problématique sacerdotale faisait du prêtre un fondé de pouvoirs (de consacrer et d'absoudre) centrés sur sa personne, le rendant autonome par rapport à la communauté, comme en relation immédiate avec le Christ par-dessus la communauté. La nouvelle problématique, on le voit, le situe dans la communauté et en relation de réciprocité avec tous ses membres⁸³. Certes, il n'est pas pour autant le simple délégué de la communauté. L'ordination à sa fonction singulière lui est conférée par un sacrement particulier. Il est ainsi le signe ministériel de la convocation et de l'envoi qui vient de l'initiative de Dieu en l'Esprit de Jésus: l'Église est une assemblée convoquée et envoyée par cet Autre et elle doit s'expérimenter comme telle. En cela, le prêtre agit au nom du Christ-Tête du corps ecclésial, mais il n'est ni la tête ni le centre de l'Église; il remplit le ministère de signifier cette action d'un Autre. Il doit plutôt promouvoir chez les chrétiens l'accueil de foi du Christ en son projet de rassemblement et d'envoi. Son autorité ministérielle est tout entière au service de la croissance évangélique de l'Église, comme l'évoque l'étymologie latine du mot «autorité» qui signifie «faire croître»⁸⁴. En ce sens, il préside à la croissance de l'Église, suscitant l'unité dans la foi et harmonisant les efforts de tous.

Désacerdotaliser ce ministère, en redécouvrir la fonction de présidence, c'est le mettre en relation néces-

83. Nous y avons suffisamment insisté pour ne pas élaborer davantage. On retrouve cet équilibre dans l'ordination elle-même: il y a une transmission de pouvoirs reçus du Christ (*traditio*), mais aussi médiation de l'Église en tant que communauté rassemblée proposant un candidat, invoquant l'Esprit et en recevant le don (*communio*). Comme dit Legrand, «le ministre ordonné ne saurait agir *in persona christi* que s'il agit *in persona Ecclesiae*, en représentant de la foi et de la communion de l'Église» (dans: *Future Prospects*, p. 129).

84. *Auctoritas* dérive de *augere*, accroître, faire croître.

saire aux autres charismes. C'est en faire le lien organique de l'animation en co-responsabilité. C'est en faire un service pour les autres services.

Lever l'hypothèque de la sacralisation

Une des conséquences de la sacerdotisation a été de faire du prêtre l'homme du sacré rituel, l'homme des sacrements, l'intermédiaire obligé entre Dieu et les humains. On mettait de l'avant la conception sacrale et sacrificielle du prêtre et on ramenait la hiérarchie sacrale du temple. Pourtant les apôtres ont reporté l'analogie du temple sur la communauté entière pour en illustrer la réalité non pas rituelle mais communionnelle de pierres vivantes (1Co 3,16-18; 1 Pi 2,4-10). La force de Dieu est présente dans la communauté elle-même, les croyants eux-mêmes sont l'édifice de l'Esprit, sans intermédiaires. Jésus a signifié à la samaritaine que l'adoration ne passe pas par l'intermédiaire du temple. Et surtout il a battu en brèche le sacré rituel, par exemple en *Marc 7*: alors que la foi de ses contemporains était presque complètement enfermée dans l'ordre de la pureté rituelle, Jésus enseigne que les préceptes rituels annulent la parole de Dieu, que ce qui rend l'homme impur c'est ce qui sort de lui... passage du sacré rituel au registre éthique. Il reprenait la position des grands prophètes. En plein contexte de sacralité liturgique, le récit de la vocation d'Isaïe (*Is 6*) marque un tournant, une rupture, ce qui va le rendre capable d'entrer en relation avec Dieu et de parler, c'est que son péché est effacé, son iniquité morale expiée; par la suite, Isaïe proclamera que ce n'est pas le culte mais l'ordre de la vie morale, sociale et politique qui est le monde de l'activité humaine où on peut rencontrer son Dieu (*Is 8*) Chez Amos, ce qui atteint à la sacralité de Yahvé, c'est l'oppression des faibles, le mépris du droit, l'exploitation et l'injustice. C'est la position de Jésus. Le Sacré, c'est Dieu ou ce qui de l'homme est sauvé en Dieu: la dignité humaine, la justice, l'ordre communionnel des humains. Les signes du Règne de Dieu

sont dans cette ligne. Les ministres qui, comme tous les chrétiens, s'inscrivent dans la mission de Jésus comme «ministres de l'Évangile» (AG 23) sont ouverts à toutes les fonctions de la mission: le service de la parole, celui de l'humanisation, celui du rassemblement, y compris certes celui du culte. Le ministre ordonné, qui préside à l'exercice de ces fonctions, assure le service de veiller à ce que la communauté les réalise, non sans s'y engager lui-même effectivement. Réduit au sacerdotal, son ministère souffrirait d'une grande privatisation.

La mise à part pour le ministère n'est pas un sacré de séparation. Dieu ne veut pas une cour païenne de vestales ni des gens réservés au sacré. La mise à part est une élection pour la mission et une réponse de disponibilité à se donner pour les autres, sans sortir du monde. Même l'idéal spirituel de mort au monde n'est pas une fuite du monde. La mise à part pour l'Évangile de Dieu ne sépare pas du peuple, sans quoi les ministres «ne seraient pas capables de servir les hommes s'ils restaient étrangers à leur existence et à leur condition de vie» (P.O. 3). Saint Paul ne vivait pas de l'autel, il continuait à tisser des tentes, exerçait un métier.

Enfin la présidence à la construction de l'Église n'a pas de lien nécessaire au charisme singulier du célibat, qui n'habilite pas de soi à cette fonction. Le ministère n'est pas un état de vie mais une fonction. On fait aujourd'hui du célibat le grand facteur de la disponibilité. Pourtant pendant tout le premier millénaire, le mariage était courant et il est encore permis en Orient; des prêtres et des évêques de chez nous sont aujourd'hui soutiens de famille, élèvent des jeunes. Bien plus que pour des raisons de disponibilité, l'origine historique principale du célibat ecclésiastique tient dans l'interdit rituel des relations sexuelles pour avoir accès à l'Eucharistie. Même loin de cette conjoncture historique, on vit aujourd'hui de cet héritage sans l'avouer. Le célibat lui-même pour qui le choisit comme état de vie ne fait pas difficulté. Mais son obligation pour le ministère est discriminatoi-

re. Il serait facile aujourd'hui de lever cette hypothèque disciplinaire⁸⁵. À l'époque présente où beaucoup de communautés sont sans prêtres — en certains pays, il faut attendre jusqu'à un an son passage — on devrait ordonner le chef réel de la communauté ecclésiale, qu'il soit marié ou non, au ministère de ce qu'il fait effectivement puisqu'il préside à la vie de sa communauté, c'est-à-dire au presbytérat. On régulariserait la situation en normalisant théologiquement et pastoralement son statut.

Lever l'hypothèque de la cléricisation

L'hypothèque cléricale est le sous-produit des deux autres. Les prêtres tiraient de leur rôle d'intermédiaires sacrés un pouvoir social. Le mécanisme sociologique de la concentration du savoir religieux, de la spécialisation, du pouvoir idéologique et décisionnel sur quelques-uns, en faisait un groupe de notables, un clergé, une caste de fonctionnaires permanents exerçant une autorité de domination. D'autant que ce clergé avait fini par absorber tous les autres ministères. D'autant qu'il constituait, dans une conception sacerdotale, l'intermédiaire entre le Christ et les gouvernés, selon le modèle pyramidal verticaliste que nous avons esquissé. Avec comme conséquence une minorisation constante des laïcs.

Dans la problématique contemporaine des ministères, il y a et il y aura toujours un corps de ministres ordonnés, voire un presbyterium. Mais son statut est bien différent. D'une part, si la fonction de présidence a la charge d'assurer le fonctionnement et l'unité des charismes, services et ministères, elle n'est pas pour autant la source des charismes et des ministères: l'Esprit distri-

85. On invoque parfois la résistance de la masse des fidèles pour maintenir le statu quo. Or l'enquête récente du Centre de sondage de l'Université de Montréal révèle que 72% des québécois catholiques estiment que l'Église devrait permettre le mariage des prêtres. (N: 1726) — Dans *Le Devoir*, 8 septembre 1984, cahier 5, p. 3.

buant ces dons, ils sont fondés sur la condition de baptisés et de confirmés et sur la responsabilité chrétienne de la mission pour être ensuite reconnus ou confiés par la communauté et son président. Cette fonction n'a pas non plus le monopole des ministères. Elle n'est pas en position de commandement⁸⁶. D'autre part, l'inclusion essentiellement communautaire de ce corps de ministres ordonnés oblige chacun à être directement intégré à la vie de la communauté comme son serviteur, exerçant un leadership partagé, sans confisquer aux autres membres leur part au pouvoir de décision. Ici encore le retour aux sources est éclairant.

Tout ministre étant «dans l'Église», il y a une sorte de contrôle mutuel des ministères entre eux et par la communauté⁸⁷.

Le rôle de quelques-uns, spécialement habilités ou désignés pour les tâches qui en relèvent, ne va pas sans la participation active de tous les membres [...]. Le ou les ministères ne peuvent être caractérisés tout seuls, abstraction faite de la vocation de tout baptisé et de l'Église dans son ensemble. [...]

En conclusion, il apparaît que les données du Nouveau Testament relatives à l'autorité des ministres [...] ne procèdent pas de l'affirmation d'un pouvoir, pour en réclamer l'exercice dans un esprit de service. Elles s'inscrivent dans la relation qui définit le ministère comme service: la dépendance à l'égard du Christ pour le profit des hommes⁸⁸.

86. Le *presbyteros*, chef de communauté, n'est pas un *archôn* à la manière des *chefs* civils ou religieux juifs et païens. Paul n'entend pas «régenter la foi» des fidèles (1 Co 1,24). Pierre exhorte les presbytres à paître le troupeau «en ne faisant pas les seigneurs», ou «n'exerçant pas un pouvoir autoritaire» (1 Pi 5, 2-3). Dans la troisième épître de Jean, Diotréphès est réprimandé parce qu'il est «avide d'occuper la première place» dans l'Église.

87. A. LEMAIRE, «Les Épitres de Paul: la diversité des Ministères», dans *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, p. 68.

88. J. DELORME, «Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament», dans *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, p. 306 et 322.

L'autorité n'est pas de modèle hiérarchique mais «ministérielle» et communautaire. En outre, comme l'Église incarne toujours le projet de Dieu dans un projet historique, les conditions de vie actuelles encouragent la pratique démocratique de la participation aux orientations et décisions de tous les partenaires ecclésiaux.

Il reste que les formes concrètes d'organisation et de communication fonctionnent sociologiquement dans l'Église, comme en tout organisme, selon un réseau et un système de pouvoirs. L'enjeu est de les établir le plus possible en conformité avec la conception néo-testamentaire du pouvoir-service. Après des siècles de pratique cléricale, on constate encore à Vatican II une contradiction en cette matière. Cette contradiction, note H. Chaigne, c'est celle qui existe entre l'ouverture de l'intention théologique (Église-peuple-de-Dieu) et le statisme institutionnel auquel aboutit le concile en ne proposant en fait qu'une participation consultative aux différentes prérogatives de la hiérarchie⁸⁹. Ce modèle est projeté à tous les paliers, jusqu'aux conseils paroissiaux de pastorale. C'est bien plutôt le modèle relationnel qui serait le mieux ajusté à la poussée instituante du peuple de Dieu, d'une Église comptant sur les relations que la foi au même Seigneur noue entre les croyants et sur les disponibilités et points de vue pluriels de ses membres actifs⁹⁰. «L'Église en conseil», dirais-je, suppose la participation à tout le processus d'attention aux besoins, d'interprétation, de décision et d'évaluation. En ce domaine, on ne peut pas s'en tenir qu'à la seule théologie: il faut se donner des études empiriques et des apprentissages sur les modalités d'exercice de la coresponsabilité.

Bien sûr, l'énorme conversion que tout cela suppose n'est pas encore complétée dans la pratique. Pas

89. H. CHAIGNE, «Pouvoir ecclésiastique ou pouvoir du peuple de Dieu», dans la revue *Pouvoirs*, P.U.F., 17 (1981) 28. Le numéro complet porte sur le pouvoir dans l'Église.

90. *Ibid.*, p. 34.

plus que n'est terminée la conversion de la mentalité cléricale, avec ses réflexes de classe, d'«ecclésiastique» (au terme catégorisant, avec son suffixe en «*ikos*»). Il va falloir lever résolument l'hypothèque du club, du système fermé, avec ses perspectives de carrière et de promotion, ses titres, honneurs et décorations (monseigneur, prélat, prince, chanoine, révérend, éminence, excellence). Du fait de la structure charismatique plutôt que hiérarchique des ministères, et du fait de l'intégration nécessaire des pasteurs à chaque communauté locale ou groupe de chrétiens, on a des raisons propres en Église de surmonter la tentation du club sélect et fermé qui guette toute organisation professionnelle ou sociale.

Enfin le clergé était aussi lié à un état de vie. La mise à part du type de la séparation sacrée, le célibat, l'influence monastique et celle de la spiritualité sulpicienne ont fait du ministère ordonné un état de vie. Et cet état clérical est aussi un univers uniquement constitué de célibataires masculins. On a montré que le ministère ordonné était une fonction, non un état de vie. Il serait alors souhaitable, voire normal, par exemple, que les chefs réels de communauté, responsables véritables de son animation, soient ordonnés au ministère de ce qu'ils font pratiquement, qu'ils soient mariés ou non, hommes ou femmes. C'est dans cette problématique que pourrait se comprendre l'accès des femmes aux ministères ordonnés. C'est un fait que les Douze étaient des hommes, de même que les «apôtres». Dans la mentalité juive de l'époque, la femme ne jouait presque aucun rôle dans la vie politique et religieuse. C'est dans les Églises hellénistiques que des femmes ont eu des ministères non ordonnés, même aussi importants que celui de prophète (Ac 21,9), et ont eu accès au diaconat jusqu'au IV^e siècle en Orient. Dans l'histoire subséquente, ce qui avait été vu comme un fait, à savoir le caractère masculin des Douze, a été vécu comme un droit. Cela venait de coutumes juives et de l'influence de la sacralité. Il y a là une question d'anthropologie culturelle qui ne tient plus au-

jourd'hui. Peut-on exclure quelqu'un à cause de sa nature sexuelle? L'Église d'aujourd'hui pourrait se donner cet institué inédit que serait l'ordination des femmes au ministère presbytéral⁹¹. Quant à l'accès des femmes aux «ministères institués», bloqué pour les mêmes raisons, il serait encore plus facile de les y admettre, car dans nos Églises locales, plusieurs femmes remplissent de fait ces services.

Décléricaliser le prêtre, c'est lui redonner son réel statut de pasteur en communauté. C'est débloquent la concentration des ministères et ouvrir aux autres chrétiens des fonctions et des rôles que les clercs s'étaient abusivement accaparés au cours de l'histoire. C'est favoriser la co-responsabilité de partenaires actifs dans l'Église.

Fin du clergé, fin du laïcat

Avec la levée de ces hypothèques concernant le ministère ordonné et son recentrement dans un nouvel équilibre ecclésiologique, on substitue théologiquement au binôme clercs/laïcs celui de ministères/communauté dans la restructuration du peuple de Dieu. Étant entendu que les divers ministères (reconnus, institués et ordonnés) sont inclus dans la communauté. Un nouveau rapport est établi entre ministres et chrétiens. Mais y a-t-il lieu de parler encore de binôme, c'est-à-dire de structure binaire, avec le risque de maintenir deux classes? N'y a-t-il pas plutôt une communauté et des chrétiens en service au monde, parmi lesquels un certain nombre rendent le service particulier de présider alors que d'autres rendent d'autres types de service? Il convient dès lors d'ajuster le vocabulaire à la réalité théologique. Mieux vaut dire qu'on substitue au binôme clercs/laïcs le couple ministères-communauté (ou même plus largement charismes-communauté), dans le registre duquel on re-

91. Le sondage récent cité plus haut indique que 59% des catholiques québécois verraient d'un bon œil des femmes ordonnées prêtres.

trouve le couple pasteur-communauté. Et il ne s'agit pas d'une simple substitution de vocabulaire: le rapport est complètement changé, comme on l'a précédemment montré.

Les notions de clers et de laïcs sont des catégories de chrétienté d'origine païenne et juive, puis d'influence féodale et de Contre-Réforme, avons-nous exposé. Elles sont d'une anthropologie et d'une théologie désuètes. Elles établissent une séparation, voire un rapport d'opposition, entre deux catégories de chrétiens. D'aucuns pensent qu'on pourrait conserver le mot «laïc», en se contentant d'en préciser son contenu positif puis ses limites, comme on fait pour le terme «incroyant» par exemple, faute d'un meilleur terme. Mais «laïc» est aussi corrélatif à «clerc». Étant donné que le ministère ordonné et que le laïcat ont changé de statut, il faut plutôt changer les deux éléments de la corrélation. Il faut donc dépasser la distinction clerc/laïc⁹². On préfère au terme «laïc» celui de «chrétien» ou «baptisé»⁹³. On ne traitera plus de théologie du laïcat comme d'un thème autonome mais on établira plutôt la problématique d'une ecclésiologie totale⁹⁴. En clair, cela veut dire qu'il faut abolir la catégorie de laïcat. Le deuxième chapitre de *Lumen Gentium* consacré au peuple de Dieu, comme le fait remarquer H. Holstein, «porte en lui-même l'abolition de ce mot équivoque et quelque peu déplaisant de 'laïcat'»⁹⁵. Une ecclésiologie communautaire arrive à cette

92. C'est la position de J. BEYER, *l.c.*, p. 236, 242; J.P. DELOUPY, *o.c.*, p. 186, 205; Y. CONGAR, dans ses *Addenda*. BRUNO FORTE, dans R. GOLDIE, *l.c.*, p. 127, etc.

93. Même HANS-URS VON BALTHASAR opine en ce sens: «Faut-il des laïcs dans l'Église?», dans *Communio* IV/2 (mars-avril 1979) 15.

94. C'est ce qu'intuitionnait déjà CONGAR dans ses *Jalons*, p. 12. C'est l'opinion de NORMAND PROVENCHER, «Vers une ecclésiologie totale», dans *Église et théologie* 15/1 (1984) 81-93.

95. H. HOLSTEIN, dans sa «Préface» à GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale?*, p. 10; c'est aussi la position de GUILMOT, *o.c.*, pp. 332, 350; de PROVENCHER, *l.c.* pp. 86ss.

conclusion. Je rajoute qu'il faut aussi abolir la catégorie de clergé, comme on l'a montré avec la théologie des ministères⁹⁶.

Sans reprendre tout ce que nous avons dit, mentionnons ceci: l'abolition de ces catégories implique qu'il y a une priorité du peuple de Dieu sur ses ministres quels qu'ils soient; que les prêtres sont des chrétiens appelés à un ministère parmi d'autres (irréductible à ceux-ci cependant); que le rapport ministres-communauté bannit l'antagonisme dominants/dominés, rétablit la réciprocité effective entre tous les membres de l'Église et leur commune responsabilité; que le champ intra-ecclésial comme celui du monde est ouvert à tous les chrétiens (sans avoir à leur désigner d'abord le monde puis à leur concéder une certaine place dans l'Église).

Mais en abolissant ces catégories et ces termes, qu'en est-il de la réalité pratique? Je ne suis pas sans savoir que mon énonciation comporte une part de prospective. Le clergé et le laïcat se manifestent encore dans les faits, dans l'imagerie populaire relancée par les médias, dans les revendications de laïcs en termes de rôles et de pouvoirs, dans l'inquiétude de certains prêtres de se faire enlever des tâches et prérogatives qui ne sont pourtant pas propres à leur ministère. Le discours officiel fait encore une lecture sacerdotale du ministère presbytéral, et l'exemple vient de haut. On ne peut réorienter en quinze ans un millénaire d'habitudes! La recherche théologique précède souvent la pratique ecclésiale et il importait de prendre cette distance pour ouvrir des voies où vivre un nouveau rapport.

Bien concrètement, ce nouveau rapport pourra s'expérimenter d'abord dans de réelles communautés. Il n'y a pas encore suffisamment de lieux ecclésiaux ef-

96. Porte la marque de ce changement l'évolution des titres du décret de Vatican II sur les prêtres: nommé au début *De clericis*, il s'est appelé *De sacerdotibus* puis *De ministerio et vita presbyterorum*, enfin *Presbyterorum ordinis*.

fectivement communautaires. Si l'Église paraît encore cléricale, ce n'est pas unilatéralement la faute des prêtres; c'est aussi que trop de chrétiens demeurent inactifs, démobilisés, absents. Il faut refaire la dynamique communautaire. Déjà une génération de prêtres issus de l'univers de Vatican II et de notre révolution culturelle est plus anticléricale que bien des «laïcs», et est désireuse de servir les communautés dans un effort de dépossession vraiment évangélique. Plusieurs paroisses voient des noyaux de chrétiens actifs fonctionner selon un mode de collaboration dépassant le rôle de simples exécutants. Il n'est pas impossible même de réinventer la paroisse, jusqu'à travailler à ce qu'elle se régénère en une communauté organique de groupes-relais⁹⁷. La taille y étant pour quelque chose, c'est souvent dans les groupes de base de réflexion ou d'action que se vit solidairement l'approfondissement de la foi, que circule la libre parole, se forme une nouvelle conscience ecclésiale, tombent les barrières artificielles, s'amorce un partage des responsabilités entre tous. À la faveur de relations personnalisées et d'interactions possibles, un nouveau rapport peut s'établir entre prêtres et chrétiens de tous charismes dans la prise en charge interne de l'Église mais plus spontanément peut-être dans des projets de service au monde où l'importance des défis face à la culture, à la misère, aux droits humains, fait relativiser et surmonter bien des tiraillements de caractère intra-ecclésial. L'ancien rapport cleric/laïc a été longtemps entretenu par la privation de la vie communautaire (absolutisation de la médiation hiérarchique) et par l'absence de relation à la réalité et au drame du monde (ecclésiocentrisme).

97. Cf. J.-B. CAPPELLARO, *La Paroisse. communion de communautés*, Kinshasa et Montréal, Service pour un Monde meilleur, 1986, 96 p. Cf. A. CHARRON, «'Adultes et Foi', des groupes de base en paroisse», dans *Communauté Chrétienne* 94 (1977) 408-414. A. CHARRON, «Les Caractéristiques théologiques d'une communauté chrétienne vivante en paroisse», dans *Communauté Chrétienne* 97 (1978) 17-52.

Chrétiens en mission dans l'Église et dans le monde

La validité ecclésiologique du rapport clerc/laïc est donc fondamentalement remise en cause. Et pourtant deux instances très actuelles, prétendant faire valoir le rôle des «laïcs», véhiculent encore non seulement ce vieux rapport mais aussi le bipartisme et la division en champs de compétence qu'il entraîne. Le nouveau Code de droit canonique de même que le document romain préparatoire au Synode des évêques de 1987 parlent encore de clercs et de laïcs. On y ressasse la même problématique qu'à l'époque du concile Vatican II. On semble ignorer que la réception de Vatican II, par fidélité même aux principes de ce Concile, témoigne d'une avancée de la conscience ecclésiale et de la réflexion théologique sur l'Église-communion.

Même si la distinction clerc/laïc n'était réduite qu'à une référence de droit, elle ne serait pas sans continuer d'avoir son poids et d'influencer le langage et la pratique. Le Code de droit fait certes la large part au statut commun de tous les fidèles du Christ, mais il stipule qu'«il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont appelés clercs, et les autres qui sont appelés laïcs (207 par.1). On a beau dire qu'on s'est efforcé de donner un contenu positif à la notion de «laïc», il y a encore les clercs et les autres! Il faut comprendre que, l'Église étant un peuple organisé et hiérarchisé, on ait ici la préoccupation de sauvegarder les prérogatives de l'autorité sur l'ensemble du corps ecclésial. Mais pour l'affirmer, le Code conserve des réminiscences du modèle sociétaire, même s'il s'ouvre aussi à une ecclésiologie de communion. E. Corecco fait remarquer que le Code a oublié certains éléments conciliaires indispensables pour définir la situation ontologique et juridique du fidèle: «l'élément majeur qui a été oublié est celui du charisme»⁹⁸.

98. E. CORECCO, «La Réception de Vatican II dans le code de droit canonique», dans *La Réception de Vatican II (Cogitatio fidei 134)*, Cerf, 1985, p. 349 s.

En effet, dans une ecclésiologie de communion, il n'est ni nécessaire ni opportun de constituer deux groupes ou classes, les clercs et les laïcs: chez les fidèles égaux quant à la dignité et à l'activité commune, il y a une diversité de charismes, parmi lesquels certains seront désignés comme ministères, dont le charisme ministériel de présidence et de gouvernement (signifié et transmis par voie sacramentelle spécifique, l'Ordre), sans oublier celui du magistère⁹⁹. L'autorité n'y est pas moins réelle, mais elle est «ministérielle». Au milieu des chrétiens, elle est un service dans le concert des services. Elle remplit le ministère de signifier l'action du Christ-Tête du corps ecclésial, dans la présidence à la croissance de l'Église. Cette autorité ministérielle exerce un pouvoir qui, selon la conception néo-testamentaire, est une instance de service, soumise à la réserve évangélique du projet de Jésus en vue du Règne de Dieu dont nul n'est propriétaire. Il n'est pas question de bipartisme. Il est question d'une fonction parmi d'autres, d'une fonction spécifique, car «tous les membres n'ont pas la même fonction» (*Rm* 12,4), tous ne font pas tout indistinctement dans l'Église. La spécificité se déplace des catégories de chrétiens aux fonctions, aux charismes et ministères, dont les chrétiens sont porteurs. Il n'y a pas des clercs et des laïcs: il y a des chrétiens dans une multitude de fonctions diversifiées. Le reconnaîtra-t-on un jour prochain?

Outre cette application qui concerne directement notre sujet, il faudrait aussi signaler que l'omission du Code au sujet des charismes entraîne l'absence des perspectives qu'avait développées Vatican II sur les dons de l'Esprit faits aux croyants (*AA* 3, *LG* 12, 35,37), notamment dans l'exercice du «*sensus fidei*» et dans la

99. La structure charismatique, dans une Église communionnelle qui fait place au rôle de l'Esprit, inclut le ministère de présidence et de gouvernement de l'épiscopat et du presbytérat, transmis à la fois dans la *communio* et dans la *traditio* du sacrement du Ministère ordonné par imposition des mains (cf. note 83).

participation à la charge de gouvernement. Les développements de la théologie et de la pratique post-conciliaires veulent que la logique de la coresponsabilité des chrétiens — en vertu du baptême et de la confirmation, puis de la participation aux fonctions sacerdotales, prophétiques et royales — aille jusqu'à l'exercice commun de la fonction d'interprétation en matière de foi et de morale et jusqu'à la participation au processus de décision dans la gouverne de l'Église.

Le document des *Lineamenta* préparatoire au Synode sur les laïcs s'inquiète du danger de confusion dans les justes rapports entre clergé et laïcat et de l'affaiblissement de la mission chrétienne dans le monde. Il veut analyser et stimuler la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Malgré l'intention, il dit peu de choses sur la mission des laïcs dans l'Église. L'insistance porte massivement sur leur mission dans l'ordre temporel. L'argumentation-maîtresse de l'exposé tient dans le caractère séculier du laïc, «la spécificité ecclésiale du laïc, surtout de sa condition séculière»¹⁰⁰. Et ce caractère séculier, le laïc le conserve même lorsqu'il œuvre dans la zone interne de l'Église.

Rien de plus juste, en effet, pour un chrétien que de garder en Église son rapport à la sécularité. Il serait tragique qu'il en soit autrement! Être obligé de le dire ainsi et d'en faire la marque spécifique d'une catégorie de chrétiens montre cependant combien cette position perçoit le terrain de l'Église comme étant l'apanage du clergé et combien pèsent encore sur les ministères ordonnés les hypothèques de la sacralisation, de la sacerdotalisation et de la cléricisation. Car une des préoccupations des *Lineamenta* est aussi de sauvegarder et de vitaliser le caractère séculier, «d'écarter les dangers qui dérivent de la participation aux ministères de l'Église», c'est-à-dire de la cléricisation (no 8). J. Rigal, dans une probléma-

100. *Vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde vingt ans après le Concile Vatican II, Lineamenta*, Cité du Vatican, 1985, no 26.

tique assez semblable, se demande: «Ne va-t-on pas perdre le bénéfice de l'identité séculière des laïcs et dériver vers toutes les formes possibles de cléricisation?»¹⁰¹ Le danger est certes réel chez certains d'en rester à la sphère domestique de l'intra-ecclésial, des œuvres de pastorale interne; il peut arriver qu'on soit devant une confusion des fonctions telle qu'on aille jusqu'à usurper de fait la fonction de la présidence. Mais le dire en revendiquant la sécularité d'un groupe en regard d'un autre, ou d'un espace par rapport à un autre, c'est ne pas sortir de la vieille distinction clerc/laïc! Et si tous les baptisés, quel que soit leur charisme ou leur ministère (reconnu ou ordonné), étaient tous des chrétiens séculiers, en rapport constant avec le monde qu'ils habitent? Ne serait-ce pas là le vrai bénéfice?

La question est relancée: le caractère séculier est-il propre au laïc? Le Concile Vatican II affirmait: «Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs» de sorte que «la vocation propre des laïcs consiste à chercher le Règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu» (LG 31). Le Nouveau Code de droit canonique s'inspire de cette idée pour confirmer chez les laïcs «le devoir particulier de parfaire l'ordre temporel» (225, par. 2). Les discours du pape, la littérature récente et les *Lineamenta* reprennent cet héritage conciliaire. Ce courant, à l'époque du Concile, a voulu valoriser les laïcs en se démarquant d'une théologie et d'une pratique où la part active de l'Église avait été trop identifiée aux clercs. On était donc heureux de définir le rôle positif des laïcs, d'assigner aux laïcs une place propre, un titre propre. Ils sont désignés comme prioritairement habilités à l'ordre temporel, le caractère séculier «de ceux qui ne sont pas membres de l'ordre sacré» (LG 31) venant de leur condition de vie, «des obligations du monde dans les condi-

101. JEAN RIGAL, *Le Courage de la mission*, (Théologies), Paris, Cerf, 1985, p. 100.

tions ordinaires de l'existence» (AA 4). C'est donc à partir d'une donnée sociologique et plus profondément d'une donnée expérientielle, qu'on tend à définir le statut ecclésial des laïcs. De cette condition des laïcs «dans le siècle», le Concile aurait fait une lecture théologique en la situant dans le cadre d'une vocation et donc d'une mission spécifiques (*Lineamenta* no 9).

Il convient de se demander si le statut ecclésial de celui qu'on nomme «laïc» peut avoir son fondement dans ces données. Le statut de chrétien a bien plutôt son fondement dans les sacrements de baptême et de confirmation, pour une appartenance à l'Église et à sa mission. Du reste, si on veut le comparer au religieux et au prêtre, il faut dès lors savoir distinguer le statut «ontologique», l'état de vie et la fonction.

Deuxièmement, le caractère séculier lié à la condition de vie et à la vocation n'est pas exclusif au laïc. De fait, des ministres ordonnés vivent dans des conditions séculières. Les diacres permanents le font par le mariage, la famille et la profession. Des prêtres sont mariés en Orient; ils ne peuvent l'être en Occident après le premier millénaire par décision disciplinaire. On connaît des prêtres célèbres dans les sciences, l'économie, la politique, les médias, la recherche universitaire, le travail social ou même ouvrier. Tous les prêtres sont dans une situation de culture et comme tous les chrétiens ils appartiennent à une Église en situation de cité, signifiant au monde le projet des convertis aux forces du Règne de Dieu en situation de cité. Tous prennent part à la sacramentalité de l'Église dans le monde. Dire que les laïcs, comme catégorie de chrétiens, sont essentiels à la sacramentalisation de l'Église — qui sans eux n'obtiendrait pas son plein effet — reste équivoque, car c'est avouer que l'autre catégorie reste enfermée dans la sacralité et que le déficit du rapport au monde ne saurait être comblé que par eux: encore là, cela montre la limite de la distinction cleric/laïc dont il faudrait sortir. Il est vrai que, au plan de l'expérience, de par leur insertion dans le

métier ou la profession, les affaires et autres intérêts civils et politiques, des chrétiens sont plus à même d'être en contact direct avec les jeux et enjeux des réalités mondaines et d'y développer une sensibilité particulière que ne le sont des ministres permanents adonnés prioritairement à la formation et à l'animation de leur communauté. Mais on ne peut parler pour autant d'une dualité d'expériences, ni d'une division en compétences religieuses/séculières, qui recouperaient une structure binaire cleric/laïc. Pour les uns et pour les autres, le centre de gravité est changé dans une Église qui se comprend au service non d'elle-même mais du monde séculier: c'est l'expérience humaine tout entière, la culture, les relations et pratiques sociales, dans leur lieu originnaire de vie en société, qui sont concernées par l'appel et la conversion au Règne de Dieu. Bien au-delà de la surspécialisation en domaines étanches, les expériences de tous les membres de l'Église, d'ailleurs plurielles plutôt que duelles, se rapprochent étroitement¹⁰². La singularité des chrétiens engagés prioritairement dans les jeux «du temporel» me paraît bien être davantage une ques-

102. «Il n'y a pas de domaines séparés — le sacré et le profane, Dieu et César — dont chacun aurait ses spécialistes (les ministres sacrés et les laïcs): il existe l'unique domaine de l'existence, avec la complexité des rapports concrets qui font l'histoire, dans laquelle le chrétien doit se situer dans le respect de l'autonomie des réalités terrestres (rendre à César ce qui est à César) et dans l'ouverture permanente à l'horizon du Royaume (et à Dieu ce qui est à Dieu). Le fait de dépasser la séparation entre les agents (laïcs — ministres sacrés) et les domaines (sacré — profane) du rapport entre l'Église et le monde, définit la «laïcité» de l'Église elle-même comme une coresponsabilité de tous les baptisés dans le processus de médiation entre le salut et l'histoire, comme une présence des chrétiens dans l'histoire humaine, présence capable de conjuguer la fidélité au monde présent avec la fidélité au monde qui doit venir sans dissoudre l'une dans l'autre. La conception de l'Église qui ressort de ces indications est celle d'une ecclésiologie missionnaire et «politique», où est rétabli le rôle décisif du rapport *ad extra* de la communauté chrétienne (c'était ainsi dans l'Église des martyrs!), où la totalité des baptisés, dans l'articulation qui lui est propre, est vue comme projetée hors d'elle-même vers le monde auquel elle est envoyée, marquée par la «laïcité» dans son être et dans son agir» (BRUNO FORTE, *L'Église icône de la Trinité*, p. 61-62).

tion de spiritualité, entendue comme une entreprise d'intégration dans l'existence d'un mode de vie, d'une pratique professionnelle, d'options chrétiennes et de charismes personnels. Mais il ne s'agit pas d'une spécificité ecclésiale due à la condition séculière qui se traduirait en spécificité de mission. Car en ecclésiologie, la spécificité dite de la mission est bien plutôt celle du charisme (reconnue parfois en ministère). Et il serait abusif de parler d'un charisme ou d'un ministère de la sécularité attribué spécifiquement à une catégorie aussi large que le laïc.

Troisièmement, répétons-le, la mission au monde est celle de toute l'Église. Le même Concile l'indique: «L'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse aussi le renouvellement de tout l'ordre temporel. La mission de l'Église, par conséquent, n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et de sa grâce, mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel» (AA 5). Et encore: «Il y a dans l'Église diversité de ministères, mais unité de mission» (AA 2). Alors? Tous les chrétiens, en vertu de la mission générale, peuvent et doivent œuvrer à faire aboutir la société et ses structures à leur pleine humanité selon le dessein de Dieu. Mais parmi eux, il en est qui ont des charismes spécifiques, c'est-à-dire l'habileté humaine et le discernement spirituel, pour prendre en charge un secteur du temporel et y porter la mission. Peut-être l'Église pourrait-elle y reconnaître quelques ministères ecclésiaux spéciaux pour tel milieu social ou tel secteur du monde intellectuel, scientifique, économique, politique, artistique... La spécificité des services chrétiens ne passe pas par l'attribution attirée au laïc comme laïc. Elle ne recoupe pas la distinction cleric/laïc. Elle passe par la diversité des charismes et ministères... au sein de la communauté chrétienne comme au sein du large monde auquel celle-ci est envoyée. Les *Lineamenta* souhaitent une réflexion sur «les laïcs». Espérons que le bénéfice en

sera d'amener le Synode à stimuler l'engagement des chrétiens comme chrétiens et à changer son titre en celui-ci: «Vocation et mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde vingt ans après Vatican II».

L'objet de notre contribution était de remettre en cause des notions séculaires pour déboucher sur d'autres perspectives ecclésiologiques. Le binôme cleric/laïc brouille toute piste de solution. Il faut dépasser les catégories de cleric et de laïc, voire les abolir, en retrouvant le vrai sens de l'Église comme expérience chrétienne fondamentale, comme peuple de Dieu, comme service ministériel pluriel et comme rapport au monde.

III

*Mgr Bourget et les communautés
de femmes
Le triomphe de l'ecclésiologie
grégorienne et le recul du laïcat*

Denise Robillard

Alors qu'il succède à Mgr Jean-Jacques Lartigue en 1840, Mgr Ignace Bourget s'engage, dans son Mandement d'introduction, à réaliser les plans conçus par celui dont il avait partagé les activités pastorales pendant près de vingt ans à Montréal: «C'est surtout dans les derniers jours de sa vie que, ranimant toutes ses forces et laissant parler toute sa tendresse pour ses brebis, il Nous a tracé la marche que Nous avons à suivre [...]».

Disciple de Lamennais, dont il partageait l'ultramontanisme, le premier évêque de Montréal concevait l'Église comme une institution autoritaire fortement structurée autour de l'évêque. Son intransigeance et sa crainte des abus étaient telles qu'il s'est même opposé à ce que les prêtres se regroupent en association pour promouvoir les vocations.

Les fidèles devaient aussi se plier à cette discipline et «considérer l'Église comme un guide non seulement sur le plan moral et religieux mais aussi dans le domaine

temporel. Il réclamait en outre de leur part une docilité absolue, sans prétendre pour autant leur accorder un droit de regard et de libre discussion dans les affaires de l'Église. Il attendait enfin d'eux une action soutenue au service de l'Église pour lui conserver tous ses privilèges passés et assurer sa présence et son rayonnement au sein de la société.» Dans sa prédication, Mgr Lartigue rappellera souvent aux fidèles ce devoir de soumettre à l'Église les lumières de leur esprit et les affections de leur cœur¹.

Le renouveau religieux dont Mgr Bourget se fera l'inlassable artisan durant son long épiscopat sera la mise en œuvre méthodique, persévérante et courageuse du projet de société chrétienne conçu par son prédécesseur. L'ecclésiologie qui allait triompher au concile Vatican I inspire cette entreprise pastorale d'envergure qui va façonner l'Église au Québec pour plus d'un siècle. Elle va aussi servir de justification à l'exigence faite aux laïcs de se soumettre au pouvoir clérical. Par la suite, on assistera à la cléricalisation des initiatives sociales conçues par les catholiques. L'évolution de l'œuvre entreprise par madame Émilie Tavernier-Gamelin en faveur des femmes âgées, malades et infirmes illustre bien ce phénomène².

Le triomphe de l'ecclésiologie grégorienne

Il faut remonter au onzième siècle, à l'époque de la réforme du pape Grégoire VII, pour comprendre la pro-

1. CHAUSSÉ, GILLES. *Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal*. Montréal. Fides, 1980, p. 142-143. L'auteur signale que c'est cette conception du laïcat qui explique l'opposition de Mgr Lartigue à la démocratisation des assemblées de fabrique, et qui lui a inspiré la nécessité d'établir une presse religieuse régie par l'épiscopat, afin de «former et maîtriser l'opinion publique et la faire tourner au profit de l'Église». Mgr Bourget donnera suite à ce projet de Mgr Lartigue.

2. Nous signalerons les similitudes qui marquent la fondation de trois communautés religieuses de femmes durant les premières années de l'épiscopat de Mgr Bourget: les Sœurs de la Providence (l'œuvre de madame Gamelin), les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie et les Sœurs de Sainte-Anne.

blématique ecclésiologique dans laquelle s'inscrit l'activité pastorale de Mgr Bourget et de son prédécesseur. Après des siècles d'agitations, de troubles et d'abus, ce pape avait voulu soustraire l'épiscopat à la dépendance du pouvoir temporel. Il avait invoqué son autorité sur l'Église universelle et sur les princes catholiques pour justifier ce droit. Mais cette réforme a été faite au détriment de la participation du peuple à l'élection des évêques³.

L'Église va désormais être définie comme une société unique soumise à l'autorité du pape et toutes les prérogatives jusque-là reconnues à l'Église, seront attribuées au pape par les théologiens canonistes qui le présentent comme une sorte d'évêque universel d'un unique diocèse mondial qui confie des parcelles de son autorité aux évêques locaux.

Trois éléments caractérisent l'idéologie de cette réforme centralisatrice:

1. l'Église est considérée comme un royaume unique divisé en provinces dont le centre de gravité est le pape;
2. la tradition et la discipline ancienne de l'Église en ce qui concerne les relations pape/évêques ne sont plus observées;
3. la réforme tend aussi à former une société ecclésiastique unique en Occident et même dans le monde chrétien.

Des princes, comme le roi de France Philippe le Bel, vont se révolter contre les interventions abusives des papes dans le domaine séculier et l'Église commencera à signer avec les pouvoirs politiques des ententes ou concordats qui ne suffiront pas à résoudre la crise. À l'inté-

3. Cette partie de la présente étude s'inspire de l'ouvrage de ÉTIENNE MÉNARD, *L'Écclésiologie hier et aujourd'hui*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, 139 p.

rieur de l'Église, deux ecclésiologies vont s'affronter, quand la pastorale traditionnelle des séculiers bâtie sur l'Église locale, dont les usages et les habitudes étaient établis depuis longtemps, va s'opposer à celle des ordres mendiants protégés par le pape, qui s'adresse à l'Église entière. Les ouvrages traitant de questions ecclésiologiques vont, de leur côté, mettre l'accent sur des questions concernant le pouvoir du pape et le pouvoir de l'Église qui finiront par s'imposer.

Les ambiguïtés du Concordat et de la Restauration

La Révolution française avait donné le coup de grâce à l'Ancien Régime et à l'organisation territoriale de l'Église dans ce pays. Elle avait aussi amorcé le phénomène de la sécularisation et fait la promotion de l'idéal démocratique. Le Pape Pie VII, ce bénédictin élu pape le 14 mars 1800, n'était pas hostile à certains aspects de la Révolution. Il avait déclaré, à Noël 1799, que la forme démocratique de gouvernement ne répugnait nullement à l'Évangile, mais au contraire, postulait plus que toute autre, les vertus chrétiennes⁴.

Le pape, obligé de négocier avec Napoléon, devra accepter certaines contraintes⁵. Si les évêques demeurent finalement les seuls maîtres de la vie religieuse de leur diocèse, on manque de séminaires pour la relève d'un clergé vieillissant et l'empereur ne veut pas de religieux,

4. *Nouvelle histoire de l'Église*, tome 4, Paris, Seuil, 1966, p. 274.

5. L'empereur va chercher à s'attacher les catholiques français dans le but de vider de sa substance le parti royaliste qui lui est opposé, et va paraître l'allié du Saint-Siège dans sa politique internationale. Comme Voltaire, il croit, qu'avec un clergé fidèle, on aura des peuples dociles. Napoléon négocie donc avec Pie VII et signe, le 15 juillet 1801, un concordat qui subordonne l'Église de France à l'État, selon la tradition gallicane et régaliste. Les évêques sont dès lors isolés, ils n'ont aucune facilité de concertation et ils ne peuvent avoir qu'un minimum de relations avec Rome. Les chapitres diocésains perdent leur autonomie. Ils sont réduits à dix membres et doivent délibérer en présence de l'évêque. Les monastères exempts sont supprimés et les évêques demeurent les seuls maîtres de la vie religieuse de leur diocèse (*Ibid.*, p. 289).

«ces énergumènes dont je ne connais pas les principes». Mais il finira par autoriser les lazaristes, les prêtres des Missions étrangères et les prêtres du Saint-Esprit, des «missionnaires qu'il entend utiliser pour s'informer de l'état des pays et poursuivre des desseins politiques et commerciaux».

Parce qu'ils offrent l'école gratuite, Napoléon autorisera aussi les Frères des Écoles chrétiennes, mais il place cette école sous le contrôle de l'Université. Quant aux communautés de femmes, Napoléon ne nourrit pas de soupçons contre elles, parce qu'elles sont utiles.

On comprend, à la lumière de ces faits, que si le Concordat de 1801 a bien servi la religion, c'est parce que Napoléon entendait s'en servir comme instrument de règne, pour consolider son pouvoir. Il ira jusqu'à intervenir dans la rédaction du catéchisme qui fait une place d'honneur aux devoirs envers l'empereur, en particulier ceux de payer l'impôt et de faire le service militaire. La soumission de l'Autel au Trône est telle que certains évêques iront jusqu'à qualifier Napoléon de «Christ de la Providence». L'Église de France sous le Concordat apparaît comme une Église «où la docilité du clergé est assurée par sa dépendance matérielle et le contrôle administratif»⁶.

Napoléon voudra aussi asservir le pape et «mettre son pouvoir spirituel au service de sa propre politique». En 1806, il exige que le pape expulse des États pontificaux tous les agents des puissances en guerre avec lui et qu'il ferme ses ports à leurs navires: «Votre Sainteté est souveraine de Rome, mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens». Le pape refuse et les événements vont se précipiter. Napoléon inaugure le blocus continental contre l'Angleterre. En 1808, les troupes françaises occupent Rome et en 1809, le décret de Vienne réunit les États pontificaux à l'Empire français.

6. *Ibid.*, p. 292.

Pie VII excommunie les usurpateurs et dans la nuit du 5 au 6 juillet 1809, on force le palais du Quirinal, on intime au pape de renoncer à la souveraineté temporelle sous peine d'être amené hors de Rome.

Pie VII résiste à nouveau à l'empereur. Il n'est que l'administrateur des biens qui appartiennent à l'Église de Rome, déclare-t-il. Conduit à Florence, à Gênes, puis à Grenoble, le pape est finalement établi à Savone où il demeure jusqu'au 9 mars 1812. Le dessein de Napoléon était de l'établir à Paris où il serait plus facile de manier les leviers du pouvoir ecclésiastique. En France, le clergé largement gallican ne s'émeut guère de ces dispositions. Mais le pape refusera de donner l'institution canonique aux évêques nommés par Napoléon. Les événements militaires vont par la suite jouer contre l'empereur qui finira par permettre au pape de rentrer à Rome où il est accueilli en triomphe en 1814.

Ces années douloureuses auront permis de faire l'unanimité dans l'Église concernant la nécessité d'une souveraineté temporelle de la papauté pour assurer son indépendance spirituelle. La liquidation de l'Italie napoléonienne marque le début de la victoire de l'Église qui retrouvait son État pontifical. Le pape réussit à donner un statut définitif aux États pontificaux en 1816 et en rénovent les pouvoirs administratif, judiciaire et financier, grâce à une organisation rationnelle, uniforme et centralisée. Les postes supérieurs de l'administration civile sont toutefois réservés aux clercs.

Une fois Napoléon disparu de la scène politique, d'autres luttes se préparent en Italie. Le rêve d'une Italie unifiée, indépendante et libérale hante les classes militaires et bourgeoises. Une insurrection a lieu à Naples en 1820 et l'Autriche veut intervenir. Le secrétaire d'État Consalvi déclare la neutralité du pape et tente de dissocier la reconstruction religieuse de la contre-révolution politique, contre la volonté aveugle des cardinaux qui ne voyaient dans ces réformes que «concessions à

l'esprit diabolique du libéralisme». Pie VII finira par s'occuper de construction et d'archéologie, ne se réservant que le choix des évêques. C'est lui qui désigne Mgr Lartigue au siège de Montréal, en 1821, deux ans avant sa mort, survenue le 20 août 1823.

Deux papes de transition vont ensuite se succéder, Léon XII (1823-1829) et Pie VIII (1829-1830). Le 2 février 1831, Grégoire XVI est élu pape. Livresque et intellectuel, pétri de théologie formelle, il s'entoure d'hommes aux convictions anti-révolutionnaires. Il proclame haut et ferme la vérité idéale et s'emploie à maintenir les droits traditionnels de l'Église plutôt que de se pencher sur les préjugés et sur les faiblesses de son temps pour chercher à y adapter le message évangélique.

Avec Grégoire XVI s'ouvre une période réactionnaire dans l'Église. Le début de son épiscopat est marqué par une émeute à Bologne. Le pape recourt aux troupes autrichiennes, un geste qui suscite la réaction de la France et des autres puissances européennes qui se réunissent à Rome et proposent au pape une série de réformes au sein de son gouvernement. Le pape finira par refuser toute réforme demandée par les libéraux. Plutôt que d'instaurer un régime constitutionnel, il met en œuvre un système d'institutions d'assistance, un programme de travaux publics et des réformes dans l'administration, la justice et les finances.

«*Mirari vos*» musèle le courant libéral

La pensée et l'action de ce pape vont marquer de façon décisive les deux premiers évêques de Montréal. Ce n'est que dix-huit mois après son accession au siège de Pierre, le 15 août 1832, que Grégoire XVI peut enfin publier sa première encyclique, *Mirari vos*. Le pape vise La Mennais et ses collaborateurs du journal *L'Avenir* et fait une analyse pessimiste de la société. «L'obéissance due aux évêques est enfreinte, et leurs droits sont foulés aux pieds. Les académies et les gymnases retentissent horri-

blement d'opinions nouvelles et monstrueuses, qui ne savent plus la foi catholique en secret et par des détours, mais qui lui font ouvertement une guerre publique et criminelle. [...] Ainsi, lorsqu'on a secoué le frein de la religion par laquelle seule les royaumes subsistent et l'autorité se fortifie, nous voyons s'avancer progressivement la ruine de l'ordre public, la chute des princes, le renversement de toute puissance légitime».

Défenseur de l'ordre établi, Grégoire XVI déclare qu'il est de son devoir «d'élever la voix et de tout tenter pour que le sanglier sorti de la forêt ne ravage pas la vigne, et pour que les loups n'immolent pas le troupeau. *C'est à Nous à ne conduire les brebis que dans des pâturages qui leur soient salutaires, et qui soient à l'abri de tout soupçon de danger*». «*Vous remplirez ce devoir, dit-il aux évêques, si, comme le demande votre office, vous veillez sur vous et sur la doctrine, vous rappelant sans cesse que «l'Église universelle est ébranlée par quelque nouveauté que ce soit» [...]. «Inculquez un grand zèle, une confiance et une vénération sincères pour cette Chaire éminente.»*

[...] «Vous devez donc travailler et veiller sans cesse à conserver le dépôt de la foi au milieu de cette conspiration d'impies [...]. Que tous se souviennent que *le jugement sur la saine doctrine dont les peuples doivent être instruits, et le gouvernement de toute l'Église, appartiennent au Pontife Romain.*» C'est un devoir pour les prêtres d'être soumis aux Évêques, que saint Jérôme avertit «de considérer comme les pères de leur âme» et ils ne doivent jamais oublier que les anciens canons leur défendent de faire rien dans le ministère ni de s'attribuer le pouvoir d'enseigner et de prêcher «sans la permission de l'Évêque», à la foi duquel le «peuple est confié et auquel on demandera compte des âmes».

«Ce serait sans doute une chose coupable et tout à fait contraire au respect avec lequel on doit recevoir les lois de l'Église, que d'improver par un dérèglement insensé d'opinions la discipline établie par elle, et qui ren-

ferme l'administration des choses saintes, la règle des mœurs, et les droits de l'Église et de ses ministres; ou bien de signaler cette discipline comme opposée aux principes certains du droit de la nature, ou de la présenter comme défectueuse, imparfaite et soumise à l'autorité civile.» Il est tout à fait absurde et souverainement injurieux pour l'Église, que l'on mette en avant une certaine «restauration et régénération» comme nécessaire pour pourvoir à sa conservation et à son accroissement; comme si elle pouvait être exposée à la défaillance, à l'obscurcissement, ou à d'autres inconvénients de cette nature. Le but des novateurs, en cela, est «de jeter les fondements d'une institution humaine récente», et de faire, ce que saint Cyprien avait en horreur, que l'Église, qui est divine, «devienne tout humaine». Que ceux qui forment de tels desseins considèrent bien que c'est au seul Pontife Romain suivant le témoignage de saint Léon, que «la dispensation des canons a été confiée», et *qu'il lui appartient à lui seul*, «d'apprécier les règlements de ses prédécesseurs, pour tempérer, après un examen convenable, ceux auxquels la nécessité du temps et l'intérêt des Églises demandent quelques adoucissements».

Grégoire XVI dénonce aussi l'indifférentisme, source de «cette maxime absurde et erronée, ou plutôt ce délire, qu'il fait assurer et garantir à qui que ce soit la 'liberté de conscience'». Une erreur à laquelle on prépare la voie par «la liberté d'opinions pleine et sans bornes qui se répand au loin pour le malheur de la société religieuse et civile, quelques-uns répétant avec une extrême impudence qu'il en résulte quelque avantage pour la religion». Le pape voit dans cette «erreur» la cause du «changement des esprits», d'une «corruption plus profonde de la jeunesse», du «mépris des choses saintes», bref, «le fléau le plus mortel pour la société, puisque l'expérience a fait voir de toute antiquité que les États qui ont brillé par leurs richesses, par leur puissance, par leur gloire, ont péri par ce seul mal, la liberté immodérée des

opinions, la licence des discours et l'amour des nouveautés».

Grégoire XVI a aussi en horreur «la liberté de la librairie». «Il est assez évident, écrit-il, combien est fautive, téméraire, injurieuse au Saint-Siège, et féconde en maux pour le peuple chrétien, la doctrine de ceux qui non seulement rejettent la censure des livres comme un joug trop onéreux, mais en sont venus à ce point de malignité qu'ils la présentent comme opposée aux principes du droit et de la justice.»

Le pape s'en prend également à ceux qui «proclament certaines doctrines qui ébranlent la fidélité et la soumission dues aux princes, et qui allument partout les flambeaux de la révolte». Selon l'avis de l'Apôtre, écrit-il, «il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu», *même si ce gouvernement est infidèle*, comme l'enseigne saint Augustin.

Quant aux relations entre l'Église et l'État, «nous n'aurions rien à présager de plus heureux pour la religion et pour les gouvernements, poursuit-il avec ironie, en suivant les vœux de ceux qui veulent que l'Église soit séparée de l'État, et que la concorde mutuelle de l'empire avec le sacerdoce soit rompue. Car il est certain que cette concorde, qui fut toujours si favorable et si salutaire aux intérêts de la religion et à ceux de l'autorité civile, est redoutée par les partisans d'une liberté effrénée». Quant aux princes, ils doivent considérer «que leur autorité leur a été donnée, non seulement pour le gouvernement temporel, mais surtout pour défendre l'Église et que tout ce qui se fait pour l'avantage de l'Église se fait aussi pour leur puissance et pour leur repos».

Mirari vos date de 1832. Les citations qui précèdent éclairent singulièrement le comportement de Mgr Lartigue cinq ans plus tard, lors des troubles de 37. C'est l'auteur de ce document que Mgr Bourget va rencontrer en 1841, lors de son premier voyage à Rome. Le nouvel évêque de Montréal va aussi visiter la France et l'Italie en

quête de modèles et d'ouvriers apostoliques pour réaliser le projet d'Église et de société caressé par son prédécesseur, Mgr Lartigue. Il est très explicite à ce sujet dans ses premières lettres pastorales. Nous verrons comment il s'appropriera l'œuvre de madame Émilie Tavernier-Gamelin, une œuvre qu'elle a elle-même conçue et mise sur pied au lendemain de la mort de son mari, en 1827. Une œuvre qu'elle a dirigée avec le soutien d'un groupe de femmes et de quelques hommes, tous laïcs, des parentes et des amis. Une œuvre inspirée par la charité chrétienne et le désir de soulager les misères des femmes malades et infirmes, abandonnées et sans ressources.

En France, Mgr Bourget visite les diverses œuvres de charité, d'apostolat et d'enseignement, mises sur pied dans le cadre de la restauration catholique et rencontre les fondateurs et fondatrices des instituts qui les supportent. Il conçoit alors le projet d'assurer la permanence de l'œuvre de madame Gamelin en la confiant aux Sœurs de la Charité de saint Vincent de Paul, pendant qu'à Montréal, madame Gamelin demande l'incorporation civile de son œuvre auprès du nouveau gouvernement d'Union installé à Kingston.

L'œuvre laïque est soumise aux clercs

Lorsque Mgr Bourget revient de Rome, il rencontre les membres de la Corporation de l'Asile de la Providence et leur fait part de son initiative. Il propose une quête à travers la ville pour financer la construction d'une maison destinée à abriter les sœurs attendues et les vieilles recueillies à l'Asile dirigé par madame Gamelin. Ce sont les Dames de la Corporation qui feront cette quête.

L'évêque rédige alors un projet de règlement pour la société des Dames de Charité. Il impose un ordre et une hiérarchie qu'il place d'emblée sous la coupe du clergé: «elles éliront, sous les yeux du Supérieur de Saint-Sulpice ou de tout autre Prêtre qu'il jugera bon d'as-

signer»... Il impose de nouvelles procédures, une organisation hiérarchisée et un système de consultation où la permission de la supérieure est toujours requise. Le procureur devra être un homme, «Séculier ou Ecclésiastique, n'importe, pourvu qu'il soit vertueux et charitable». Il prévoit des réunions, des pratiques sacramentelles, des prières, des exhortations. Les officières, en poste pour deux ans, devront rendre compte devant le Supérieur du Séminaire et les paroissiens.

Le premier acte de délibération des membres de la Corporation de l'Asile pour les femmes âgées et infirmes a lieu le 27 octobre 1841. La rencontre est présidée par Mgr Bourget, assisté du chanoine Prince, et de l'aumônier, M. Saint-Pierre, p.s.s. Mais c'est le mandement d'institution canonique des Dames de la Providence, publié le 6 novembre 1841, qui nous permet de saisir l'importance des changements introduits par l'évêque dans l'œuvre de madame Gamelin. De par la volonté de l'évêque, l'œuvre laïque devient œuvre cléricale: «Si naguère, écrit-il, l'Asile Maison de la Providence, lorsqu'il n'était encore que l'œuvre d'une seule personne, attirait déjà notre attention et notre suffrage, combien plus, aujourd'hui qu'il devient une œuvre commune et générale, ne doit-il pas être pour nous l'objet de notre sollicitude paternelle et de toute notre affection. Aussi, Nos très chères Dames et Sœurs en Jésus-Christ, c'est avec une consolation bien grande que nous vous adressons ici ce mandement, qui doit affermir de plus en plus votre courage et lui donner en même temps cette sanction salutaire que votre piété vous fait sans doute désirer bien ardemment».

«En conséquence, après avoir considéré devant Dieu le bien véritable que pourrait produire dans notre chère Ville de Montréal et même par la suite dans tout notre Diocèse, la permanence de l'œuvre chrétienne que notre fidèle Sœur Émilie Gamelin a depuis longtemps commencée sous les yeux de notre Illustre Prédécesseur, par les Présentes nous venons la confirmer et la bé-

nir et voulons qu'elle soit institution Diocésaine et Régulière, aux fins d'y introduire plus tard le Service admirable des Sœurs de la Charité, filles de l'immortel Saint Vincent de Paul.»⁷

Après avoir passé en revue les établissements de charité de Ville-Marie et constaté qu'ils ne répondent pas à tous les genres de besoins, ni à toutes les classes de malheurs, il fait état de son projet: «Nous songeons donc spécialement aujourd'hui à fonder parmi vous et par vous un établissement stable et pieux qui soit un asile assuré pour toutes les personnes atteintes d'infirmités ou de souffrances, d'ignorance ou de pauvreté et qui attendront de la Religion leur soulagement et leur confort. C'est dans ce dessein, nos très chères sœurs, et en nous modelant sur des Institutions semblables formées dans la ville si hospitalière de Marseille, que, connaissant vos vues et votre empressement manifestés dans deux réunions précédentes, nous avons résolu de vous constituer ce jour même en Société charitable...»

L'Association est établie sous les auspices de la religion catholique et au nom de la charité chrétienne. Elle est placée sous la juridiction immédiate de l'évêque et régie par un règlement de son cru. C'est un vicaire général ou un chanoine de la cathédrale qui en aura la direction et la présidence. L'aumônier prend aussi part aux délibérations, avec le titre de sous-directeur. À ce stade, tout le conseil d'administration est laïque; il est composé «des Dames et Demoiselles Sociétaires élues à cet effet par l'Assemblée générale de l'Association», et aura la gestion des intérêts de l'œuvre et la surveillance de l'exécution des règles régissant l'établissement. Les conseillères, élues pour un an, ont voix délibérative et la directrice, voix prépondérante.

Deux jours plus tard, l'évêque adresse une lettre pastorale au clergé et aux fidèles de la ville de Montréal,

7. Mandement d'institution des Dames de la Providence pour l'Asile des femmes âgées et infirmes.

pour recommander l'Asile à leur charité. Il est explicite sur sa conception de l'Église et sur son rôle de pasteur: «En recevant, nos très chers frères, sur nos faibles épaules le terrible fardeau de l'Épiscopat, *Nous avons compris, qu'une de nos obligations très étroites était d'avoir soin des pauvres, et des Orphelins.* Car c'est surtout aux Évêques que sont adressées ces paroles de la Ste Écriture: *Vous serez le protecteur de l'orphelin;* et ces autres: *À lui confié le soin de tous les malheureux.* St Paul la comprenait vivement cette stricte obligation, lorsqu'il rappelait aux fidèles de la ville de Galate que les Apôtres St Pierre, St Jacques et St Jean, qui étaient les colonnes de l'Église, en favorisant l'exercice de son ministère chez les nations infidèles, n'avaient insisté que sur ce point important, savoir qu'il se ressouvint des pauvres. [...] Plût à Dieu que nous eussions accompli cet ordre aussi fidèlement que ce grand ami des pauvres pour pouvoir dire avec lui: *C'est avec sollicitude que nous nous sommes acquitté de ce devoir si cher à notre cœur.* [...] Mais les devoirs de notre charge nous imposent tant d'autres obligations qu'il devient impossible d'entrer dans tous les détails qu'exigerait le soin paternel de tous nos pauvres, la plus chère portion de notre troupeau et l'objet le plus tendre de notre sollicitude; en sorte que il nous est indispensablement nécessaire de nous décharger sur d'autres de ce soin qui aurait pourtant un attrait si doux pour notre cœur. En cela, Nous nous conformons à l'exemple des SS. Apôtres, qui ne pouvant allier l'exercice de leurs fonctions sacrées avec le service des pauvres, que l'Église nourrissait, firent élire par les fidèles sept Diacres pour leur confier le soin des tables.»

Mgr Bourget confie donc ce soin aux associations, mais il conserve «l'obligation d'exercer notre surveillance sur toutes les œuvres de charité. Car si par notre négligence quelque pauvre souffre de la faim et de la nudité, nous en sommes le premier responsable devant Dieu. Nous avons pour nous faire trembler là-dessus l'exemple de St Grégoire le Grand, qui se croyait telle-

ment obligé de pourvoir aux nécessités de ses pauvres, dont il avait une liste exacte, qu'un d'entr'eux ayant été un jour trouvé mort dans les rues de Rome, il se regarda comme grandement coupable de ce malheur...»

Son voyage en Europe, confie-t-il, a été entrepris uniquement «pour nous mettre en état de remplir autant que possible tous les devoirs attachés à notre charge». La visite des établissements de charité, il l'a faite «afin de nous rendre capable de diriger avec quelques succès les œuvres de miséricorde que nous nous croyions obligés de recommander à nos Diocésains. Car, nous savions très bien que nous avons le bonheur de posséder dans notre Diocèse, et en particulier en cette ville, un grand nombre d'âmes, qui ont reçu en partage les dons parfaits de la charité; et qu'il suffisait *de les mettre en mouvement et de les bien diriger* pour leur faire produire ces œuvres de miséricorde, qui découlent de la Compassion Chrétienne».

«La Divine Providence avait elle-même préparé les voies à cette œuvre en inspirant à quelques personnages élevés dans la société la pensée de solliciter un acte de la Législature pour incorporer l'établissement de la Providence, fondé en parti par un riche particulier de cette ville, et dirigé par une vertueuse Veuve qui employait tout son modique patrimoine à satisfaire l'attrait que le Seigneur lui avait donné pour soulager les femmes âgées et infirmes. Comme cette mesure n'avait nullement été concertée entre nous et ceux qui administraient le Diocèse en notre absence nous avons reconnu que le doigt de Dieu était là, et que le St Esprit, qui en Europe nous avait donné la pensée de demander pour cette ville des filles de la charité, avait inspiré ici à ceux qu'il lui avait plu de choisir pour être les instruments de ses volontés, les moyens de les établir solidement.»

L'évêque confie à l'œuvre le soin d'exercer toutes les œuvres de miséricorde spirituelles et temporelles, «et cela au nom des riches qui ne peuvent par eux-mêmes entrer dans tous ces détails». Il compte sur la coopération

de tous pour le succès d'une initiative «qui doit tourner à la plus grande gloire de Dieu et à l'honneur de cette ville». Après avoir annoncé qu'il avait demandé à l'Association de faire une souscription dans la ville, il écrit: «Aidez-les, car il y va de vos plus grands intérêts, du salut éternel de vos âmes, puisqu'il est certain que de l'accomplissement du grand précepte de la charité fraternelle dépend votre bonheur ou votre malheur éternel. Il faut que nous vous l'avouions, nos très chers frères, nous tremblons pour vous et pour nous chaque fois que nous nous rappelons la terrible sentence que doit prononcer le juste Juge contre les réprouvés parce que nous y voyons clairement qu'il suffit pour être damné d'omettre et de négliger les œuvres de miséricorde».

Les Sœurs de la Charité de France feront faux bond à l'évêque qui décide alors de fonder une communauté canadienne en s'inspirant de la règle de saint Vincent de Paul. Les assistantes de madame Gamelin et quelques femmes répondent à l'appel de l'évêque et le 25 mars 1843, les Sœurs de la Providence sont canoniquement établies pour administrer l'Asile et les sept premières professes sont admises comme membres de la Corporation.

Madame Gamelin n'est pas du groupe et demeure directrice de l'œuvre. Ce n'est que six mois plus tard qu'elle prendra la décision de se joindre au groupe et de devenir religieuse. Une lettre qu'elle adresse à sa cousine qui l'attend pour souper le soir où elle prend l'habit religieux, nous permet d'entrevoir que c'est le désir de pouvoir poursuivre son ministère de dévouement qui inspire une décision crucifiante: «... je n'ai pas voulu vous voir avant ainsi que mes autres amies; il faulois faire des adieux je me trouvois trop lâche pour cela»⁸.

Les Dames finissent par se décharger graduellement sur les Sœurs de l'administration et leur interven-

8. Lettre à madame LUCE PERRAULT-FABRE, 8 octobre 1843.

tion se réduira à une assemblée annuelle où elles reçoivent les comptes et agrègent les nouveaux membres. Les Sœurs ont procuration générale pour faire toutes les affaires courantes, remplacent graduellement les laïques et sont élues comme officières.

Les Dames ne sont plus que des auxiliaires: «Elles tiennent à honneur, écrit Mgr Bourget à Mgr Turgeon en 1850, de faire partie de cette Corporation, *devenue presque toute Religieuse*, et elles paient cet honneur de leurs personnes et de leurs bourses par l'intérêt qu'elles portent à cette Œuvre qui se soutient en partie par les pensions que donnent plusieurs d'entre elles et les legs pieux qu'elles font à cette Communauté naissante. J'aurais pu faire changer le Bill d'incorporation ou en obtenir un autre, mais *il m'a semblé plus avantageux de le prendre tel qu'il avait été passé pour des personnes du monde; parce que nous pouvons entourer avec honneur ces bonnes Dames et finir par avoir, si nous le voulons, une Corporation toute religieuse.*»

Un an plus tard, une autre lettre pastorale au clergé et aux fidèles annonce une nouvelle souscription pour achever la maison de la Providence «qui est notre œuvre à tous». L'évêque visite lui-même riches et pauvres: «Nous voulons, par cette visite, *nous mettre plus en état de diriger toutes les bonnes œuvres* de cette ville, par la connaissance, que Nous espérons acquérir de toutes les misères spirituelles et corporelles, qui y règnent».

Le 10 février 1843, Mgr Bourget avait écrit au sulpicien Armand de Charbonnel: «J'ai appris de Mr Ollier que c'est à l'évêque à tout faire dans son diocèse; et qu'il se décharge sur les Prêtres de tout ce qu'il ne peut faire par lui-même». Trois jours plus tard, il ajoutait: «Les bonnes œuvres du Séminaire seul déchargeront-elles les riches de leur devoir envers les pauvres? [...] N'auront-elles pas le funeste effet de rendre le Public apathique pour ces belles entreprises qui font tant d'honneur à la religion dans quelques villes et communes de France?»

Selon l'évêque de Montréal, il faut «donner à la charité publique un moyen de s'exercer»⁹.

Avec l'intégration de l'œuvre de madame Gamelin à son projet pastoral, Mgr Bourget dispose d'une formule et d'une justification ecclésiologique qui lui serviront également dans le cadre de la fondation de deux communautés enseignantes, les Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie et les Sœurs de Sainte-Anne. Eulalie Durocher présente son projet, avant même sa réalisation, comme la volonté des autorités cléricales: «J'ai vu Monseigneur assez longtemps: il veut l'établissement de Longueuil, ainsi que le supérieur général, l'évêque de Marseille», écrit-elle de Belœil le 18 octobre 1843, à son amie Mélodie Dufresne¹⁰. Un mois plus tard, elles font l'apprentissage de la vie religieuse à Longueuil, sous la direction des Oblats de Marie-Immaculée que l'évêque de Montréal a amenés de Marseille.

Le 28 février 1844, Mgr Bourget autorise les postulantes à prendre l'habit religieux et leur donne l'assurance que «le dessein qu'elles avaient conçu de se consacrer par vœux à l'éducation de la jeunesse, venait de Dieu», comme en fait foi le décret d'érection canonique de la nouvelle congrégation qu'il signe le 8 décembre 1844. Ce jour-là, l'évêque de Montréal reçoit la profession religieuse des trois premières sœurs et désigne la supérieure et les officières: «Nous avons, de notre pleine et entière autorité, nommé Supérieure, Maîtresse de Novices et Dépositaire Sr. Eulalie, Mélanie Durocher, dite Marie-Rose». Par cette désignation, il lui donne le pouvoir de «régir, gouverner et administrer» la maison, «tant au spirituel qu'au temporel, sous Notre autorité,

9. Correspondance de Mgr I. BOURGET avec ARMAND DE CHARBONNEL.

10. Lettre d'EULALIE DUROCHER à MÉLODIE DUFRESNE, 18 octobre 1843. *Positio*, p. 74. Toutes les références concernant les Sœurs des Saints Noms de Jésus et Marie sont tirées de la *Positio* où sont consignés tous les documents concernant la vie de Mère Marie-Rose.

correction, visite et juridiction, jusqu'à ce que Nous jugions à propos d'ordonner à la dite Communauté de procéder à l'Élection d'une nouvelle Supérieure selon les Règles et Constitutions que nous avons approuvées ou que nous jugerons à propos d'approuver pour son bon gouvernement»¹¹.

Le décret précise que les trois fondatrices ont demandé à l'évêque de former une communauté «afin de pouvoir travailler plus facilement à la sanctification de leurs âmes en se consacrant à l'éducation des jeunes personnes de leur sexe et surtout des filles pauvres». Quant à l'évêque, «Nous, voulant nous acquitter de Nos obligations dont une des principales est de procurer aux brebis confiées à Nos soins une éducation religieuse et en même temps donner aux dites Sœurs un témoignage public de la vive satisfaction que Nous éprouvons de leur généreux dévouement pour une si belle œuvre, avons accédé à leur demande».

La correspondance entre les Oblats de Longueuil et leurs supérieurs français témoigne clairement que les religieux français qui les forment et les dirigent «ne sauraient pas non plus être considérés comme le lien qui rend ces deux communautés dépendantes l'une de l'autre, car nous n'en sommes pas les Supérieurs. Mgr de Montréal s'est réservé ce titre; et quand même nous l'aurions, nous le serions de la même manière que vous êtes vous-même Supérieur des Sœurs de la Charité, c'est-à-dire de telle sorte que vous ne pouvez pas changer les supérieures et les autres sœurs, donner les emplois»¹².

L'évêque de Montréal considère la nouvelle communauté comme «son œuvre». C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'admettre de nouvelles recrues, la décision du conseil doit être soumise à l'approbation de l'évêque. Mère Marie-Rose lui écrit, le 10 février 1845, que deux

11. *Positio*, p. 118.

12. Lettre de J.B. HONORAT à Mgr DE MAZENOD, *Positio* p. 112; lettre du P. ALLARD au P. TEMPIER, *Positio*, p. 144-145.

postulantes «pourraient prendre l'habit si vous le trouviez bon»¹³. Elle lui demande aussi de «nous tracer la marche à suivre dans les actes des prises d'habit et dans les délibérations du conseil».

Quand, en 1847, Mgr Bourget demande à la Sacrée Congrégation de la Propagande l'approbation canonique pontificale des quatre communautés «de filles séculières» établies dans son diocèse, il signale les motifs d'érection de ces communautés: «c'est principalement par le ministère des communautés que la Religion répand, parmi les nations, les pures lumières de sa doctrine et les bienfaits de sa charité». Il avance aussi des raisons locales: procurer aux catholiques des écoles pour l'éducation des enfants et des secours dans leurs besoins et infirmités, «en opposition aux établissements de ce genre, formés par les Protestants pour pervertir la Foi des faibles et des petits». L'évêque entend «mettre toutes les Institutions Catholiques en état de lutter avec avantage contre les Institutions protestantes du Pays» et offrir aux Canadiens des avantages semblables à ceux qui sont offerts aux protestants dans les institutions comme l'Université McGill et les High Schools¹⁴.

Quand, en 1848, Esther Blondin parle au curé de Vaudreuil de son projet de fonder une communauté religieuse pour l'éducation des enfants pauvres des deux sexes, il lui conseille d'en parler à Mgr Bourget. Celui-ci lui dit en juin 1848: «Essayez, voyez sans faire de bruit les personnes qui voudront s'adjoindre à vous». Six compagnes se joignent à elle et au terme d'une retraite elles demandent au curé Archambeault de leur donner un règlement, de «nommer les officières nécessaires, dans l'état de choses actuelles», de leur donner des noms de religion, un habit et des saints protecteurs¹⁵.

13. Lettre de Mère MARIE-ROSE à Mgr BOURGET. 10 février 1845. *Positio*, p. 119-120.

14. *Positio*, p. 162-166.

15. *La Correspondance de Mère Marie-Anne*, p. 13.

Le lendemain, 13 septembre 1848, le curé de Vaudreuil répond à leur requête: «Nous y voyons un bien immense pour la jeunesse, à opérer dans les écoles mixtes, dont la tenue donne de si grandes inquiétudes aux pasteurs de ce diocèse. [...] Cependant nous ne voulons pas vous le dissimuler, l'entreprise a paru, tout d'abord téméraire, subversive de l'ordre et contraire aux principes de la saine morale. L'Église a toujours été opposée à ces sortes d'écoles et si, aujourd'hui, elle s'y prête, c'est pour elle une dure nécessité, parce qu'elle entrevoit un moindre mal que de les laisser plus longtemps entre des mains laïques»¹⁶.

Quand s'ouvre le noviciat ce jour-là, Marie-Ester Sureau, dite Blondin, est nommée «non pas Supérieure, mais Directrice, avec pouvoir de Supérieure», et la communauté est placée sous la protection de Notre-Dame-de-Bonsecours et de Sainte-Anne. Le mandement d'institution des Sœurs de Sainte-Anne, le 8 septembre 1850, confirme l'objectif original de la congrégation et lui fait place «dans l'Église de Dieu parmi les communautés destinées à en faire le plus bel ornement.» L'évêque ajoute: «Nous voulons que cette Communauté soit toujours sous notre entière juridiction et celle de Nos Successeurs, et sous la direction des Supérieurs et Confesseurs que Nous jugerons à propos de lui donner».

Au terme de la première visite canonique de cette communauté qu'il fait du 18 au 20 février 1851, Mgr Bourget recommande la correction fraternelle pour en assurer la régularité. «Défiez-vous: la science profane enfle le cœur; et cette exaltation et enflure du cœur est un vice diabolique, l'orgueil le plus à craindre de tous les péchés». Il invite les sœurs à apprendre aux enfants à se confesser, à communier, à sanctifier leurs actions. L'éducation apparaît nettement comme le moyen de développer la foi¹⁷.

16. *Ibid.*, p. 14.

17. *Recommandations aux Sœurs Filles de Ste-Anne.*

On le verra par la suite, les communautés religieuses représenteront pour l'évêque de Montréal, à côté des paroisses, des lieux assurés de collaboration à ses projets. Ainsi, le 9 mars 1862, il fait une pause dans ses préparatifs de départ pour Rome et écrit aux religieuses du diocèse: «Je compte beaucoup sur votre coopération pour le développement des œuvres, qui sont spécialement recommandées à votre charité, et surtout pour le plein succès du Denier de St-Pierre»¹⁸.

L'évêque s'emploiera à rédiger les règles de la communauté, du 20 au 27 mars 1851. Disciple de saint Ignace, et de saint Alphonse de Liguori, l'évêque propose l'esprit, la méthode d'oraison et l'ascèse du fondateur des jésuites aux prêtres et aux religieuses. Il considère la vie religieuse comme un holocauste permanent et une immolation radicale de la nature. Pour lui, la perfection religieuse tient dans la maxime: «se faire violence», ce qui signifie concrètement faire ce qui déplaît et ne pas faire ce qui plaît¹⁹.

On comprend, dans le cadre d'une ecclésiologie qui donne tout pouvoir au seul évêque, et d'une spiritualité volontariste, que Mgr Bourget ait donné gain de cause au chapelain Maréchal et déposé d'autorité Mère Marie-Anne: «Quant à vous, ma bonne Mère, lui écrit-il le 18 août 1854, à la veille des élections dans la communauté, vous allez vous déposer de bon cœur; et vous direz à vos Sœurs que vous êtes autorisée à ne plus accepter la Supériorité, si on veut vous y élever»²⁰. S'il fallait s'interroger sur la capacité de ces femmes d'exercer un jugement critique, il suffira de faire état de la réponse de la fondatrice à son évêque deux jours plus tard: «Toutes

18. *Circulaire aux Communautés religieuses.*

19. Les premières *Règles des Sœurs de Sainte-Anne*, p. 14-17. *La Correspondance...* lettre de Mgr BOURGET à Mère MARIE-ANNE, 20 décembre 1850, p. 20.

20. Lettre de Mgr BOURGET à Mère MARIE-ANNE, 18 août 1854. *La Correspondance...* p. 97.

ont bien compris le droit que leur donne leur constitution de réélire la même personne autant de fois qu'elles pensent devant Dieu pouvoir le faire pour le bien de la communauté; mais elles ont été bien surprises en voyant que votre Grandeur leur ôtait la liberté d'agir selon l'esprit de la constitution, en ôtant l'éligibilité d'un de leurs membres»²¹.

21. Lettre de Mère MARIE-ANNE à Mgr BOURGET, 20 août 1854. *La Correspondance...*, p. 98.

Le Synode et les agents et agentes de pastorale laïques

Marie Bergeron

Je tiens d'abord à situer le lieu d'où je parle. J'ai rédigé une thèse de maîtrise portant sur *L'Émergence des animatrices de paroisse dans le diocèse d'Amos*¹. Il s'agissait de l'analyse d'une expérience de co-responsabilité originale vécue entre des femmes, nécessairement laïques, et des prêtres. Le grand manque de prêtres dans ce diocèse a amené l'évêque à nommer des permanentes laïques qui assument la responsabilité de l'ensemble de la vie pastorale des paroisses. Le prêtre a pour sa part la responsabilité de deux à cinq paroisses. Toutefois, dans certaines paroisses urbaines, il y a encore des prêtres résidents. L'animatrice de paroisse joue alors un rôle plus secondaire. Cette étude spécifique a beaucoup inspiré ce que j'avance au cours de cet article. De plus, depuis janvier 1986, j'ai réfléchi avec deux autres étudiants diplômés de la faculté de théologie de l'Université Laval sur les implications théologiques de l'émergence des laïcs dans

1. Université Laval, 1984. 126 pages.

le champ de la pastorale. Notre étude a porté essentiellement sur les *Lineamenta*² ou document préparatoire au Synode. Ce travail a donné lieu à un article qui vient d'être publié dans le numéro d'octobre de la revue *Relations*³ qui comporte un important dossier sur le Synode.

Je m'intéresse donc de façon toute particulière aux questions théologiques et pratiques que suscite l'émergence d'un nombre de plus en plus élevé de laïcs dans le secteur de l'animation pastorale sous toutes ses formes. Et enfin, je suis actuellement à rédiger une thèse de doctorat sur *L'Impact de l'ecclésiologie du Concile Vatican II sur l'organisation d'une Église particulière et l'effet rétroactif de cette pratique sur l'ecclésiologie en cause*.

Éclatement des rôles

On peut certes parler d'un éclatement des rôles dévolus aux prêtres et aux laïcs dans le secteur de la pastorale. Les ministres ordonnés étaient traditionnellement identifiés à leur rôle d'enseigner, de gouverner et de sanctifier les laïcs. Ceux-ci étaient les objets de l'enseignement, du gouvernement et de la sanctification des clercs. Lorsque a eu lieu le deuxième Concile du Vatican, cette situation avait déjà commencé à changer, principalement avec la montée de l'Action catholique. Vingt ans après ce Concile, la majorité des évêques demande maintenant la tenue d'un Synode sur *La Vocation et la Mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*. Il y a certainement derrière cette requête l'expression d'un besoin de rétablir un équilibre qui s'est rompu.

Nous sommes en effet rendus bien plus loin que lors du Concile dans le partage des responsabilités entre

2. *Vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, vingt ans après le Concile Vatican II*, La Documentation catholique, 21 avril 1985, p. 445 à 457.

3. COLLECTIF FORUM. «Les Laïques, objets ou sujets du Synode?», *Relations*, no 524, p. 243 à 245.

ministres ordonnés et laïcs, et spécialement ici au Québec. Tout d'abord, de très nombreux laïcs possèdent maintenant une formation universitaire en théologie, en catéchèse et en pastorale qui est semblable à celle des prêtres. Ces mêmes laïcs exercent conséquemment des tâches de théologiens, de catéchètes et de pasteurs, tout comme leurs collègues ordonnés. Cette réalité a d'ailleurs amené le Comité des ministères de l'Assemblée des évêques du Québec à rendre public, en février 1986, un document portant sur la formation des agents de pastorale⁴. Le comité de l'AEQ regroupait alors sous le vocable «agent de pastorale» l'ensemble des personnes qui s'engagent activement dans l'action pastorale. L'expression agent de pastorale incluait donc «les personnes qui exercent un ministère ordonné, institué ou reconnu ainsi que celles qui exercent une responsabilité ou assurent un service stable au sein des communautés locales et diocésaines». Cela comprend, selon le document, autant les prêtres que les diacres, les laïcs que les religieux et les religieuses qui exercent une responsabilité en animation pastorale. Ce texte de l'AEQ, par cette nouvelle conceptualisation qu'il propose, rend compte de façon conséquente de la situation nouvelle que nous connaissons ici.

Les dictionnaires pour leur part, commencent à transformer la définition qu'ils donnent au mot laïc. C'est ainsi que de la définition traditionnelle du laïc comme «celui qui ne fait pas partie du clergé», on est maintenant passé aux définitions qui suivent: «Les laïques sont appelés à aider les prêtres dans l'enseignement religieux»⁵. Dans un autre dictionnaire, la défini-

4. *Église canadienne*, vol. 19, no 11, 6 février 1986, p. 327 à 333. J'ai rédigé avec d'autres un mémoire en réponse à ce document: *Association des agents de pastorale laïcs en formation*, «La Formation des agents de pastorale», *Église canadienne*, vol. 20, no 2, 18 septembre 1986, p. 49 à 52.

5. DUBOIS, JEAN. *Lexis, dictionnaire de la langue française*. Librairie Larousse, Paris, 1975, p. 968.

tion principale qui est donnée au mot laïc est la suivante: «Se dit de quelqu'un qui, à l'intérieur d'un cadre institutionnel de l'Église, assume certaines fonctions imparties anciennement au clergé»⁶.

Donc, certains dictionnaires tentent également de rendre compte de façon plus adéquate de la réalité qui est celle de certains laïcs: être agent de pastorale. Il ne faut pas se cacher en passant que cela est né du simple fait du manque de prêtres pour accomplir la tâche pastorale.

Situation du document romain

Comment le Secrétariat du Synode reflète-t-il pour sa part l'éclatement des rôles des ministres ordonnés et des laïcs?

En fait les *Lineamenta*, destinés à guider la réflexion des Églises locales à travers le monde, tentent plutôt une syntèse du discours magistériel sur l'Église, et plus particulièrement sur les théologies du laïc et du ministère ordonné. L'intention de ce document est de rendre compte de la théologie des documents officiels puisque ses sources sont principalement des textes extraits du Concile ou des passages d'encycliques. Et comme il s'agit d'un document de consensus, les recherches des théologiens en sont exclues.

Les *Lineamenta* reflètent donc très bien les documents du Concile Vatican II, manifestant ainsi à leur tour une certaine difficulté quand il s'agit d'articuler ce qu'il y a de commun entre les ministres ordonnés et les laïcs et ce qui les distingue. Il s'avère être plus facile pour eux d'opter pour un développement de ce qui distingue prêtres et laïcs. C'est pourquoi ce qui caractérise le plus ce texte, c'est une insistance marquée et répétée sur la spécificité des laïcs.

6. EN COLLABORATION, *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, tome 6, Librairie Larousse, Paris, 1984, p. 6087.

Trois grandes spécificités des laïcs sont bien marquées dans les *Lineamenta*: d'abord leur vocation spécifique qui se situe dans le temporel, ensuite la formation et la spiritualité qu'ils devraient avoir et qui devraient, bien sûr, être toutes deux liées au temporel. Ce document aurait pu s'intituler: «Vocation et mission des laïcs dans le monde, et dans l'Église s'il le faut».

La vocation propre aux laïcs

Les *Lineamenta* citent le paragraphe 31 de *Lumen Gentium* selon lequel «de par leur vocation propre, il revient aux laïcs de chercher le Royaume en administrant les choses temporelles et en les ordonnant selon Dieu». On reprend aussi du Synode de 1974 sur l'évangélisation l'idée que les laïcs, que leur vocation spécifique place au milieu du monde et à la tête des secteurs temporels les plus divers, doivent exercer de cette façon une forme particulière d'évangélisation. On réfère au synode de 1980 sur la famille qui affirmait que la famille chrétienne est la forme première et fondamentale de la vocation et de la mission séculière de l'Église. On ajoute que les laïcs ont une responsabilité chrétienne face au développement scientifique et technologique pour l'enracinement des valeurs chrétiennes.

Les champs d'insertion privilégiés des laïcs, dit-on, sont le monde de l'école, du travail, de la famille, de la politique, de l'économie et des mass media. Les laïcs vivent dans le siècle, engagés dans les affaires du monde. C'est là qu'ils sont appelés par Dieu. C'est le rôle qui leur est propre: travailler de l'intérieur, guidés par l'esprit évangélique, à la manière d'un ferment, travailler à la sanctification du monde et à la manifestation du Christ. «Il est fondamental pour l'accomplissement de leur «mission» dans l'Église et dans le monde que les laïcs aient pleine conscience de la «vocation» à laquelle le Seigneur les appelle pour prendre part à la construction du règne de Dieu dans le monde»⁷.

7. *Vocation et mission...*, op. cit., par. 27.

Cette vocation dite «spécifique» des laïcs de construire le règne de Dieu dans le monde puiserait son contenu dans leur être même de membres de l'Église et de membres de la société, dans leur condition baptismale et séculière. N'en est-il pas de même pour les autres baptisés qui ne sont pas laïcs? Ne sont-ils pas eux aussi à la fois membres de l'Église et de la société?

Les auteurs des *Lineamenta* citent un texte du décret conciliaire sur l'Apostolat des laïcs au no 7: «De la mission de l'Église fait partie également l'animation chrétienne de l'ordre temporel: 'C'est le travail de toute l'Église de rendre les hommes capables de bien construire l'ordre temporel et de l'orienter selon Dieu par le Christ'»⁸.

Cette identification des laïcs au monde temporel n'a pas intérêt à être renforcée, car elle correspond de moins en moins à la réalité de l'Église. Et, de toute manière, tel que l'avait affirmé le Concile, c'est la mission de toute l'Église de construire l'ordre temporel, puisque l'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse de ce fait même le renouvellement de l'ordre temporel.

L'identification des laïcs au temporel est le point qui ressort le plus fortement de la lecture des *Lineamenta*. Les éléments qui suivent sont d'ailleurs liés à ce point principal: la formation et la spiritualité des laïcs.

La formation des laïcs

Comme le champ propre des laïcs est le temporel, leur compétence dans les disciplines dites profanes est donc indispensable (*Lumen Gentium* 36). Cette formation leur permettra d'assumer de façon responsable leur mission. Cette compétence doit être complète et différenciée, pour tenir compte des diverses réalités

8. *Ibidem*, par. 30.

auxquelles leur apostolat devra s'adapter. En apportant leur compétence au service de l'Église, ils rendent plus efficace le ministère des âmes, de même que l'administration des biens de l'Église.

En plus d'une formation les rendant compétents pour œuvrer dans le monde, on suggère que les laïcs possèdent une formation plus générale encore. Celle-ci comprendrait des éléments de formation humaine générale, doctrinale, spirituelle, sociale et apostolique. Le but de cette formation est de développer chez les laïcs des attitudes responsables qui répondent aux grandes vérités de l'Église et de développer chez eux une conscience de l'appartenance au Christ dans l'Église. En cela le modèle du chrétien serait la Vierge Marie qui a vécu sa liberté comme une totale obéissance à Dieu et un service des autres.

La spiritualité des laïcs

Les laïcs doivent rechercher une spiritualité qui leur soit spécifique et dont le Concile a tracé quelques aspects caractéristiques. Il importe que les laïcs ne séparent pas l'union intime au Christ et leur vie quotidienne, mais grandissent dans cette union en accomplissant leurs travaux selon la volonté de Dieu.

On formule trois éléments essentiels de la spiritualité des laïcs. Premièrement, ils ne doivent pas fuir les réalités temporelles et terrestres pour chercher le Seigneur. Ensuite, ils doivent vivre l'espérance chrétienne dans le monde qui passe et la faire passer dans les structures de la vie terrestre. Et enfin, leurs activités temporelles doivent s'inspirer de la foi et de la charité. Ils ont à discerner les signes de la présence de Dieu dans l'histoire.

Cette spiritualité propre aux laïcs s'inspire toutefois des sources communes à tous les baptisés c'est-à-dire l'écoute de la Parole, la participation aux sacrements et la vie de charité.

Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun

Les *Lineamenta* tentent également d'une tout autre manière d'exprimer ce qui distingue les baptisés non ordonnés et les baptisés ordonnés, en reprenant la théologie du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun.

D'abord sur le sacerdoce commun, on réitère qu'«inséré dans le peuple sacerdotal et missionnaire par le baptême, chaque chrétien est appelé à participer activement et de façon responsable à l'unique mission de salut de l'Église et donc est appelé à vivre concrètement le service chrétien, selon la diversité des charismes et la spécificité des vocations que l'Esprit dispense à chacun»⁹.

Fondamentalement donc, «la vocation des laïcs à l'apostolat prend ses racines dans les Sacrements, qui donnent au chrétien la figure du Christ Jésus, prêtre, prophète et roi, et qui le rendent apte à partager la mission de salut de l'Église. Le don sacramentel est encore accompagné des vertus chrétiennes et des dons de l'Esprit-Saint: tout cela constitue un autre appel intérieur et vivant à l'apostolat des laïcs»¹⁰. La vocation à l'apostolat est partie intégrante de la vocation chrétienne.

Le baptême donc, fonde la condition commune à tous les chrétiens. À l'origine, la mission commune est confiée à tous, comme membres à part entière de l'Église. Mais, reprend-on de *Lumen Gentium* no 10: «Parmi le peuple et à son service, Jésus a établi le sacerdoce ministériel, c'est-à-dire une participation particulière à son sacerdoce, laquelle est transmise aux baptisés par le sacrement de l'Ordre et qui est reliée au sacerdoce commun, même si elle en diffère dans son essence, et pas seulement par son degré».

9. *Ibidem.* par. 20.

10. *Ibidem.* par. 27.

En effet, tel que le décrète le document conciliaire sur le ministère et la vie des prêtres de Vatican II, l'ordination confère certains charismes et du même coup certaines fonctions qu'on distingue ainsi: le ministère de la Parole de Dieu, celui des sacrements et celui de chef du peuple de Dieu. Aux baptisés ordonnés est ainsi conférée la première responsabilité de chacun de ces ministères.

À côté du sacerdoce commun, qui légitime la participation de chaque baptisé à la mission de l'Église, on situe donc le sacerdoce ministériel qui n'altère pas, dit-on, l'égalité de tous. Il vient par ailleurs créer un certain partage des tâches et des responsabilités.

On peut identifier une difficulté certaine à articuler sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. On dit que même si certains sont mis sacramentellement à la tête de l'Église, une véritable égalité demeure toujours entre tous les baptisés, égalité au plan de la dignité et de l'action commune en ce qui regarde l'édification du Corps. Les *Lineamenta* affirment encore que toutes les vocations demandent qu'on les reconnaisse et les stimule, mais toutes ne demandent pas une promotion institutionnelle et officielle de la part de la hiérarchie.

La naissance de ces vocations non conférées sacramentellement pose certains problèmes que le document romain identifie au paragraphe 38. Il s'agit des rapports avec la hiérarchie, c'est-à-dire avec ceux que l'Esprit a désignés pour gouverner l'Église de Dieu. Et les rapports avec les prêtres qui guident les communautés chrétiennes. Les prêtres doivent en effet reconnaître et faire progresser la dignité et le rôle propre des laïcs, alors que ceux-ci, conscients de leurs devoirs envers les prêtres, doivent les entourer d'un amour filial, partager leurs soucis, et les aider par leurs prières et leur action.

Je m'arrête ici sur l'analyse du document romain. Ce que j'en retiens principalement c'est l'accent mis sur la détermination de ce qui spécifie d'une part les laïcs et

d'autre part les ministres ordonnés. Cette catégorisation trouve sa légitimation dans un discours théologique sur les deux formes de sacerdoce: le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun.

Le discours ecclésiologique de Vatican II vient lui aussi légitimer ces distinctions, même si une fois de temps en temps on retrouve un passage qui laisse voir une autre tendance qui voulait s'exprimer au Concile et qui favorise la mise en valeur de la primauté du baptême sur tout autre sacrement.

Images de l'Église

Quelle conception de l'Église serait apte à rendre compte théologiquement de l'émergence des laïcs dans la pastorale? Laquelle nous fournirait les éléments nécessaires pour dépasser les catégories de clercs et de laïcs? Chaque image que l'on peut choisir pour parler de l'Église peut le faire partiellement, mais elles sont toutes également piégées.

L'Église-communion est une appellation intéressante. Mais dans les textes conciliaires, il ne s'agit pas d'une communion idéaliste, sentimentale ou eschatologique. Dans *Lumen Gentium* spécialement, lorsqu'on parle de communion, il s'agit presque à chaque fois de la communion hiérarchique. Il s'agit en outre de la communion nécessaire entre les membres du collège apostolique, les évêques, avec la tête du collège qui est le pape. C'est cette communion indispensable qui fonde l'autorité d'un évêque. Au paragraphe 1 de la notification qui est en annexe du texte de *Lumen Gentium*, on note bien ceci: «Collège ne s'entend pas au sens strictement juridique, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président, mais d'un groupe stable dont la structure et l'autorité doivent être déduites de la Révélation». Et plus loin, au paragraphe 2: «C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion hiérarchique avec la Tête de l'Église et avec ses membres. La com-

munion est une notion qui est en grand honneur dans l'Église ancienne. Elle ne s'entend pas de quelque vague sentiment, mais d'une réalité organique qui exige une forme juridique et en même temps est animée par la charité. C'est pourquoi la Commission, d'un consentement presque unanime, a décidé d'écrire: 'en communion hiérarchique'.»

L'Église peuple de Dieu est une image qui a l'avantage d'inclure davantage tous les membres de l'Église. Il arrive ainsi qu'on caractérise de la même manière tout le peuple. Mais le mot peuple exclut parfois la hiérarchie. On s'en rend compte lorsqu'on lit attentivement les textes. Et si on lit ces mêmes textes en latin, on se rend compte que deux mots latins étaient utilisés pour parler du peuple: *populus*: qui regroupe tout le monde, la multitude. Et *plebs*: le bas peuple, qui ne comprend pas la hiérarchie. D'autre part, l'image de peuple de Dieu, même si elle inclut mieux l'idée de rapport au monde et l'historicité de l'Église, nous ramène également souvent à l'idée que le peuple de Dieu est essentiellement un peuple conduit par Dieu, et donc, conduit par les pasteurs que le Seigneur a établis comme ministres pour guider son peuple. Il y a donc ici encore deux catégories de personnes: celles qui conduisent et celles qui sont conduites.

Même si certains affirment que le dernier Concile a amené un dépassement de l'ecclésiologie de Corps du Christ, quand on lit les textes conciliaires, il apparaît que c'est de loin l'ecclésiologie qui revient le plus souvent. C'était l'ecclésiologie qui avait été la plus développée juste avant le Concile. On ne peut donc s'étonner que les Pères conciliaires, la connaissant mieux, l'aient proposée avec plus d'insistance que les autres. C'est ainsi que l'idée que le Christ est la tête du Corps qu'est l'Église et que les ministres ordonnés, ayant reçu des grâces spéciales de l'Esprit, sont dorénavant signes du Christ-Tête, a été très présente. Là aussi, il y a des catégories bien précises, lorsqu'on parle des membres. Le bras n'est pas la

tête. Et on connaît l'allégorie: un corps sans tête, c'est un cadavre et un corps à plusieurs têtes, c'est un monstre. L'Église Corps du Christ pourrait certainement être interprétée autrement, en valorisant d'avantage par exemple le dynamisme de croissance et de vie que peut suggérer cette image.

Et enfin, la notion d'Église sacrement du salut peut elle aussi apporter des éléments positifs. Car pour que l'Église soit vraiment signe du salut qu'elle veut annoncer, il faut qu'elle se conforme à toutes les exigences que comporte cette signification.

Un regard rapide sur chacune des images de l'Église qu'a présentées le Concile comporte des pistes d'avenir fécondes pour mieux rendre compte de la réalité des baptisés qui sont de véritables responsables de la mission de l'Église. Si on reprenait davantage les élans, plutôt que les freins, que suggèrent les textes conciliaires, on pourrait certainement faire un grand bout de chemin. L'Église, si elle est un mystère, n'a-t-elle pas besoin d'être présentée avec diverses images, qui se complètent l'une l'autre, pour être mieux comprise? Et ces images, telles que présentées au Concile, demandent à être réinterprétées. C'est ce que nombre de théologiens et pasteurs ne cessent de faire, au point que l'on élabore des discours sur l'Église-communion ou l'Église Peuple de Dieu qui ne s'apparentent presque plus au sens que le Concile avait donné à ces images. C'est heureux, mais nous devons être conscients de cette rupture, afin de ne pas être piégés par l'ecclésiologie conciliaire.

Pour faire éclater la catégorisation clercs-laïcs, on ne pourra pas non plus se dispenser de rechercher les sources de cette situation qui nous freine. Des questions fondamentales restent à creuser, ces questions appartiennent à la théologie fondamentale, à la sociologie, à la psychologie, etc., et aussi à la collaboration de ces sciences ensemble. Pour en nommer quelques-unes, on peut penser à la théologie du sacerdoce, à la conception des rôles selon le sexe, aux enjeux de pouvoir, à la

sacralisation des fonctions dans l'Église, au rapport Église-monde, etc.

Ce ne sera pas tâche facile de construire un discours ecclésiologique qui rende compte véritablement de la réalité des agents et agentes de pastorale laïques. Comme toujours, la réalité devance le discours et le provoque à se transformer. Souhaitons que pasteurs, théologiens et théologiennes au prochain synode, aient le courage de pousser jusqu'au bout, à l'intérieur du discours théologique, les conséquences de l'émergence des agents de pastorale laïques. Puissent-ils être attentifs à ces signes des temps: «traits caractéristiques d'une époque qui appellent l'Église à redécouvrir comment exercer sa mission d'une manière adaptée à cette époque»¹¹.

11. Définition donnée par JEAN XXIII dans *Pacem in Terris*, le 11 avril 1963.

Les laïcs dans le Code de droit canonique de 1983

Viateur Boulanger

Il n'y a rien de très audacieux dans l'affirmation que le *Code de droit canonique* de 1983, à l'instar de tout Code de lois, est le résultat d'un compromis. La même affirmation vaut d'ailleurs pour les documents du Concile Vatican II dont le Code devait suivre les orientations. Il ne faut donc pas s'étonner que le Code n'ait pu présenter un système parfaitement cohérent, soit dans l'usage consistant des termes utilisés, soit dans l'application d'une théorie unique et clairement développée du gouvernement¹.

Tout au cours de la révision, Paul VI avait rappelé à plusieurs reprises que le *Code de droit canonique* devait appliquer à la vie juridique de l'Église les orientations générales du Concile², que cette exigence supposait une nouvelle façon de penser, une nouvelle mentalité; il n'en

1. Cf. J. PROVOST, «The Participation of the Laity in the Governance of the Church». *Studia Canonica*, 17, 1983, p. 417.

2. *D.C.* 62, 1965, 2143; *D.C.* 74, 1977, 206.

reste pas moins que cette manière de penser nouvelle est l'expression de compromis notés à Vatican II sur nombre de questions.

Il faut ici souligner l'impulsion que Paul VI a imprimée à la réflexion canonique, en mettant en relief les rapports étroits entre droit canonique et théologie³, en faisant du droit ecclésial une vraie science sacrée⁴, en exigeant pour l'étude du droit une sérieuse formation théologique⁵, enfin en insistant sur la nécessité de faire découler la loi canonique de l'essence même de l'Église⁶. Le droit canonique est donc tributaire de l'ecclésiologie; il est appelé à refléter, au plan juridique, la figure de l'Église. Mais quelle ecclésiologie? Celle de Vatican II? On devrait répondre sans hésitation par l'affirmative. Cependant, contrairement à certains auteurs qui n'hésitent pas à parler du passage, opéré à Vatican II, d'une ecclésiologie à prédominance hiérarchique à une ecclésiologie de la «*communio*», je suis plus sensible à la position de ceux qui soutiennent la présence, dans les documents conciliaires, de deux ecclésiologies: celle de la société parfaite et celle de la *communio*⁷.

La logique précédente conduit tout bonnement à affirmer la présence de ces deux ecclésiologies dans le Code de 1983. Correco me paraît bien inspiré lorsqu'il affirme que l'ecclésiologie sociétaria constitue l'infra-structure des livres I, V, VI et VII du Code et que l'ecclésiologie de la *communio* est sous-jacente aux livres II, III et IV⁸.

3. D.C. 67, 170, 157; D.C. 70, 1973, 801-802.

4. D.C. 67, 1970, 156.

5. D.C. 70, 1973, 801-802.

6. D.C. 67, 1970, 156.

7. Voir H. RIKHOF, «Les Ecclésiologies de LG, de la LEF et du SCIC», *Concilium*, 167, 1981, 93-106; E. CORRECO, «Fondements ecclésiologiques du droit canonique», *Concilium*, 205, 1985, 19-30.

8. E. CORRECO, *op. cit.*, 20,24.

Les indications précédentes situent le cadre général dans lequel prend place le propos de la présente communication: la place des laïcs dans le *Code de droit canonique* de 1983. Si les éléments les plus importants touchant les laïcs se situent dans le livre II, intitulé «Le Peuple de Dieu», d'autres aspects du statut des laïcs trouveront des applications dans les autres livres du Code. Dans la détermination de la place des laïcs, il ne faudra pas être surpris de découvrir des positions de compromis, des prises de positions pratiques et surtout des questions non résolues. S'il est vrai, faut-il le rappeler, que le Code n'est pas l'instrument adéquat pour trancher les débats théologiques sur des questions controversées, il n'en reste pas moins que, en reproduisant des positions traditionnelles, le Code prend nécessairement position.

Fidèles et laïcs dans le Code de droit canonique

Le Code de 1918

Pour évaluer le chemin parcouru durant les 65 ans qui séparent la promulgation des deux Codes (1918-1983), un regard sur le traitement accordé aux laïcs dans celui de 1918 n'est pas superflu. Signalons en premier lieu que ce Code consacrait seulement 14 canons au laïc, et encore des canons assez peu significatifs, d'autant plus que les termes «fidèles» et «laïcs» désignent la même réalité. D'orientation nettement cléricale et tributaire de l'ecclésiologie de la «société parfaite» hiérarchique, ce Code n'était pas en mesure de définir le statut juridique des laïcs. On chercherait en vain une définition ou description du laïc si ce n'est sous le mode de la négativité découlant des cc. 107 et 108: «le laïc, c'est celui qui n'est pas clerc». La disposition du livre II «*De Personis*» est à cet égard éclairante. Après quelques canons généraux, viennent les trois parties: les clercs (cc. 108-486); les religieux (cc. 487-681); les laïcs (cc. 682-730). Sous cette dernière rubrique, qui comporte 48 canons, on trouve

une législation consacrée entièrement aux associations de fidèles. On y chercherait vainement des éléments significatifs pour définir le statut juridique des laïcs. Une seule exception, le c. 682 qui reconnaît aux laïcs le droit de recevoir des clercs les biens spirituels. On pourrait en plus faire état du c. 683, ne serait-ce que pour souligner son caractère anachronique aujourd'hui, puisqu'il interdisait aux laïcs de porter l'habit ecclésiastique.

Le Code de 1983

Il faut se référer ici au second livre intitulé «*De Populo Dei*» pour apprécier l'effort produit par le législateur pour définir le statut juridique des laïcs. L'inspiration conciliaire y est nettement perceptible. Déjà le titre annonce un changement important et fait entendre, par rapport à la législation précédente, des assises ecclésiologiques différentes. La classification elle-même du Livre II reflète l'influence de Vatican II. On a éliminé la division du Code précédent en clercs, religieux, laïcs pour la remplacer par celle, qui correspondait mieux à *Lumen Gentium*, de fidèles, structure hiérarchique de l'Église, instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique. Dès le départ, on situe des normes fondamentales qui définissent le statut juridique personnel de tous les fidèles, notion qui recouvre l'ensemble du peuple de Dieu et qui vaut autant pour le pape, les évêques, les prêtres que pour les laïcs. On met en lumière le principe théologique du sacerdoce des fidèles, principe qui origine du baptême, ainsi que de l'appel à l'apostolat et à la sainteté qui s'adresse à tous les «*christi fideles*». Il s'agit du c. 204 par. 1 qui se lit comme suit:

Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.

Si, comme nous l'avons noté, ce canon définit le statut fondamental de tous les «*christi fideles*» avant toute catégorisation de personnes et de fonctions, on aura noté également qu'il ouvre la voie à des distinctions subséquentes en employant les expressions «à leur manière» et «chacun selon sa condition propre». Effectivement, ces clauses ouvrent la porte à la distinction traditionnelle entre clercs et laïcs du canon 207, par. 1.

Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs.

Évidemment, tout au long du Code, par la suite, ces distinctions de catégories de fidèles trouveront leur application dans les pouvoirs, les droits/devoirs et les fonctions attribués à chacun.

Obligations et droits des fidèles

Dans le chapitre suivant, consacré aux «obligations et droits de tous les fidèles» (cc. 208-223), les distinctions annoncées y seront nettement mises en relief. Mais avant d'illustrer cette assertion, il faut faire état du canon 208, qui se lit ainsi:

Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun.

L'affirmation, dans le premier canon, de l'égalité fondamentale de tous les fidèles, mérite d'être soulignée car c'est la première fois qu'un Code universel de législation ecclésiastique affirme un tel statut d'égalité. Ceci reconnu, il faut hélas relever la clause finale du canon «selon la condition et la fonction propres de chacun» qui, ici comme avant, introduit la possibilité de réserves et de limites qui seront imprimées par la suite, v.g. dans les droits des laïcs, la place et le rôle des femmes dans l'Église.

De fait, dans l'énumération des obligations et surtout des droits des fidèles qui suivent les réserves annoncées trouvent une illustration convaincante. Contentons-nous de donner quelques exemples:

c. 212, par.1:

Les fidèles conscients de leur propre responsabilité sont tenus par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, comme représentants du Christ, déclarent en tant que maîtres de la foi ou décident en tant que chefs de l'Église.

c. 212, par. 2:

Selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, ils [les fidèles] ont le droit et même parfois le devoir de donner aux Pasteurs sacrés leur opinion [...], restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux pasteurs...

c. 216:

Parce qu'ils participent à la mission de l'Église, tous les fidèles, chacun selon son état et sa condition, ont le droit de promouvoir ou de soutenir une activité apostolique [...]; cependant, aucune entreprise ne peut se réclamer du nom de catholique sans le consentement de l'autorité ecclésiastique compétente.

c. 218:

Ceux qui s'adonnent aux disciplines sacrées jouissent d'une juste liberté de recherche comme aussi d'expression prudente de leur opinion dans les matières où ils sont compétents, en gardant le respect dû au magistère de l'Église.

Ces quelques exemples suffisent à démontrer le caractère timide des droits reconnus à *tous les fidèles* et, en même temps, la situation fort différente des différentes catégories de fidèles; au point que, sans forcer la note, les pasteurs et les membres de la hiérarchie ne semblent plus être de vrais «fidèles».

Les laïcs dans le Code de droit canonique de 1983

Arrêtons-nous maintenant au traitement plus particulier que le Code de 1983 donne aux laïcs. Si le Code de

1918 identifiait pratiquement les termes «*fidelis*» et «*laïcus*», le nouveau Code fait un effort pour éviter cette identification, même si la réussite laisse parfois à désirer. S'il est vrai que les laïcs sont d'abord des fidèles, comme le sont théoriquement les différentes catégories de clercs, la tentative de leur reconnaître un statut propre mérite d'être soulignée. Nous rendrons compte de cet effort dans deux chapitres: les obligations et droits des laïcs; la participation des laïcs au gouvernement de l'Église.

Obligations et droits des laïcs

Le Code consacre un chapitre aux obligations et droits spécifiques des laïcs (cc. 224-231). Il faut noter, comme le précise le c. 224, qu'il s'agit d'obligations et de droits qui s'ajoutent à ceux reconnus à tous les fidèles. L'intérêt de ce chapitre du Code tient, pour une grande part, à l'effort déployé par le législateur pour présenter une définition ou, plus justement, une description positive des laïcs en attribuant un trait caractéristique à la vocation et à la mission des laïcs dans l'Église. Rend compte de cet effort le c. 225 dont la rédaction fut, paraît-il, fort laborieuse⁹. Il s'agissait de traduire dans le cadre juridique du Code la doctrine développée à Vatican II sur le laïcat, et qui se retrouve plus spécifiquement dans *Lumen Gentium*. Ainsi, après avoir souligné la responsabilité générale du laïc comme *fidèle* (c. 225, par. 1), le Code introduit l'élément spécifique de la «*sécularité*» (c. 225, par. 2): «chacun selon sa condition propre, ils sont tenus au devoir *particulier* d'imprégner d'esprit évangélique et de parfaire *l'ordre temporel*, et de rendre témoignage au Christ, spécialement dans la gestion de cet ordre et dans l'accomplissement des *charges séculières*». C'est donc la notion de «*sécularité*» qui est retenue comme élément

9. Cf. J. HERRANZ, «Le Statut juridique des laïcs», *Studia canonica*, 19, 1985, p. 238.

fondamental de la participation spécifique du laïcat à la mission de l'Église.

Dans un premier temps, on est conduit à se réjouir de ce que la notion de «sécularité» permet d'attribuer aux laïcs un rôle spécifique dans la mission de l'Église et, en conséquence, de les définir sous un mode positif. Il y a là un progrès indubitable par rapport à l'ancien Code. Dans un second temps, la satisfaction ressentie risque d'être tempérée par certaines questions qui surgissent fort naturellement. L'approche du Code ne risque-t-elle pas d'accentuer la distinction entre clercs et laïcs; de donner à penser que l'engagement du laïc se situe exclusivement dans le temporel et n'a pas de place dans la structure interne de l'Église? Que, par contre, le clerc n'a pas à s'engager dans le monde, mais seulement dans la sphère du «spirituel»? Ne risque-t-on pas d'accréditer alors des dichotomies discutables: naturel-surnaturel, temporel-spirituel...? Il s'agit là de problèmes qui sont évidemment de nature ecclésiologique et qu'il ne m'appartient pas de régler dans le cadre de la présente intervention. Mais il était indiqué de les soulever.

Dans les canons qui suivent (cc. 226-231), sont exposés les différents droits et obligations que le Code attribue en propre aux laïcs. Bien qu'il faille souligner ici encore l'énorme progrès enregistré par rapport au Code de 1918, on ne peut rester insensible au traitement inégal accordé aux droits en comparaison des devoirs. Ces derniers sont affirmés avec fermeté et sans réserve, tandis que les droits le sont avec timidité et réserve et ils sont situés dans un cadre de contrôle. Quelques exemples pour illustrer cette assertion:

c. 226, par. 1:

Ceux qui vivent dans l'état conjugal ont, selon leur vocation propre, le *devoir particulier* de travailler à l'édification du peuple de Dieu par le mariage et la famille.

c.227:

Les fidèles laïcs ont le *droit de se voir reconnaître* dans le domaine de la cité terrestre la liberté...

c. 228, par. 1:

Les laïcs reconnus idoines *ont capacité à être admis par les Pasteurs sacrés à des offices et charges ecclésiastiques...*

c. 228, par. 2:

Les laïcs qui se distinguent par la science requise, la prudence et l'honnêteté, *ont capacité à aider les Pasteurs sacrés[...] comme experts ou conseillers...*

c. 229, par. 3:

De même, en observant les dispositions concernant l'idonéité requise, ils [les laïcs] *ont capacité à recevoir de l'autorité ecclésiastique le mandat d'enseigner les sciences sacrées.*

c. 231, par. 1:

Les laïcs, qui sont affectés de manière permanente ou temporaire à un service spécial de l'Église, *sont tenus par l'obligation d'acquérir la formation requise pour remplir convenablement leur charge...*

On aura noté que, en plusieurs endroits, le droit se réduit à une capacité «à être admis» par l'autorité, «à aider» les pasteurs, «à recevoir de l'autorité un mandat». Comment donner «des mains» à des «droits» si timides?

Participation des laïcs au gouvernement de l'Église

Une étude complète demanderait d'analyser le rôle que le Code attribue aux laïcs dans la triple mission de l'Église: sanctification, enseignement et gouvernement. Je vais me limiter à la mission de gouvernement qui présente des problèmes particuliers.

Commençons par une remarque préliminaire. Le Code n'a pas repris la notion conciliaire de la «*potestas sacra*»¹⁰. Il a retenu la distinction nette entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de gouvernement, appelé aussi pouvoir de juridiction¹¹. Cette stricte séparation laisse donc

10. Cf. J. BEYER, *Du Concile au Code de droit canonique*, Ed. Tardy, Paris-Bourges 1985, p. 51 ss.

11. c. 129, par. 1.

entendre qu'il s'agit de deux pouvoirs différents et non deux fonctions de l'unique «*sacra potestas*». Il y a là un problème ecclésiologique qui est loin d'être résolu¹².

C'est le fameux canon 129 qui exprime la position fondamentale du Code sur le pouvoir de gouvernement. Il faut le citer au complet.

Par. 1:

Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit [à le recevoir et à l'exercer] ceux qui ont reçu l'ordre sacré.

Par. 2:

À l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit.

L'histoire de ce canon a donné lieu à des débats qu'il serait trop long de rapporter ici¹³. Disons, pour faire bref, que ce canon est certainement le résultat d'un compromis entre deux écoles de pensée: l'une tient que le pouvoir de juridiction suppose nécessairement le pouvoir d'ordre et, par conséquent, doit être réservé au détenteur du pouvoir d'ordre, aux clercs; l'autre reconnaît un pouvoir de gouvernement qui ne requiert pas le pouvoir d'ordre¹⁴.

L'analyse du c. 129 m'amène à relever un certain nombre de points qui sont aussi bien des questions que des constatations:

1. Il existerait un pouvoir de juridiction qui est d'institution divine et qui requiert, pour le détenir et l'exercer, le pouvoir d'ordre, donc qui est réservé aux clercs.

12. Cf. E. CORRECO, *op. cit.*, p. 21-22.

13. On lira avec profit sur ce sujet l'article de J. PROVOST, «The Participation of the Laity in the Governance of the Church», *Studia Canonica*, 17, 1983, 417-448.

14. Cf. J. PROVOST, *op. cit.*, p. 423-430.

2. Il existerait également un pouvoir de juridiction qui ne requiert pas, pour le détenir et l'exercer, le pouvoir d'ordre, et qui ne serait donc pas réservé aux clercs.
3. Par ailleurs, pour les clercs, il est question «d'habilitation» («*habiles sunt*»). Ce qui laisse entendre que le pouvoir de juridiction ne leur est pas conféré par l'ordination. Il faut alors penser à attribution par une autorité supérieure, ou encore à délégation.
4. Quant aux laïcs, cette habilitation ne leur est pas reconnue. Ils ne peuvent être que des collaborateurs de la hiérarchie, «ils peuvent coopérer». Si donc ils ont une participation quelconque au pouvoir, elle est toujours dépendante de l'autorité supérieure.
5. L'emploi du mot «coopérer» pour désigner la participation des laïcs au gouvernement représente, à n'en pas douter, un autre compromis de taille. C'est un terme, vague à dessein, pour ne pas dire élastique, qui permet au législateur d'en contrôler l'étendue sans avoir à trancher le débat sur la possibilité de détenir ce pouvoir sans avoir reçu les ordres sacrés.

Ce n'est pas dans le c. 129 qu'il faut chercher la signification du mot «coopérer». Comme le veut l'adage, toute définition dans le droit est périlleuse. C'est dans l'application concrète qui est faite dans les canons qui attribuent un rôle aux laïcs dans le gouvernement que la signification se dégagera.

Concrètement, cette «coopération» est reconnue dans plusieurs champs du gouvernement. Si elle est beaucoup plus étendue dans le Code de 1983 que dans le Code de 1918, force est de constater qu'elle demeure timide et, surtout, fortement soumise au contrôle de l'autorité. Signalons les principaux champs où elle peut s'exercer.

- Les laïcs sont membres de corps *consultatifs*, en particulier dans les conciles pléniers et provinciaux (c. 443), dans le synode diocésain (c. 463), dans le conseil *pastoral diocésain* (c. 512) (N.B.: la mise sur pied est laissée à la discrétion de l'évêque), dans le conseil des affaires économiques du diocèse (c. 492), dans le conseil des affaires économiques de la paroisse (c. 537) etc.
- Les laïcs peuvent occuper certaines fonctions administratives v.g. chancelier diocésain (c. 483, par. 2), notaire (c. 483, par. 2), économie du diocèse (c. 494, par. 1), secrétaire général de la conférence des évêques (c. 451).
- C'est dans le domaine judiciaire qu'on peut constater le progrès le plus notable. Alors que dans le Code de 1918, seul le rôle d'avocat pouvait être dévolu aux laïcs, dans le Code de 1983, les laïcs peuvent remplir les fonctions de notaire (c. 1437), de défenseur du lien (c. 1435), promoteur de la justice (c. 1435), d'auditeur (c. 1428) et même de juge (c. 1421).

Ce dernier cas a fait l'objet de débats très longs. Pour les uns, l'office de juge doit être réservé à des clercs, parce qu'il suppose le pouvoir d'ordre, comme le laisserait entendre d'ailleurs le c. 274, par. 1: «Seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique». Pour d'autres, les laïcs peuvent participer au pouvoir de gouvernement, mais toujours en dépendance de l'autorité supérieure de sorte que la participation ne serait concédée que dans des cas particuliers. C'est la position que la commission plénière a reconnue et qui figure dans le Code au c. 1421, par 2. Cependant, à cause probablement des divergences de positions¹⁵ sur la

15. J. BEYER rend compte des débats sur cette question: «On a tout fait pour supprimer le canon 1421, par. 2, qui permet, à défaut de clercs, de nommer, avec l'approbation de la Conférence des Évêques, un laïc comme

nature du pouvoir judiciaire, les laïcs ne peuvent être constitués juges qu'à défaut de clercs et avec l'autorisation de la conférence des évêques. De plus, ils ne peuvent siéger que dans un tribunal collégial. On notera ici avec satisfaction que le c. 1421, par. 2 emploie le terme «laïcs» de sorte qu'un juge laïque peut être aussi bien une femme qu'un homme.

Conclusion

Les quelques éléments rassemblés dans les pages précédentes permettent d'apprécier l'effort déployé par les artisans du Code de 1983 pour définir un statut juridique aux laïcs. Ce serait faire montre d'aveuglement ou de mauvaise foi que de ne pas percevoir et reconnaître le long chemin parcouru depuis le Code de 1918, et le progrès réalisé par le nouveau Code.

Faut-il pour autant applaudir sans réserve, se gonfler la poitrine et claironner que le produit a atteint un stade parfait et définitif? Proclamer que les laïcs ont acquis un statut fort enviable, susceptible de les rendre confortables dans les structures de l'Église et de les dynamiser pour une action engagée et soutenue? Je ne saurais me laisser entraîner à un tel optimisme. L'approche critique et vigilante me paraît une attitude plus recommandable que la satisfaction béate. Le progrès enregistré ne doit pas aveugler sur les lacunes encore évidentes et sur le chemin qu'il reste à parcourir. Les blocages qui résistent dans ce Code, notamment sur la place des femmes ¹⁶, suggèrent que l'enthousiasme soit au moins réservé.

Plus fondamentalement, il faut reconnaître (ou déplorer) que ce Code véhicule encore une vision trop fortement cléricale de l'Église. Le passage d'une Église

membre d'un tribunal collégial. On a tout imaginé pour diminuer le rôle de ce laïc» *Op. cit.*, p. 52.

16. Par exemple, pourquoi avoir réservé aux «*virii laici*» les ministères institués du lectorat et de l'acolytat?

«société parfaite» à une Église «communion», amorcé solidement à Vatican II, a reçu un coup de frein dans le Code. Si les deux ecclésiologies sont effectivement présentes dans ce Code, on ne se défait pas aisément de l'impression que l'ecclésiologie sociétariaire occupe une place prévalente.

Voilà qui explique pour une bonne part, à mon avis, que le statut juridique des laïcs demeure encore trop imprécis ou flottant. S'ils se voient reconnaître, comme fidèles d'abord et comme laïcs ensuite, des droits et des devoirs, force est de constater que leurs droits sont formulés avec timidité et que l'exercice se fait en dépendance et sous le contrôle de l'autorité (cléricale évidemment).

Je termine par un souhait: qu'on tire pleinement profit de toutes les ouvertures que le Code présente pour instaurer la plus grande participation possible des laïcs à la vie de l'Église. Cette voie ne doit pas être dictée par un quelconque opportunisme auquel inciterait la baisse actuelle des effectifs cléricaux, mais par un souci de justice qui commande de reconnaître aux laïcs une place à part entière dans l'Église. Cette voie s'appuie enfin sur la conviction que le présent Code ne constitue qu'une étape, certes importante, dans la marche de l'Église, mais nullement un point d'arrivée ou un point final.

IV

*Les nouvelles pratiques ecclésiales
et les changements de mentalité
depuis Vatican II*

Rolande Parrot

Il s'est écrit bien des livres depuis quelque temps sur l'évolution des laïcs depuis Vatican II. En effet, le nombre de plus en plus élevé de laïcs actifs dans les communautés chrétiennes a suscité maints discours et écrits, autant descriptifs qu'analytiques, sur la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Les acquis sont réels. Les difficultés encore présentes. Les défis toujours aussi nombreux; ils évoluent avec l'expérience.

Mais, vingt ans après le Concile, l'observation de la participation des laïcs oblige à une recherche qui devrait rejoindre un certain degré de lucidité quant au véritable changement opéré. Si la participation des laïcs s'est accrue dans l'Église, les mentalités ont-elles changé pour autant?

C'est la question qui m'habite actuellement et à laquelle je tenterai de répondre par le biais de mes tâches pastorales. Œuvrant au diocèse de Saint-Jean-Longueuil, plus précisément au Service de la pastorale communautaire, je porte particulièrement le dossier de

la mise en place des équipes pastorales et celui de la promotion des conseils paroissiaux de pastorale. C'est donc à la lumière de mon travail quotidien que je présente ma lecture des pratiques ecclésiales depuis Vatican II. Je traiterai de mes deux champs d'activités en tenant compte des rapports entre clercs et laïcs, et entre les laïcs exerçant un ministère ou une responsabilité pastorale et la communauté chrétienne ambiante.

J'ose espérer que cette modeste contribution apportera quelques éléments neufs à la réflexion si bien amorcée et suscitera dynamisme, courage et persévérance pour accélérer l'évolution des pratiques ecclésiales en vue de la construction du Royaume selon la vision renouvelée de Vatican II.

I. Les équipes pastorales

La participation des laïcs dans l'Église s'est considérablement développée depuis Vatican II, et particulièrement ces dernières années. La plupart des paroisses se sont dotées de divers comités pour assurer les services à la communauté. Depuis plus de quinze ans, les conseils paroissiaux de pastorale contribuent à l'animation et à l'orientation de la vie de la communauté chrétienne. Maintenant, on assiste à l'émergence des équipes pastorales.

L'expression circule de plus en plus dans les diocèses du Québec. Là où un curé est assisté dans l'exercice de son ministère par une ou deux animatrices ou agentes de pastorale¹, il est devenu courant de parler d'une équipe pastorale. Le seul fait d'être plus d'une personne à assumer la charge ministérielle suffit évidemment à utiliser le mot équipe. Mais quel sens recouvre véritablement l'expression «équipe pastorale»? Quel type d'ecclésiologie véhicule-t-elle? Quelle perception de l'Église propose-t-elle aux chrétiennes et chrétiens de la

1. Comme la majorité sont des femmes, je m'exprimerai le plus souvent au féminin.

communauté? Quel changement de mentalité opère-t-elle dans leur vision de l'Église telle que proposée par Vatican II?

Pour mieux situer la mission et le rôle d'une équipe pastorale dans la communauté chrétienne, le Service de pastorale communautaire du diocèse de Saint-Jean-Longueuil a produit en septembre 1985 un document d'une vingtaine de pages intitulé *L'Équipe pastorale en paroisse*. À partir de sa raison d'être, le document définit ce qu'on entend par équipe pastorale et ses responsabilités, décrit les fonctions et tâches du prêtre et des membres de l'équipe, établit une distinction entre l'équipe pastorale et le conseil paroissial de pastorale, propose des critères pour le choix des membres et, finalement, présente un processus de mise en place de l'équipe pastorale.

Lorsqu'on présente le projet d'une équipe pastorale à une paroisse intéressée, il importe de commencer par bien expliquer les motivations qui devraient animer la communauté.

Nécessité des équipes pastorales

Deux raisons majeures président à la nécessité de former des équipes pastorales. La première motivation découle d'une ecclésiologie mise de l'avant par Vatican II.

Dans une Église, vue comme le Peuple de Dieu, les baptisés sont appelés, selon leur charisme propre, à porter en co-responsabilité la mission ecclésiastique. Dans cette Église, l'Esprit suscite des ministères variés. En plus des ministères ordonnés, on redécouvre l'utilité d'autres ministères, selon les voies tracées par saint Paul (cf. I Co., 12, 4-7. 11)².

2. Mgr BERNARD HUBERT, *Introduction* au document *L'Équipe pastorale en paroisse*. Texte ronéotypé. Centre diocésain. Diocèse de Saint-Jean/Longueuil, 1985.

Cette motivation est fondamentale. Elle devrait normalement suffire à elle seule pour encourager les communautés chrétiennes à susciter le déploiement d'une activité ministérielle qui serait prise en charge non seulement par des prêtres, mais aussi par des membres qualifiés. C'est en raison de leur baptême qu'ils sont appelés à mettre leurs talents au service de leur Église locale, à l'invitation de la communauté qui a elle-même la responsabilité de tout mettre en œuvre pour développer en son sein une vie chrétienne de qualité.

La deuxième raison est d'ordre plus pratique. Depuis plusieurs années nous vivons une situation bien connue dans l'Église du Québec: le manque de vocations au presbytérat et le vieillissement du clergé. Aussi est-ce une raison plus qu'évidente pour susciter la participation des laïcs aux divers ministères autrefois réservés uniquement aux prêtres.

[dans] de nombreuses régions les prêtres sont très peu nombreux ou parfois privés de la liberté indispensable à leur ministère, de sorte que, sans le travail des laïcs, l'Église et son action ne pourraient que difficilement être présentes³.

Cette motivation est, sans contredit, celle qui a prévalu à l'urgence de requérir la contribution des laïcs et religieux, formés à la tâche ministérielle pour assurer à la communauté des services pastoraux adéquats.

De là l'émergence d'animatrices en pastorale scolaire au primaire, ou responsables de l'initiation sacramentelle, de la préparation au baptême, au mariage, certaines davantage préposées à l'animation de célébrations, d'autres responsables d'une portion de la communauté comme les malades et les jeunes.

Assumant une permanence à temps plein ou partiel, rémunérées ou non, ces animatrices travaillent en étroite collaboration avec le curé. Elles sont donc devenues, se-

3. Décret sur l'*Apostolat des laïcs*, ch. 1.

lon l'expression courante, membres d'une équipe pastorale. Dans bien des cas, il faut cependant observer que le partage des fonctions ministérielles ne coïncide pas nécessairement avec l'adhésion à une ecclésiologie de co-responsabilité. De quelle façon devrait fonctionner une équipe pour y parvenir?

Ensemble et conjointement

Dans mon milieu, nous faisons une nette distinction entre une équipe de permanents et une équipe pastorale. Nous définissons l'équipe pastorale ainsi: «Un groupe de personnes mandatées, dont un prêtre, qui assurent en co-responsabilité la charge pastorale d'une paroisse». Ce qui veut dire que

les membres de l'équipe ne sont pas là pour aider le curé à remplir sa tâche devenue trop lourde; ils portent ensemble et conjointement la charge pastorale. Ce ne sont pas de simples exécutants; chacun d'eux assume une réelle responsabilité⁴.

Dans la pratique, la tâche pastorale de l'équipe

consiste essentiellement à assurer l'animation pastorale de la communauté en mettant en œuvre le projet ecclésial dans ses quatre dimensions: nourrir la foi en annonçant la Parole, rassembler la communauté et construire la fraternité, animer les célébrations, promouvoir et soutenir l'engagement des paroissiens dans leur milieu⁵.

D'autres aspects de cette animation relèvent aussi de la responsabilité de l'équipe pastorale:

susciter la participation et la co-responsabilité des autres membres de la communauté; coordonner le travail des personnes ou des équipes qui sont au service de la paroisse assuré le lien avec les autres communautés chrétiennes, avec le vicaire épiscopal de la région, avec l'évêque et le diocèse⁶.

4. *L'Équipe pastorale en paroisse*, p. 7.

5. *Ibidem*, p. 8.

6. *Idem*.

C'est dans ce contexte que se situe la distinction entre une équipe pastorale et une équipe de permanents. La différence réside essentiellement dans le mode de fonctionnement. La théorie était acceptée, c'est dans la pratique que se vérifie la compréhension véritable de ce qu'est une équipe pastorale dans une ecclésiologie de co-responsabilité. Le «ensemble et conjointement» de la définition m'apparaît ici un enjeu fondamental pour la transformation des mentalités d'avant Vatican II.

La prise de décision

Dans une équipe pastorale, il ne suffit pas de répartir les dossiers, comme le faisait autrefois le curé avec ses vicaires, en réservant encore au prêtre seul la prise de décisions. Travailler en co-responsabilité exige que les orientations, objectifs et projets de la communauté soient élaborés et approuvés conjointement, d'une manière *co-décisionnelle* par tous les membres de l'équipe.

Concrètement, une réunion de l'équipe ne se résume pas à un rapport d'activités présenté par chaque membre selon la sphère de travail qui lui est propre. Tous et chacune sont invités à réagir sur les autres dossiers, à évaluer, à suggérer des éléments nouveaux, à les situer dans la pastorale d'ensemble. Il est nécessaire de prendre quelque temps pour apprendre à fonctionner en équipe et à prendre ensemble des décisions avant que l'équipe pastorale soit reconnue officiellement par l'évêque.

D'ailleurs, il faut bien l'avouer, il arrive souvent que des prêtres et des animatrices de pastorale éprouvent certaines difficultés à entrer dans ce processus nouveau de co-responsabilité. Nous sommes au cœur des nouveaux rapports entre clercs et laïcs. Il est utile de comprendre ce que ressentent ces personnes au moment d'enclencher le processus de mise en place d'une équipe pastorale.

Le prêtre dans une équipe pastorale

Le prêtre demeure dans la paroisse le rassembleur et l'animateur de la pastorale. Parfois les tâches de coordination et d'animation sont confiées à une animatrice, en lien avec le prêtre-responsable. Mais le plus souvent, c'est le prêtre qui assure la coordination du travail de l'équipe et voit à son bon fonctionnement.

Assumer la réalité de l'équipe pastorale sous le mode co-décisionnel exige de la part de bon nombre de prêtres un bouleversement profond de mentalité. Depuis quelques années, ils ont été amenés à accepter de partager avec des laïcs — des femmes — une partie de leur charge ministérielle. Mais consentir à partager le pouvoir décisionnel est vraisemblablement quelque chose de difficile à saisir malgré la bonne volonté dont ils font preuve.

Se sentent-ils diminués? incompetents? blessés dans leur dignité d'homme et de prêtre habitué à tout diriger? «Comment on se sent quand on n'est plus le 'boss'?» demandait l'un d'eux à un confrère membre d'une équipe pastorale. Interrogation qui rejoignait certainement la préoccupation de plusieurs. Question de lucidité. En effet, on ne peut passer outre aux incidences psychologiques que provoque le passage d'un pouvoir autocratique à un pouvoir partagé démocratiquement.

Le prêtre qui accepte d'entrer dans le style de vie d'une équipe pastorale redécouvre sensiblement son rôle propre qu'est l'exercice du ministère presbytéral. «Le prêtre est, dans la communauté, signe de la présence active du Christ pasteur⁷.» Garant de la foi de l'Église, il préside aux ministères de la Parole comme responsable de l'authenticité de l'enseignement et de la transmission de la foi. Il faut bien comprendre que cette responsabilité ne l'oblige pas à être le seul à toujours prendre la paro-

7. *Ibidem*, p. 10.

le dans sa communauté⁸. Il préside l'Eucharistie, sacrement par excellence de la communion au Christ et à l'Église. Il est également responsable de l'ensemble du ministère sacramentel, qu'il soit exercé par lui-même ou une autre personne⁹.

En définitive, le prêtre est un rassembleur. Un créateur de liens. Liens entre les membres de la communauté, avec les autres qui l'entourent et l'Église diocésaine. Premier responsable de l'évangélisation dans son milieu, le prêtre a la préoccupation constante de rejoindre, sans doute de diverses manières, les personnes éloignées de l'Église, marginalisées, démunies, en difficulté de tous genres, sans perdre de vue l'une ou l'autre des catégories d'âges et de besoins de la société résidant sur le territoire de sa paroisse.

Avec un peu d'expérience de la vie d'équipe, le prêtre prend conscience avec soulagement qu'il n'est plus seul pour porter la charge ministérielle. C'est dans un climat de solidarité qu'il tend à servir la communauté. Le travail d'équipe favorise la réflexion sur l'ensemble de la vie de l'Église locale.

Mais ils sont encore peu nombreux les curés qui ont accepté d'exercer leur ministère sous la forme de l'équipe pastorale. Il est vrai que l'expérience est récente. Plusieurs équipes sont par ailleurs en cheminement. Il faudra sans doute pas mal de pratique avant que les prêtres soient bien au fait de leur rôle propre et surtout heureux de laisser certaines tâches au profit de l'essentiel.

L'animatrice dans une équipe pastorale

En général, ce sont des animatrices de pastorale qui sont membres de l'équipe. En quelques endroits il y a des hommes, certains à temps plein, d'autres poursuivant leur travail à l'extérieur. Le minimum de temps re-

8. *Idem.*

9. *Idem.*

quis pour l'équipe pastorale étant en moyenne une dizaine d'heures par semaine.

Bien des animatrices éprouvent une certaine gêne à entrer de plain-pied dans le processus décisionnel, et cela pour plusieurs raisons. Premièrement, la réalisation de leurs propres activités requiert toute leur énergie. Elles ont alors un effort énorme à fournir pour s'ouvrir aux autres préoccupations qui concernent l'ensemble de la vie de la communauté. Au départ, elles se sont d'ailleurs engagées dans la communauté pour effectuer une tâche précise. Une période d'apprentissage s'avère donc nécessaire.

Deuxièmement, elles ne se sentent pas toutes à l'aise pour échanger librement avec le prêtre. Le seul fait de penser qu'elles peuvent interroger ou donner leur opinion sur le travail du prêtre répugne à plusieurs. Elles doutent parfois de leur capacité d'intervenir. La difficulté survient surtout lorsqu'elles sentent la fragilité du prêtre dans le fonctionnement d'une équipe. Car là où le prêtre est psychologiquement à l'aise, on constate avec bonheur que les animatrices sont plus ouvertes au questionnement.

Troisièmement, il ne faut pas oublier que le prêtre est en quelque sorte le patron des animatrices. Même si elles sont mandatées par l'évêque, elles sont rémunérées par la Fabrique. En outre, l'animatrice qui débute dans le travail pastoral a besoin de support et d'encouragement. Il est important pour elle de se sentir acceptée et appréciée par le pasteur et les autres agents pastoraux. La peur des conflits, la crainte de ne pas être à la hauteur de la tâche peuvent influencer sur son comportement dans l'équipe.

Une dernière observation. Nous avons noté que dans le cas du prêtre, celui-ci doit vivre une adaptation psychologique dans ce nouveau contexte de la vie pastorale. Il doit trouver sa valorisation dans la reconnais-

sance de ses fonctions propres, et également dans la réalisation d'une vie d'équipe favorisant une activité pastorale fructifiante pour la communauté.

Dans le cas de l'animatrice, celle-ci est d'entrée de jeu valorisée. Elle accède à des fonctions ministérielles qui autrefois lui étaient inaccessibles. Mais elle a aussi à vivre une adaptation reliée à son état de vie. La laïc mariée et mère de famille a à vivre sa valorisation non seulement par l'accueil du pasteur et des autres membres de l'équipe, mais aussi avec l'aide et le soutien de son milieu familial.

L'activité pastorale, nous le savons, nécessite de longues soirées de travail et souvent au cours des fins de semaine. La vie familiale s'en trouve bouleversée. La présence à la famille est diminuée, les heures de repas souvent retardées, et comme bien d'autres femmes, l'animatrice est souvent acculée à la double tâche. Il va sans dire que la collaboration des proches est indispensable pour faciliter l'adaptation de l'animatrice à ses tâches pastorales. Face aux tensions familiales, une animatrice devient fragile et insécure; son dynamisme s'en trouve altéré.

Dans ce chapitre sur l'équipe pastorale, nous avons pris soin de décrire ce nouveau mode de fonctionnement en Église qui doit s'exercer dans un climat de corresponsabilité non seulement en paroles mais dans les faits. Nous avons traité plus précisément du rôle du prêtre et des animatrices en mettant l'accent sur l'interrelation tout en tenant compte des résistances et des difficultés d'adaptation inhérentes à tout processus de changement de mentalité.

Comme l'équipe pastorale n'a sa raison d'être que pour la vitalité de la paroisse, il importe maintenant de montrer quelles sont les implications de la communauté dans la mise en place d'une équipe pastorale.

II. L'équipe pastorale et la communauté

Dans la démarche que nous mettons de l'avant pour la mise en place d'une équipe pastorale, nous croyons de première importance de faire participer la communauté. Une information préalable s'avère nécessaire. Elle est faite le plus souvent d'abord auprès des conseils proches collaborateurs du curé, soit le Conseil paroissial de pastorale et le Conseil de fabrique, ensuite auprès des divers comités paroissiaux et à l'ensemble de la communauté présente aux eucharisties dominicales.

En général, le projet est bien accueilli. Les laïcs se sentent valorisés à l'idée que certains d'entre eux travailleront conjointement avec le prêtre dans la co-responsabilité. Mais les réactions diffèrent selon la situation de la paroisse.

Là où il y a deux permanents, un prêtre et une animatrice, on accepte volontiers de relever le défi de trouver une ou deux personnes pour compléter l'équipe. On sait que l'École de formation du diocèse de Saint-Jean-Longueuil fournit des laïcs aptes à exercer des ministères. Et tant mieux si ces personnes sont issues de la paroisse.

La démarche est un peu plus laborieuse quand on explique aux chrétiens que bientôt, ou dans un avenir pas très lointain, il est possible que le prêtre de l'équipe devra œuvrer dans deux paroisses et que, forcément, il ne résidera qu'en un seul lieu ou partiellement dans les deux. De prime abord, la question soulève beaucoup d'insécurité. L'approvisionnement de la communauté à cette situation peut être long. Une telle situation porte en outre le grave inconvénient d'occulter le rôle véritable d'une équipe pastorale quand on l'entrevoit uniquement en fonction de l'absence du prêtre, ou autrement dit, sous la contrainte de la nécessité.

Il reste que la démarche de sensibilisation que nous proposons à la communauté pour bien saisir les implications de la formation d'une équipe pastorale contribue à faire avancer le changement des mentalités quant au rôle du prêtre et des laïcs dans l'Église d'aujourd'hui.

Tous responsables

La démarche proposée intitulée «Tous responsables» se réalise en trois temps. D'abord, un ou plusieurs week-ends de ressourcement sur la vie d'une communauté chrétienne auxquels participent des chrétiens engagés dans divers comités, mouvements et organismes et tous les intéressés. Ensuite, une étude approfondie des besoins du milieu qui étend le regard sur le monde environnant. Puis, un congrès paroissial à partir de recommandations. Au cours de cette rencontre, les participants sont invités à suggérer confidentiellement à l'évêque des noms de personnes qui pourraient être membres de l'équipe pastorale. Le processus peut avoir une durée de douze à dix-huit mois.

Avec le temps et l'évolution de la démarche, il en résulte une prise de conscience plus accrue du «nous» ecclésial. On a pu évaluer les forces et les faiblesses de la communauté dans le développement des dimensions de la vie chrétienne. On a formulé des priorités qui sont issues de la base. Les chrétiens se sentent donc partie prenante dans les décisions prises et gardent le souci de voir réaliser leurs recommandations. Là où il existe, il revient au Conseil paroissial de pastorale d'en porter particulièrement la responsabilité.

Il y a une dernière situation à signaler concernant les rapports entre la communauté et l'équipe pastorale. C'est celle où une équipe de permanents constituée de trois, quatre ou cinq personnes est déjà en place depuis quelque temps. Situation qui prévaut dans les paroisses où la population est très dense.

Pour ces permanents, la chose est simple. S'ils veulent être reconnus officiellement par l'évêque, il suffit d'expérimenter durant un certain temps le mode de fonctionnement exigé pour parvenir à la prise de décision «ensemble et conjointement».

Habituellement, c'est la dernière étape à franchir après la sensibilisation de la communauté et le choix des

membres de l'équipe pastorale. Or, dans le cas d'un groupe de permanents déjà formés, ceux-ci risquent d'oublier de tenir compte de la communauté dans leurs orientations et leurs pratiques pastorales. Assez souvent d'ailleurs, les permanents ont été présentés à leur communauté comme mandatés par l'évêque dès le début de leur engagement. Le danger est grand alors pour l'équipe de continuer de fonctionner, face à la communauté, selon le modèle d'une Église hiérarchique ou pyramidale au lieu de développer une ecclésiologie de communion basée sur la responsabilité baptismale.

La preuve se vérifie lorsqu'il arrive que certaines équipes, reconnues officiellement ou non, s'interrogent sur la pertinence du rôle d'un C.P.P., qu'il existe ou pas, maintenant qu'une équipe dirige les destinées de la communauté. Nous entrons ainsi dans une nouvelle problématique, celle de l'articulation des ministères et de la communauté, celle-ci étant représentée par les membres du Conseil paroissial de pastorale.

Les représentants de la communauté

Pour établir la distinction entre l'équipe pastorale et le conseil paroissial de pastorale, la théorie est claire. La pratique devrait l'être aussi, puisque l'expérience de formation des C.P.P. remonte à plus de quinze ans. Mais, comme dans un mobile, dès qu'on ajoute un nouvel élément, tous les autres sont amenés à resituer leur espace à l'intérieur de l'ensemble. C'est ce qui arrive avec l'avènement dans la communauté d'une nouvelle structure qu'est l'équipe pastorale.

L'équipe pastorale et le C.P.P. ont en commun de porter ensemble la responsabilité et la préoccupation de la vie de la communauté dans ses quatre dimensions. La distinction dans les rôles et la composition s'identifie selon le mode de fonctionnement de chacun.

Le C.P.P. est le lieu normal où se définit le projet ecclésial de la paroisse. On sait qu'il est un groupe plus lar-

ge que l'équipe pastorale. Il est habituellement composé de dix à quinze personnes représentatives des diverses catégories de paroissiens, selon les âges, les mentalités, les situations de vie, parfois les lieux géographiques de la paroisse.

Dans la pratique, la responsabilité du C.P.P. consiste à détecter les besoins, les aspirations et les ressources de la communauté. Il est un organe indispensable pour faire l'étude du milieu, et la réviser d'année en année selon l'évolution de la paroisse. Il en découle des projets pastoraux adaptés à de nouveaux besoins. Le C.P.P. voit à leur réalisation, planifie les activités, et dessine par le fait même les grandes orientations du projet pastoral de la communauté.

Évidemment, l'équipe pastorale n'est pas étrangère à ce travail de planification. Ordinairement, un ou plusieurs de ses membres font aussi partie du C.P.P. Mais la mise en œuvre du projet ecclésial est portée différemment par chacun de ces groupes selon une manière qui leur est propre.

L'équipe pastorale étant constituée de membres qui ont une permanence, elle doit assurer au jour le jour la mise en œuvre du projet ecclésial de la communauté. Chacun de ses membres coordonne le travail d'un ou de plusieurs comités spécialisés dans l'une ou l'autre des dimensions de la vie chrétienne.

De plus, il ne faut pas oublier que l'équipe est en service auprès de tous les paroissiens. Dans ce contexte, elle est appelée à vivre beaucoup d'imprévus: répondre à des demandes individuelles, aider des gens aux prises avec des besoins urgents, consoler des personnes dans l'épreuve, conseiller certaines autres en difficulté. Ces diverses situations ont pour effet que bien souvent les membres de l'équipe ont les yeux fixés sur l'immédiat sans avoir la possibilité de jeter un regard en avant pour orienter l'avenir de la communauté.

Le C.P.P. pour sa part est composé de bénévoles ou de «volontaires» au temps d'engagement limité. Il n'est pas engagé dans toutes les composantes de la vie quotidienne des agents de pastorale. Aussi, a-t-il un rôle spécifique irremplaçable auprès de l'équipe pastorale.

Étant lui aussi au service de la communauté, il sert d'intermédiaire entre la communauté et l'équipe pastorale. À ce titre le C.P.P. est un lieu privilégié de réflexion et de prise de parole indispensable pour assurer la vitalité de la mission ecclésiale. Le C.P.P. est appelé à maintenir les yeux fixés sur l'ensemble de la communauté, en ayant le regard orienté vers l'horizon de l'évolution de la vie chrétienne.

Sans cette participation active du C.P.P., l'équipe pastorale peut continuer d'être occupée; cependant elle risque de tourner en rond par la répétition d'activités, sans doute intéressantes, mais sans pouvoir vérifier leur pertinence à répondre aux nouveaux besoins de la paroisse.

Ces nouveaux besoins sont très souvent dépendants du contexte de société dans lequel on vit. Les sociétés sont en constant changement. La sécularisation et le pluralisme qui caractérisent la société actuelle, par exemple, sont deux facteurs importants de changement dans la mentalité québécoise. Ils affectent inévitablement le comportement des chrétiens de nos milieux. Il revient au C.P.P. de tenir compte de ces mutations dans l'élaboration des orientations et des projets pastoraux.

Les laïcs qui s'engagent dans un C.P.P. ont-ils la préparation suffisante pour bien jouer leur rôle? Si l'évolution de la société échappe à leur réflexion et à leur prise de parole, il y a tout lieu de comprendre, du moins pour une certaine part, la confusion qui règne dans la distinction des rôles de l'équipe pastorale et du C.P.P. Si ce dernier n'apporte rien de neuf à l'équipe et si, en outre, il attend que l'équipe lui dise quoi faire, on peut s'interroger sur la nécessité de cette structure. Heureuse-

ment, lorsqu'une paroisse a l'avantage d'avoir un C.P.P. vigoureux la question ne se pose même pas.

Nous avons vu la nécessité de préparer l'ensemble des chrétiens à leur rôle de coresponsables dans leur Église locale. L'information, la participation sont des lieux de sensibilisation qui éveillent à la responsabilité baptismale. Celle-ci sera prise en compte véritablement dans la mesure où les diverses structures joueront leur rôle dans l'articulation harmonieuse de leurs responsabilités propres. C'est une évolution certaine, mais qui n'assure pas automatiquement un véritable changement de mentalité. Pour ce faire, il y faut la durée de l'expérience comprise dans l'effort quotidien pour devenir effectivement tous responsables.

III. Pour changer de mentalité: comprendre et agir

On ne change pas de mentalité du jour au lendemain. Le premier pas à franchir pour provoquer un changement est celui de l'information. Celle-ci permet de connaître, de comprendre, en suggérant de passer à l'action. Dans la situation qui nous concerne, passer d'une Église pyramidale à une Église communionnelle, le moins qu'on puisse dire c'est que le changement proposé est radical pour la plupart des baptisés. Car il s'agit en définitive de redistribuer le pouvoir dans l'Église, jadis tenu exclusivement par les ministres ordonnés, de manière à ce que tous les baptisés le partagent, chacun selon ses charismes propres ou ses fonctions ministérielles dans la communauté.

Communauté et ministères

Depuis vingt ans, on peut penser que les laïcs ont reçu une certaine information, ne serait-ce que par l'ambiance des changements structurels réalisés à ce jour: émergence de nombreux comités, formation de C.P.P., partage des ministères avec les laïcs, mise en place d'équipes pastorales. À chaque étape, habituellement une information de base orale et écrite accompagnait ces changements.

Mais la compréhension de cette évolution est loin d'être saisie en profondeur. Il existe encore trop de prêtres réticents à faire équipe avec des laïcs exerçant des ministères. On retrouve encore trop d'agents pastoraux laïques qui se situent comme des adjoints au curé pour rendre des services précis à la communauté, sans entrer dans la dynamique du service comme tel qui doit être proposé par la communauté participante. Et finalement, on se rend bien compte à l'expérience que la majorité des laïcs ne sait pas encore se prévaloir de son droit de parole pour participer à l'élaboration du projet pastoral de la paroisse.

Il en résulte de deux choses l'une: ou bien il n'y a pas de changement, ou bien la prise en charge des responsabilités particulières aux uns et aux autres devient source de conflits personnels ou communautaires. C'est comme s'il y avait à vivre un rapport de forces entre dominants et dominés — inconscient peut-être mais réel —, comportement tout à fait contraire à la perspective de développer une Église tout entière communionnelle.

Entre communautés et ministères, il existe un rapport dialectique. Mais celui-ci ne se situe pas dans une ligne d'opposition mais plutôt de réciprocité, impliquant une interrelation dynamique. Cette relation prend sa source en Dieu pour réaliser la mission qu'il a confiée à tous les baptisés.

Entre communautés et ministères, les rapports se nouent de telle manière, que chacune des deux réalités ne peut se définir qu'en référence à l'autre dans une commune référence à l'action du Christ et au don de l'Esprit. Toute dissociation des deux termes, ou même toute valorisation de l'une qui viserait à réduire la signification et l'action de l'autre, entraînerait de graves conséquences, tant sur le plan théologique que pastoral. Il existe entre communautés et ministères un rapport dialectique qui écarte toute opposition plate ou antinomique et exprime la réalité féconde de la vie ecclésiale en son mystère. [...] L'action du Christ et l'action de l'Esprit sont à la source des

deux, les créant ensemble dans une relation de réciprocité¹⁰.

Comprendre que les liens entre communautés et ministères sont l'expression même du mystère de Dieu en vue de la mission, voilà la première et fondamentale information que doivent saisir tous les baptisés. Qui a la responsabilité d'expliciter cette information? Les intervenants peuvent provenir de divers milieux: les facultés de théologie, les centres de formation locaux, les services diocésains spécialisés qui travaillent à dispenser cet enseignement. Mais il reste que dans les paroisses, les personnes les plus influentes sont les prêtres.

Le pouvoir du prêtre

Le pouvoir du prêtre demeure encore aujourd'hui omniprésent. Malgré la présence à ses côtés d'hommes et de femmes compétents, ayant parfois des connaissances théologiques plus à jour que les siennes, il n'en reste pas moins que la parole du prêtre a une influence prépondérante. Nous en connaissons les raisons: il est le ministre ordonné, tributaire d'un pouvoir absolu, à l'autorité incontestable suivant la tradition de l'Église.

Des laïcs avoueront avec une reconnaissance légitime que c'est grâce à leur curé si elles et ils se sont formés et engagés dans l'action pastorale. Loin de moi l'idée de vouloir supprimer pareille influence. Mais on devine aisément ce qui arrive dans les situations contraires. Là où le prêtre a une parole traditionnelle et conservatrice, la communauté risque de ne pas évoluer, et par le fait même de régresser par rapport au développement d'une ecclésiologie selon Vatican II.

Dans le contexte d'une vie communautaire qui appelle la participation de tous, il est devenu aujourd'hui impensable de se référer à une influence unique. Tous

¹⁰ JEAN RIGAL, *Le Courage de la mission (Théologies)*, Paris, Cerf, 1985, p. 85.

les baptisés ont reçu le don de l'Esprit; c'est en communauté qu'on apprend à discerner les attitudes et les actions à prendre pour vivre selon l'Évangile. La corresponsabilité effective ne peut donc être vécue que par le jeu des influences. Dans cet ordre d'idées, les baptisés sont invités à réviser leur notion d'autorité et à adapter celle-ci au nouveau courant ecclésiologique.

L'animatrice et le pouvoir

Depuis plusieurs années les femmes accèdent à des fonctions ministérielles en paroisse qui les placent très proches du pouvoir. Dans les équipes pastorales, on l'a constaté, elles participent au pouvoir décisionnel. C'est une étape de franchie dans l'évolution de la condition de la femme dans l'Église.

Mais les femmes sont très conscientes que le changement de mentalité chez l'ensemble des chrétiens n'est pas complètement acquis. Comme le prêtre occupe encore une large place dans l'esprit des gens, c'est au jour le jour que les animatrices doivent faire accepter leur qualité de ministre dans la communauté. Certes, il est maintenant généralement admis que des femmes exercent des ministères. Cependant, en ce qui a trait à l'aide, à l'accompagnement et au soutien individuel, spontanément les chrétiens se réfèrent au prêtre. Et s'il est absent, le doute surgit quant à la compétence de la femme.

Face aux enjeux du pouvoir dans l'Église, il est difficile d'affirmer d'emblée que toutes les femmes engagées en pastorale se sentent profondément concernées. Pour bon nombre d'entre elles, les défis à relever dans l'immédiat sont orientés vers l'affirmation de soi dans l'accomplissement de sa tâche, la reconnaissance de cette fonction dans toutes ses dimensions par la communauté, et l'organisation d'un équilibre de vie à la satisfaction de la vie familiale.

Le mot «pouvoir» a une connotation péjorative pour certaines femmes. Est-ce le concept même du pou-

voir qui est remis en cause ou la manière dont il a été et est encore exercé bien souvent dans l'Église? De toute façon, on préfère plutôt parler de «service». Mais pour d'autres, ce mot-là est aussi péjoratif. Peut-être qu'en définitive ce jeu de mots nous renvoie à une analyse plus approfondie de leur sens en les situant dans le contexte des nouvelles pratiques ecclésiales. Cette étude permettrait sûrement aux femmes de découvrir le modèle féminin de l'exercice du pouvoir dans une Église en service à la communauté.

La prise de parole des laïcs

Les laïcs engagés dans des conseils paroissiaux, dans des comités et diverses activités pastorales connaissent une expérience de co-responsabilité. Les comités chargés de répondre à des besoins précis de la communauté, tels la préparation sacramentelle, reçoivent des services diocésains une formation spécialisée. Mais qu'en est-il de la formation de base qui devrait amener les chrétiens à vivre leur responsabilité baptismale au cœur des réalités du monde?

Rares sont les lieux d'éducation chrétienne qui tiennent compte de la mission dans la vie quotidienne de la famille et du travail. Rares sont les lieux de partage évangélique qui articulent le témoignage chrétien à partir des enjeux culturel, socio-économique et politique de la société ambiante. La dichotomie entre foi et vie, foi et culture, témoignage individuel et collectif est encore présente.

Il revient au conseil paroissial de pastorale d'être «un lieu de vérification missionnaire»¹¹, car «la société ecclésiale demeure marquée par la sécularité: dans ses structures, son langage, ses interrogations, ses choix, ses solidarités»¹².

11. *Ibidem*, p. 70.

12. *Ibidem*, p. 69.

Pour prendre le tournant afin de réaliser le sens plénier de la mission, les C.P.P. doivent ressentir le besoin impérieux de réviser leur mode de formation et d'engagement. La communauté a évolué depuis l'institution des C.P.P. Durant plusieurs années, ils ont été pour une large part à l'origine des comités dont bénéficie la paroisse. Aujourd'hui, le C.P.P. est moins un comité de tâches qu'un lieu de réflexion, de prise de parole et d'animation.

Face à la vitalité qui se déploie actuellement à l'intérieur de l'Église, le danger est présent de transformer la communauté en un ghetto vivant à l'écart de la véritable mission chrétienne qu'est la construction du Royaume. Les chrétiens ont encore la mentalité de vouloir annexer le monde à l'Église au lieu d'être un ferment pour le monde en y découvrant son sens chrétien pour travailler à son achèvement en Jésus-Christ¹³.

Il est donc urgent que les laïcs développent une parole percutante à la lumière de l'action de l'Esprit dans les réalités temporelles. Au lieu d'attendre passivement les enseignements du Magistère, les laïcs ont la responsabilité particulière de se prononcer sur les enjeux du témoignage chrétien dans le monde d'aujourd'hui. Comme les laïcs sont ceux qui vivent à plein les réalités du monde, leur parole est indispensable pour alimenter la réflexion théologique et pastorale qui, somme toute, les concerne directement.

En guise de conclusion

Depuis Vatican II, on peut admettre volontiers que des pratiques ecclésiales se sont développées pour entrer de plain-pied dans la voie d'une ecclésiologie de communion. C'est évidemment relatif selon les lieux et les coutumes.

13. *Ibidem*, p. 90.

Il reste qu'on est encore aux prises avec les éléments structurels qui scindent la communauté entre clercs et laïcs, au lieu de l'orienter toute entière vers sa responsabilité baptismale. Il en résulte des tâtonnements, voire des conflits; c'est le lot inhérent à tout processus de changement.

Souhaitons que dans le futur on se préoccupe davantage des binômes communautés-ministères, monde-communauté. Pour y parvenir, il importe d'intensifier la formation de tous les baptisés en regard du seul véritable enjeu de la mission: la construction du Royaume de Jésus-Christ.

Des pratiques ministérielles nouvelles: une ouverture tronquée

Michel Morin et François Lafortune

Introduction

Parmi les orientations nouvelles qui prennent forme dans la communauté ecclésiale d'aujourd'hui, un défi qui retient de plus en plus l'attention est probablement l'engagement d'un nombre croissant de baptisés dans les tâches ecclésiales qui étaient dévolues presque exclusivement aux clercs, aux ministres ordonnés. Cette nouvelle dimension de la vie ecclésiale, appelée souvent *nouveau ministère* porte dans son élaboration, il va de soi, une certaine ouverture ecclésiologique, mais aussi plusieurs défis qui débordent largement la simple pratique pastorale; c'est l'ensemble de la compréhension ecclésiologique qui peut être modifiée avec la mise en place d'une forme ministérielle renouvelée.

Nous proposons, dans la communication qui suit, une courte réflexion sur deux pratiques pastorales, à savoir les nôtres, qui s'inscrivent directement dans ce mouvement d'engagement des laïcs dans des tâches ec-

clésiales nouvelles ou ministères nouveaux. Nous verrons en quoi consistent ces pratiques, ce qu'elle manifestent à première vue, les questions qu'elles soulèvent et les défis qu'elles posent.

1. Une pratique pastorale

Description de deux pratiques ecclésiales en milieu paroissial

Il s'agit donc d'une réflexion qui a un point de départ essentiellement praxéologique, puisque c'est à partir de deux pratiques bien définies que s'articuleront les prochains paragraphes. Il va de soi que, tout au début d'une telle étude, il est de mise de nommer les principaux champs d'action qui constituent notre travail en paroisse. Ceci permettra de mieux situer toute la réflexion qui doit suivre. Dans un premier temps nous regarderons brièvement les principaux lieux d'actualisation de ces deux pratiques pastorales; dans un deuxième temps, nous situerons ces pratiques dans le cadre d'un renouvellement ministériel.

1. Pastorale scolaire de niveau primaire

L'animateur ou l'animatrice de pastorale au primaire doit assumer la réalisation de différentes activités pastorales qui compléteront d'abord l'étude des principaux thèmes abordés dans chaque catéchèse (niveaux 1 à 6), qui aideront ensuite les enfants à vivre les deux temps forts de l'année liturgique (l'avent et le carême), et qui enfin les prépareront aux sacrements qu'ils seront appelés à vivre. L'animation pastorale en milieu scolaire de niveau primaire doit apporter à l'élève un soutien et assurer un complément aux activités de développement assumées par l'enseignement religieux.

2. Catéchèse initiatique des sacrements de réconciliation, d'eucharistie et de confirmation.

Quand on parle de catéchèse initiatique, on fait référence aux catéchèses qui préparent directement les en-

fants à la célébration immédiate des sacrements. Depuis quelques années, ces catéchèses dites *initiatiques* sont prises en charge de plus en plus par les communautés chrétiennes, spécialement par des parents; d'ici quelque temps, ces catéchèses initiatiques seront totalement sorties du cadre scolaire pour être données en paroisse par des comités de parents qui en deviendront alors les premiers responsables.

3. *Pastorale jeunesse*

De plus en plus, dans les paroisses, sont mis sur pied des comités-jeunesse, comités qui regroupent une dizaine de jeunes voulant partager ensemble leur vécu à la lumière de l'Évangile, et voulant s'engager dans un secteur pastoral particulier (liturgie, aide aux personnes malades ou pauvres, etc.). Par ailleurs, plusieurs mouvements sont offerts à ces jeunes, afin de les aider à aller plus loin dans leur cheminement et dans leur engagement (ACLE, R³, La Relève, Jeunes du Monde, etc.).

4. *Pastorale sociale*

En fonction de la problématique socio-économique du quartier urbain ou même rural, la communauté chrétienne identifie assez rapidement la nécessité de répondre à un *ministère social* comme étant un défi de pertinence dans le milieu. Ce ministère s'élabore à partir des activités communautaires déjà existantes dans le quartier ainsi qu'en fonction des différents besoins identifiés par la population et certains intervenants socio-communautaires. Ainsi, l'agent de pastorale s'engagera dans un travail de concertation avec les organismes non gouvernementaux tels le Centre éducatif communautaire, les Tables de concertation du quartier et d'autres, et avec des organismes gouvernementaux tels le CLSC, le Département de santé communautaire, le Bureau des services sociaux, etc.

5. *Secteur pastoral*

Pour de nombreuses communautés chrétiennes, le travail de concertation entre plusieurs paroisses a tendance à devenir une constante. Les communautés n'existent plus indépendamment les unes des autres; le travail en commun et les liens explicites entre les membres de communautés voisines sur un territoire permettent une plus grande compréhension de la mission ecclésiale. Cette mission, par ailleurs, n'est plus *l'affaire* des paroisses et de leurs curés, mais bien de l'ensemble des communautés chrétiennes et de leurs membres. Le travail en secteur devient donc de plus en plus important et pertinent.

6. *Pastorale paroissiale régulière*

Il est très important que les agents de pastorale, quel que soit leur mandat spécifique, participent aux divers lieux de pratique ecclésiale *conventionnels*. Il s'agit ici de faire véritablement partie du quotidien de la communauté, en étant présent en même temps qu'elle à ses grands temps de célébration, de pratique et de vie communautaire. Les agents de pastorale ont donc à s'engager avec les divers intervenants de la communauté et avec plusieurs de ses membres plus actifs aux différentes instances de travail et d'engagement: Conseils de pastorale paroissiale et de liturgie, participation au ministère homilétique, participation à différentes équipes de travail de la communauté chrétienne.

7. *Des milieux différents*

Il est très intéressant de noter ici la différence de milieux dans lesquels s'insèrent les deux pratiques décrites plus haut.

L'une a lieu en milieu urbain *populaire*, c'est-à-dire plus précisément dans un des quartiers de la métropole québécoise où les revenus sont les plus bas et où, habituellement, une proportion importante de la

population vit en dessous du seuil de la pauvreté. Dans ce type de milieu, il est bon de le noter, ont lieu régulièrement d'importantes migrations de population.

L'autre pratique se situe en milieu rural où vivent, à un niveau de revenu moyen, des familles établies là depuis très longtemps (pour la majorité). Les valeurs sociales et religieuses d'autrefois sont encore assez présentes chez bien des membres de la population. Il va sans dire que le taux de *pratique religieuse* est de plusieurs fois supérieur à celui qu'on retrouve en milieu urbain dit populaire.

Ces différences sociologiques créeront donc, au niveau de la perception populaire, certaines différences quant à la vision de l'Église, de sa place, de son rôle et des ministres (ordonnés ou non) qui y sont rattachés.

2. Une pratique qui se situe dans le cadre du renouvellement ministériel

À regarder rapidement ces pratiques, on peut remarquer la présence de certains éléments qui ressortent et qui pourraient démontrer la vision d'Église qui est manifestée par ces pratiques.

Tout d'abord, elles permettent aux laïcs de s'engager dans la vie ecclésiale, d'y occuper certains secteurs, donc d'exercer une certaine responsabilité dans l'Église. Ainsi, on assiste à une certaine ouverture ecclésiale où ministres ordonnés et laïcs sont appelés à partager ensemble certaines tâches et fonctions.

C'est à ce type de pratique ecclésiale, avec l'ouverture ministérielle qu'il comporte, qu'on fait généralement référence quand on parle de *nouveaux ministères*. En effet, la conception usuelle considère ces ministères nouveaux comme le lieu par excellence où peut s'actualiser une véritable co-responsabilité ecclésiale, comme la voie d'avenir pour la réalisation de l'Église communionnelle.

Il est bon de noter ici cependant que la pastorale scolaire, en milieu primaire, entre difficilement dans ce cadre des *nouveaux ministères paroissiaux* puisqu'elle est davantage considérée comme un service de l'école. Par ailleurs, un des buts de cette pastorale étant de faire le lien entre la vie paroissiale et la vie scolaire d'un même milieu, amènera les membres de l'équipe-école (professeurs et directeur) et les commissaires à considérer l'animateur/trice en pastorale scolaire comme le lien entre l'institution scolaire et la communauté locale. C'est pourquoi, dans bien des cas, l'animateur se verra payer son salaire par la fabrique paroissiale plutôt que par la commission scolaire. On voit donc l'ambiguïté qui sévit quand au statut véritable de l'animateur de pastorale scolaire de niveau primaire. Bref, un débat entre les divers intervenants à ce dossier (commissions scolaires, évêques, curés et agents de pastorale) est engagé quant à l'identité des agents de pastorale scolaire en milieu primaire; ce n'est pas notre tâche ici de le régler. Toutefois, il est important de souligner que c'est dans ce type particulier de travail pastoral que sont employés, présentement au Québec, la majorité des agents pastoraux laïcs.

3. À première vue...

Il serait difficile de le nier: la présentation que nous venons de faire de la pratique du renouvellement ministériel dans les communautés locales, laisse voir qu'une ouverture évidente est en train de se créer. Cette ouverture, facilement identifiable, repose de plus sur des présupposés ecclésiaux des plus pertinents. Au niveau de la théologie, on ne peut donc que se réjouir de ce renouvellement. *Cependant*, au niveau de la *praxéologie*, des doutes subsistent et d'importantes questions demeurent, particulièrement en fonction des limites concrètes qui surgissent dans la pratique de ce que nous appelons les nouveaux ministères. Nous tenterons donc, dans une seconde étape d'analyse, d'identifier les fondements théo-

logiques et pastoraux qui permettent l'ouverture ministérielle et qui, en même temps malheureusement, encadrent et limitent son développement.

4. Une ouverture manifeste

Nous assistons effectivement dans l'Église actuelle à une ouverture évidente, comparativement à ce qui prévalait il n'y a de cela qu'une vingtaine d'années. Cette ouverture repose essentiellement — mais non exclusivement — sur deux principes de théologie pastorale provenant de la réflexion conciliaire et post-conciliaire. Ces principes sont la *co-responsabilité* et la *décléricalisation*. Prenons le temps de circonscrire les développements de ces deux principes dans la pratique ministérielle de l'Église actuelle.

1. Vers un plus grand partage des responsabilités (la fameuse coresponsabilité)

Le partage des responsabilités ecclésiales repose sur un « mot d'ordre » archi-connu dans nos communautés et nos diocèses: *Faire de la place aux laïcs*. Sous cette consigne de mobilisation générale pointe la conviction communément partagée que la vie de l'Église ne peut être définie exclusivement par la présence, l'action et l'engagement des clercs: ce sont tous les baptisés qui doivent prendre en main la vie pastorale — et théologique — des communautés, locales et autres, à cause justement de leur statut baptismal en Église. Tous les croyants sont donc appelés à agir, à travailler, à s'engager... La compétence du laïcat est ainsi reconnue en ce qui concerne la vie communautaire et ecclésiale: l'Église n'est plus sous l'unique responsabilité d'une seule classe.

Concrètement, un nombre important de baptisés s'engage dans les tâches pastorales et théologiques des communautés locales. Ils partagent, avec les ministres ordonnés, la responsabilité des différents aspects de la mission de l'Église. Cette coresponsabilité se traduit par

leur présence et leur prise de parole au niveau des différentes instances décisionnelles et d'animation de la communauté: conseil de pastorale, conseil liturgique, groupes de catéchèse, équipes de permanents, groupes d'animation des diverses activités... La majorité des secteurs de travail pastoral comprennent des laïcs de la communauté chrétienne qui s'engagent à *faire vivre l'Église* dans leur milieu. Notons ici que c'est particulièrement au niveau local que cette coresponsabilité semble s'exercer le plus fréquemment: c'est en effet à la base des structures ecclésiales que le laïcat semble s'engager le plus facilement. *L'Église se réalisant en un lieu* (pour reprendre l'expression de H.M. Legrand) demeure donc pour l'instant le principal endroit de l'exercice de la coresponsabilité entre prêtres et laïcs.

La coresponsabilité entraîne également des prises en charge radicales de certains secteurs de la vie communautaire, secteurs qui se retrouvent majoritairement, sinon complètement, sous la responsabilité de baptisés non ordonnés. L'exemple le plus significatif de cette réalité est sans aucun doute l'ensemble du dossier de l'initiation sacramentelle, selon ses nouvelles orientations. À tous les niveaux, la majeure partie du défi de l'éducation de la foi des jeunes baptisés est prise en charge par les laïcs: parents catéchètes, agents de pastorale scolaire, animateurs des célébrations d'accueil et de formation, enseignants des catéchèses antécédantes et préparatoires en contexte non scolaire (pour les jeunes, nombreux en milieu urbain qui ne fréquentent pas l'école catholique), les membres des communautés locales sont véritablement les artisans du processus de transmission de la foi. L'ouverture, la *place faite aux laïcs* est donc une réalité concrète dans l'Église domestique.

2. Une décléricalisation

Le second principe sous-jacent aux différentes formes du renouvellement ministériel est la volonté de décléricaliser les structures ecclésiales. Priorité est ainsi

faite à ce que les clercs ne demeurent plus l'unique pôle définitoire de la fonction ministérielle et de la responsabilité ecclésiale en fonction d'un statut particulier. Encore ici, c'est l'ensemble du peuple croyant qui est responsable du visage de l'Église, qui le traduit concrètement autant dans la vie intra-ecclésiale qu'extra-ecclésiale, qui lui donne son identité visible. Ce principe important fait en sorte que l'Église ne demeure pas une affaire de clercs, mais celle du Peuple de Dieu.

La décléricalisation de nos communautés se traduit non seulement par l'engagement de baptisés non ordonnés en des tâches ecclésiales jusqu'alors presque exclusivement effectuées par des prêtres, mais plus particulièrement par la *reconnaissance de charismes* propres aux croyants qui sont choisis pour les différentes fonctions dans la communauté. Un des rôles importants des mandats accordés par l'évêque local aux divers agents de pastorale a pour but de confirmer cette reconnaissance: on reconnaît ainsi que l'Esprit inspire ces ouvriers au cœur même de la vie quotidienne des communautés, au-delà des structures usuelles de formation des clercs.

L'application de ce second principe revêt deux formes élémentaires. La première est plus large, plus démocratique: à tous est faite la proposition de relever le défi de la responsabilité de la gestion pastorale. Tout baptisé non ordonné est appelé à compléter l'image non cléricale de l'Église par son engagement dans la communauté locale. Ces croyants auront accès à une formation s'ils le désirent afin d'assumer davantage leur rôle communautaire.

La seconde est plus étroite et nous intéresse plus particulièrement dans le présent propos: c'est celle des agents de pastorale qui possèdent déjà une formation théologique et pratique plus élaborée. Ce sont habituellement les étudiants des divers lieux de formation théologique. C'est en tant que laïcs déjà outillés que l'Église leur accorde une reconnaissance particulière dans leur

engagement, par le mandat diocésain et leur insertion dans la communauté.

Dans ces considérations plus terre à terre, plusieurs d'entre nous seront tentés de souligner que les clercs, n'ayant plus le choix à cause de la diminution marquée et continue de leurs effectifs, se sont résolus à céder du terrain au niveau de la tâche d'exécution. Il y a peut-être du vrai dans une telle affirmation mais, quoi qu'il en soit, un mouvement de prise en charge s'est effectué et s'est articulé sur des fondements plus théologiques dans l'élaboration de sa pratique; et ce, de manière irréversible. Coresponsabilité et décléricalisation sont devenues deux données fondamentales, modifiant radicalement notre conception du quotidien de nos communautés.

5. Mais... des questions

Nous assistons donc à une certaine ouverture au niveau d'un plus grand engagement des laïcs dans l'Église. Mais les pratiques pastorales décrites plus haut, telles qu'elles existent concrètement, soulèvent quelques questions quant à la mise en place d'une véritable *ecclesiologie communionnelle*. Ces questions sont de deux ordres: tout d'abord, on remarque souvent le danger de réduire ces nouvelles pratiques ministérielles à l'exécution pure et simple de tâches. Par ailleurs, le mandat pastoral que reçoivent les acteurs de telles pratiques amène bien des gens à considérer le nouveau mandaté comme un spécialiste de la pastorale, donc comme quelqu'un qui possède un certain savoir, voire un certain pouvoir. Ainsi, est remise en cause toute la question de *la relation de l'agent de pastorale* avec les ministres ordonnés ou avec les autres membres de la communauté chrétienne.

1. Des exécuteurs de tâches

En milieu communautaire, les tâches pastorales ne manquent pas (bâtir des activités, former des comités, animer des célébrations, etc.) Il y a souvent danger de ré-

duire la pastorale à l'exécution de tâches. Les agents de pastorale ne sont plus alors que de simples techniciens ou exécutants. La tâche est ainsi surévaluée et devient le seul facteur de réussite en praxéologie. «Plus on en fait, mieux c'est!» «Plus on rejoint de monde, mieux c'est!» Les nouveaux ministres doivent tout faire pour exécuter le plus de tâches possibles.

Parallèlement à cela, plusieurs outils de base sont proposés aux animateurs (manuels de catéchèse, *Prions en Eglise*, etc.), face auxquels ces derniers n'ont pas grand pouvoir. C'est-à-dire qu'il est difficile aux agents de pastorale de sortir des cadres proposés dans ces outils.

Tout ceci amène à voir le nouveau ministre comme le *bras droit* du curé, son *vicaire laïc*, comme on l'appelle souvent. On voit tout de suite poindre le danger de réduire les nouveaux ministres à des exécuteurs de tâches.

L'analyse et le regard critique sont alors quelque peu évacués. Un autre danger nous guette: l'activisme. Éviter l'analyse, c'est s'empêcher de donner sens à son agir, afin qu'il soit un agent d'épanouissement tant personnel que collectif, c'est se rendre vulnérable à l'esoufflement, à la perte de ses énergies et de ses motivations profondes, et finalement à la capitulation de la pratique en cours.

2. *Des demi-prêtres*

On sait probablement que la majorité des agents de pastorale reçoivent un *mandat* de l'évêque, afin d'officialiser leur engagement. C'est par ce mandat que le laïc est reconnu officiellement comme *ministre* dans une communauté. Le problème surgit ici dans le fait que ce mandat donne un certain pouvoir à l'agent de pastorale nouvellement inséré dans une communauté. Pour bien des membres de cette communauté, le nouveau mandaté est considéré comme un expert de la pastorale, comme un professionnel de la chose, mettant ainsi son savoir au

service des gens. Il est alors celui de qui on attendra un tas de services. Comme le prêtre, il sera *cet homme ou cette femme de Dieu*, parce que travaillant à temps plein dans l'Église. Le nouveau ministre devient une espèce de *demi-prêtre* qui, sans être ordonné, a reçu toutefois un mandat spécial de l'évêque, mandat qui lui donne un certain pouvoir aux yeux de bien des membres de la communauté à laquelle il est rattaché.

En ce sens, le cléricisme ne doit pas être compris comme exclusivement rattaché aux ministres ordonnés; on fait plutôt référence à des professionnels, des experts aptes à rendre des services à des gens incapables de se prendre en main, spécialistes capables d'imposer leur sens de la réalité à une collectivité. Il est aussi important de comprendre que ce type de cléricisme n'est pas la propriété exclusive des agents de pastorale ou des ministres ordonnés; souvent, on remarque qu'une telle vision est présente dans la conception du ministère ecclésial chez les membres de la communauté locale.

6. Le danger de créer une nouvelle classe de baptisés

Dans l'impasse ecclésiologique que nous décrivons, identifiée au cœur même de la pratique actuelle des nouveaux ministères, réside notre hypothèse d'analyse principale: *la pratique actuelle entraîne un danger de taille, celui de la naissance d'une nouvelle classe de baptisés*. Une nouvelle classe dont nous caractérisons les effets par le concept du *No Man's Land ecclésiologique*.

Selon le Petit Robert, un *No Man's Land* est la terre d'aucun homme, la zone comprise entre les premières lignes de deux armées ennemies (on nous pardonnera le terme ennemi...). Par extension, et c'est précisément sur cette définition que nous construisons notre argumentation, il faut comprendre: zone frontière, une espèce de corridor, existant entre deux mondes de nationalités différentes. Les orientations et les résultats de la pratique actuelle du renouvellement ministériel ont tendance à se laisser adéquatement définir par cette double terminolo-

gie: premièrement, les nouveaux ministères se situent définitivement entre deux mondes, entre celui des prêtres et celui des simples baptisés, sans toutefois être ni l'un ni l'autre. En second lieu, ces ministères en arrivent à maintenir la séparation entre les deux mondes, en formant une espèce de corridor, rendant plus difficile, voire impossible, la fin de la séparation entre deux classes de baptisés en Église.

7. Tiers-terme extérieur aux deux autres

Les nouveaux ministères, de par leur définition ambiguë dans la pratique ecclésiale, tendent à s'installer quelque part entre deux réalités, soit celle du ministère ordonné et celle du statut baptismal.

De fait, qui sont ces fameux nouveaux ministres? D'une part, selon la perception populaire, ils ne sont certainement pas des prêtres; ce sont certes des baptisés, conscients de leurs responsabilités ecclésiales, chez qui on peut reconnaître certains charismes au cœur de la communauté. Ils sont mandatés par l'évêque local pour exercer une tâche ministérielle précise dans un contexte paroissial ou diocésain donné. Ils deviennent co-responsables avec d'autres personnes engagées dans la vie communautaire de l'Église locale. Non ordonnés, mais mandatés, ils devraient finalement avoir le même statut baptismal que l'ensemble des membres de la communauté chrétienne et favoriser ainsi par leur présence et leur engagement l'accession des baptisés au ministère... Sauf qu'une fois rendu à ce point, la logique et la pratique cessent de progresser dans ce sens.

Dans le quotidien des communautés, l'identité des nouveaux ministres est en effet très différente de celle de l'ensemble des baptisés. Ces agents de pastorale ne sont pas des séminaristes en formation, ils sont souvent mariés, partageant une vie familiale semblable à celle d'une grande partie des membres de la communauté... Mais finalement, ils ressemblent quand même un peu aux pasteurs habituels de l'Église...

Ils ont reçu une formation plus ou moins longue, habituellement assez spécialisée; ils connaissent également les rouages des structures locales et diocésaines, ils sont en contact avec l'évêque qui les a mandatés: déjà, leur position dans le diocèse les différencie de la communauté. De plus, ils arrivent la plupart du temps de l'extérieur de la paroisse, un peu comme le curé et le vicaire qui, sauf dans des cas d'exception, ne faisaient pas partie non plus du milieu immédiat. Bien sûr, ils ont été présentés à cette communauté; dans les meilleurs des cas, des membres de celle-ci auront à statuer sur leur engagement final après une période de probation plus ou moins longue... un peu comme on le fait avec les séminaristes. Bref, les agents de pastorale exerçant un nouveau ministère sont et demeurent différents des baptisés formant communauté. En terme d'identité, ils se situent quelque part entre le baptême... et l'ordination sacerdotale, quelque part entre ces deux mondes. Ils acquièrent donc un statut spécial.

Dans la pratique, cela se vérifie assez facilement. N'est-ce pas surtout dans des cas isolés que l'on constate que l'engagement d'un agent de pastorale, d'un nouveau ministre, suscite une prise en charge inédite et fracassante de la communauté par ses membres, que l'ensemble des baptisés trouve en ce nouvel intervenant la porte d'entrée quasi parfaite à l'accession au ministère? Mais habituellement, les membres de la communauté ont plutôt tendance à constater que le curé aura désormais un vicaire laïc supplémentaire pour l'aider dans ses problèmes d'ordre du jour; l'engagement de tous à la tâche ministérielle se fera alors d'autant moins urgente...

À notre avis, les nouveaux ministres ne sont pas compris fondamentalement selon les catégories de la responsabilité et de la décléricalisation, et ce, probablement parce que leur pratique ne s'articule pas à l'intérieur de ces catégories; les agents de pastorale obtiennent au moment de leur nomination un statut radicalement différent. Plus souvent qu'autrement, les

nouveaux ministres deviennent un tiers-terme dans l'édifice ecclésial, une troisième classe coincée entre deux autres.

8. Une nouvelle classe; le corridor

No man's land ecclésiologique signifie également *séparation*. Une séparation très adroitement effectuée par les nouveaux ministères dans leur pratique actuelle, puisqu'en obtenant pour les agents de pastorale un statut qui les coince entre les ministres habituels de la communauté et les membres, on se retrouve avec un fossé curieusement plus ample qu'auparavant entre ministres et baptisés, entre clercs et laïcs. Pourtant le renouvellement des formes ministérielles est supposé réduire cette séparation dans la compréhension ecclésiale, et nous aider à nous débarrasser du binôme clercs/laïcs...

De fait, cela n'est pas automatique. Bien souvent, ce fameux binôme est transposé dans l'environnement communautaire selon un mode nouveau, ce qui complexifie encore plus les difficultés de conception du ministère en Église. Cette conclusion, nous y arrivons selon une double constatation.

D'une part, l'option ecclésiologique devant conduire vers une pratique ecclésiale de type communionnelle est fréquemment absente de la praxis des nouveaux ministères. Ainsi, au lieu de restructurer la théologie ministérielle dans cette optique de communion, on finit par créer un lieu ecclésial supplémentaire, où certains baptisés auront certaines responsabilités. Bien sûr, il y aura exercice d'une forme renouvelée de ministère, mais ce dernier, de par la manière dont il est présenté à la communauté, perçu par celle-ci et pratiqué par les agents de pastorale, ne permettra que très rarement la responsabilisation ministérielle des membres de la communauté. Le ministère est, et demeure, le privilège de quelques-uns.

D'autre part, ce maintien d'une ecclésiologie mi-communionnelle (par la présence d'agents laïcs dans

l'Église) et d'une ecclésiologie mi-hiérarchique (par la séparation statutaire des agents de pastorale d'avec les baptisés *ordinaires*) entraînant la naissance d'une nouvelle classe ecclésiale, ajoute un échelon supplémentaire à la vision pyramidale de l'Église et finit par renforcer celle-ci: les agents de pastorale risquent alors de créer une distance encore plus marquée entre clercs et laïcs, en se situant directement entre les deux groupes.

Ainsi, même si, théologiquement parlant, il est impensable de séparer baptême et ordination et encore moins de les opposer radicalement, il nous semble de plus en plus évident qu'en terme de pratique ecclésiale, nous risquons d'aboutir à une situation ecclésiologiquement très discutable. L'instauration des nouveaux ministères selon les modalités actuelles tend plutôt à renforcer les frontières entre ministres d'Église et peuple d'Église. Sans une restructuration théologique considérable du renouvellement ministériel, les deux mondes demeureront étrangers l'un à l'autre, encore et toujours.

9. Un passage ecclésiologique paralysé

Tout ceci manifeste une certaine crainte quant à la réalisation effective du passage ecclésiologique. On peut ouvrir, mais... Faire de la place aux laïcs, oui, mais sans perdre les pouvoirs déjà acquis. D'une part, on refuse les schémas ecclésiaux traditionnels (comme l'exclusivisme d'une hiérarchie cléricale), parce qu'il semble important de permettre aux laïcs de prendre en charge certains ministères dits nouveaux. D'autre part, le schéma ecclésiologique communionnel effraie, car il remet fondamentalement en question tout pouvoir dans l'Église.

C'est probablement pourquoi on assiste à la création d'un *troisième monde ecclésial* qui, situé à la fois entre les deux autres mondes (ceux des ministres et des baptisés) et deux conceptions ecclésiologiques (hiérarchique et communionnelle), permettra aux laïcs de prendre en

charge certaines responsabilités ecclésiales, tout en assurant aux ministres ordonnés la sauvegarde de leur statut dans l'Église. On paralyse ainsi tout passage ecclésiologique véritable. Ce troisième monde ecclésial, même s'il ouvre la possibilité d'une responsabilité ecclésiale à certains laïcs, empêche finalement l'actualisation de l'Église communionnelle, cette Église où tous sont responsables...

10. Prospectives; les défis à relever

Au-delà de certaines apparences, nous n'avons pas eu l'intention de démolir complètement et irrémédiablement les perspectives théologiques et pastorales de l'instauration des nouvelles formes ministérielles dans l'Église d'aujourd'hui. Bien au contraire, nous sommes persuadés que la réflexion sur la question des ministères se doit de continuer si l'on veut en arriver à faire vivre une Église professante, une Église en état de service, une Église où l'ensemble des membres en sont les ministres reconnus.

Mais pour voir naître une telle Église, il demeure prioritaire de ne pas se leurrer face à plusieurs de nos pratiques dites de renouvellement et d'ouverture. Nous aimerions clore le présent essai en soulevant deux questions que nous croyons importantes pour les développements des formes ministérielles renouvelées, premièrement sur le but ultime du dossier actuel des ministères et, deuxièmement, sur son principal présumé ecclésiologique.

En effet, une question fondamentale qui demeure, et qui n'a pas nécessairement trouvé de réponse complète jusqu'à maintenant si l'on se fie à la pratique pastorale, est sans contredit celle de la finalité des nouveaux ministères.

Ainsi, quel est le but ultime de la réflexion ministérielle, réflexion qui semble s'être donné comme mandat de faire de la place aux laïcs? Est-ce de combler

un manque de personnel, manque que l'on souhaite de tout cœur n'être que temporaire? Qu'advient-il alors des nouveaux ministères si éventuellement ce manque devient histoire du passé?

Est-ce de réorganiser, avec des moyens nouveaux, une structure déjà connue? Est-ce que l'on veut, en faisant appel au laïc, maintenir une Église de type non communionnel en inventant tout simplement une nouvelle forme de fonctionnement et d'exécution des tâches pastorales courantes? N'est-ce pas plutôt ce type même de compréhension ecclésiologique qui est à restructurer, à repenser?

Le principal enjeu des nouveaux ministères, du renouvellement ministériel sous toutes ses formes réside-t-il dans la mise en avant de fondements d'une Église toute entière ministérielle? Si oui — et personnellement, nous espérons que c'est là la finalité des nouveaux ministères — il faudrait sûrement identifier des processus cohérents de mise en place de ces fondements, soit l'accession des baptisés aux ministères et le partage du ministère ecclésial.

Dans une telle perspective, les nouvelles orientations ministérielles ne peuvent pas — et ne doivent pas — demeurer un lieu géographique de l'entre-deux dans une Église en forme de pyramide où les statuts seraient pré-déterminés; les nouveaux ministères doivent devenir un temps de transition, une véritable tension continue, apte à faire converger accessibilité et partage ministériels. Ainsi, la question devient: comment l'instauration de formes ministérielles renouvelées peuvent-elles permettre ce double mouvement favorisant à la fois la responsabilisation ecclésiale des baptisés de même que le partage de la fonction ministérielle de la part des actuels ministres. Sans une réflexion systématique à partir de cette question, le renouvellement ministériel ne permettra pas une réalisation véritable de l'Église communionnelle...

La formation des agents pastoraux: vérifier la direction prise

Paul Tremblay

Précisons tout d'abord le sens donné ici au mot «formation» et à l'expression «agents pastoraux laïcs», car leur sens est loin d'être fixé.

Le mot «formation» désignera ici un ensemble de situations, d'activités et de cours visant le développement ou l'acquisition de connaissances et d'habiletés requises pour l'exercice d'une tâche pastorale au sein de la communauté.

L'expression «agents pastoraux laïques» désignera les personnes autres qu'évêques, prêtres et diacres, qui exercent une fonction reliée à la présidence d'une communauté chrétienne et qui sont reconnues comme telles. Le statut d'«agent pastoral laïque» inclut donc les éléments suivants: a) l'exercice d'une tâche pastorale à titre de permanent ou de semi-permanent; b) cette tâche implique une participation à la présidence collégiale de la communauté (animation, conseil, direction); c) elle exige une formation ou une préparation spécifique; d) enfin la person-

ne qui l'exerce est reconnue officiellement comme agissant au nom de la communauté et en lien avec elle (le mandat pastoral signifie cette reconnaissance).

Le profil de formation s'esquisse

Grâce au travail de réflexion qui s'accomplit dans les Églises diocésaines et dans les universités, le profil de formation des agents pastoraux laïques se précise peu à peu. On esquisse des «programmes-cadre de formation», que la pratique vient ajuster et corriger. Des comités sont à l'œuvre, à l'Assemblée des évêques du Québec ainsi que dans un certain nombre de diocèses, en vue de mieux définir les objectifs de formation théologique, pastorale, spirituelle et humaine à proposer aux futurs agents pastoraux laïques soit à l'université soit dans les centres diocésains de formation¹.

Dans l'esquisse de ces profils et programmes-cadres, on s'entend généralement assez vite sur les orientations de fond qui doivent présider à la formation. Trois orientations notamment paraissent s'imposer d'elles-mêmes et font l'objet d'une insistance certaine. Elles concernent:

- *le rapport à la communauté*: on attend de l'agent pastoral laïque qu'il soit en symbiose avec les croyances et les pratiques de la communauté chrétienne qu'il est appelé à servir;
- *la formation théologique*: on réclame généralement de l'agent pastoral laïque une formation théologique de niveau universitaire (certificat, baccalauréat), ou l'équivalent;
- *l'ouverture au service du monde*: la formation doit faire en sorte que l'agent pastoral soit sensibilisé

1. Voir «La Formation des agents de pastorale: un point chaud pour l'Église» par le Comité des ministères de l'Assemblée des Évêques du Québec, dans *Église canadienne*, 6 février 1986, p. 327-334; P.-A. GIGUÈRE, «D'hier à demain, la compétence pastorale» dans *Communauté chrétienne*, n° 146, mars-avril 1986, p. 164-172.

non seulement aux besoins internes de l'Église mais aussi aux multiples services envers la société et l'humanité.

On peut dire que le gros de la recherche et de la discussion porte non pas sur les orientations de fond, qui paraissent aller de soi, mais sur les stratégies de formation qui, elles, demeurent bien floues. D'où les questions suivantes, qui sont le plus fréquemment abordées: Comment instaurer un dialogue fécond entre les universités et les communautés diocésaines? Faut-il ou non exiger un stage pastoral pendant la formation académique universitaire? Comment les Églises et les universités peuvent-elles collaborer pour rendre les stages possibles et participer à la supervision et à l'évaluation des stagiaires? Comment accompagner les candidats dans leur cheminement spirituel personnel? Comment faciliter leur insertion dans le réseau pastoral?

Une vérification s'impose

La réponse à ces questions est largement tributaire des orientations de fond que l'on s'est données. C'est sur quelques-unes de ces orientations premières ou principes de base que je veux ici revenir. J'émetts l'hypothèse que nous allons peut-être vite en affaire dans nos façons d'énoncer et de formuler ces orientations de fond et que celles-ci appellent une vérification. On les prend trop facilement pour des évidences que l'on répète de manière peu critique.

Cette vérification des orientations de départ s'impose en tout cas dans mon diocèse de Chicoutimi, où s'est produite ces dernières années une émergence rapide des agents pastoraux laïques. En cinq ans, de 1981 à 1986, le nombre des agents pastoraux laïques est passé de 6 à 36. Environ la moitié d'entre eux œuvre dans les paroisses comme animateurs (surtout des hommes) et l'autre moitié (surtout des femmes) travaille dans les mouvements et services diocésains. Plusieurs mesu-

res opportunes relatives à la formation, à l'encadrement et au soutien de ces agents nouveaux ont été prises. Mais la portée réelle du phénomène de la multiplication des agents pastoraux laïques et les questions qu'il soulève concernant leur formation sont loin d'être clairement perçues, encore moins résolues.

Revoyons donc certaines orientations, parfois explicites, le plus souvent implicites, qui président aux efforts actuels de formation des agents pastoraux laïques.

1. La responsabilité de la communauté

La communauté chrétienne a la responsabilité de recruter et de former ses pasteurs et ses agents pastoraux. Ainsi formule-t-on ce qui constitue probablement la plus déterminante orientation pour la formation.

Cet énoncé, qui va de soi lorsqu'il s'agit des pasteurs ordonnés, constitue une affirmation inédite lorsqu'il s'agit des agents pastoraux laïques. L'Église, qui de longue date s'est occupée de la formation des futurs prêtres et plus récemment de la formation des futurs diacres permanents, entend aujourd'hui étendre sa responsabilité de formation aux agents pastoraux laïques. Elle veut que ce ne soit pas simplement un propos de convenance, elle affirme que c'est une question de justice.

Ce principe de la responsabilité de l'Église locale n'entraîne pas que celle-ci sera seule à assumer toutes les tâches de formation. Elle entend faire appel à d'autres institutions, notamment aux universités qui dispensent des programmes de théologie et de sciences religieuses. Alors commence le travail de répartition des compétences.

À l'université, on confie habituellement le soin de dispenser la formation théologique de base avec divers prolongements de type pastoral (stage, cours d'initiation pastorale) et spirituel (cours sur l'histoire de la spiritualité, formules diverses d'accompagnement dans l'expérience personnelle de foi).

À la communauté chrétienne, on confie le soin de s'occuper du travail de recrutement et d'intéressement au travail pastoral, de même que la tâche d'accompagner les futurs agents dans les stages pastoraux et de les soutenir dans leurs premiers engagements.

Cette orientation et ce partage des compétences rencontrent une difficulté majeure: la communauté chrétienne est très souvent introuvable. Elle est devenue «invisible» peut-on dire, en reprenant un qualificatif qu'Alain Touraine applique à l'ensemble de la société. Tout le réseau communautaire de l'Église — paroisses, mouvements, petites communautés — devrait pouvoir contribuer au recrutement et à l'accompagnement des agents pastoraux laïques. Mais il y contribue bien peu. Depuis quelques années, cette responsabilité générale et diffuse est en fait portée et promue par les centres diocésains de formation ou par les services des personnels ou des ministères, qui exercent ainsi une utile suppléance mais qui ne peuvent combler le vide.

En fait, dans la plupart des cas, la communauté est absente tout au long du processus de formation: absente au début, absente pendant la formation, absente à la fin des études théologiques. Tout repose sur le choix des individus et sur les itinéraires personnels de formation qu'ils se donnent. Ils partent seuls... Ils voyagent seuls... Et en terminant le voyage, ils se cherchent un travail... Mais ils arrivent alors comme des immigrants dans une terre étrangère!

La communauté veut bien se faire accueillante. Mais elle commence à se demander qui elle doit choisir entre ces professionnels «étrangers» et les militants ou engagés de son propre milieu. Les exemples se multiplient de communautés paroissiales et de mouvements qui préfèrent puiser dans leurs propres rangs plutôt que de faire appel aux diplômés des universités ou des centres de formation. C'est dire qu'ils valorisent plus l'insertion communautaire et l'expérience acquise dans la communauté que les qualifications académiques du

«professionnel» formé à l'université. Ne voyons pas là un signe de sous-estime ou de mépris à l'endroit de la formation théologique. Une fois désignées à une fonction pastorale, plusieurs de ces personnes s'inscriront à des programmes de formation ou à des cours de perfectionnement, dont elles tireront du reste un très grand profit, en raison même de leur engagement concret.

À première vue, cette façon de recruter les agents laïques paraît court-circuiter les exigences de formation théologique préalable à l'exercice d'une tâche pastorale, mais elle se révèle consonnante avec la prise en charge progressive par les communautés de leur devenir et de la formation de leurs responsables pastoraux. Le service à rendre, la tâche à accomplir passe en premier. Si la communauté compte dans ses rangs une personne apte à remplir la tâche, il ne faut pas s'étonner qu'elle retienne ses services de préférence à des candidats de l'extérieur peut-être mieux qualifiés académiquement mais peu ou pas connus dans le milieu. Une fois désignée, cette personne verra, au besoin, à acquérir ou à compléter la formation requise par sa tâche.

Ajoutons qu'avec la mise en place, de plus en plus souvent souhaitée, d'équipes pastorales intégrant des laïcs solidairement responsables avec un pasteur, le lien avec la communauté, voire la résidence dans la communauté, prendront plus d'importance et de signification. À tout événement, une communauté franchit un pas important lorsqu'elle en arrive ainsi à définir ses besoins et à voir au renouvellement de ses agents. À l'inverse, il est probablement vain d'attendre des communautés chrétiennes qu'elles trouvent des «recrues» qu'elles enverraient d'abord à l'université et qu'elles accompagneraient ensuite dans leurs premiers essais, sans trop savoir à quelles tâches elles pourraient les affecter par la suite.

En caricaturant à peine, on peut dire que la formation des agents pastoraux laïques a trop souvent été pensée sur le modèle des relations école/marché du travail.

Selon ce schéma, les universités contribuent à former un réservoir de personnes compétentes aptes à exercer des tâches pastorales. Ces personnes vont ensuite offrir leur service dans les communautés. Celles-ci ont la charge de les accueillir et de continuer à les former, un peu comme les industries qui reçoivent les jeunes stagiaires ou diplômés des cégeps ou des facultés universitaires. Dans ce schéma, la formation théologique est première. Mais conscient de ses limites, on cherche ensuite à lui ajouter des suppléments «pastoraux», un peu comme on ajoute des pilotis à une maison qu'il est difficile d'asseoir sur un terrain solide. Cela donne une formation sur pilotis. Les pilotis ce sont les «stages», les cours d'initiation à la pastorale, etc. Au mieux, dans ce contexte, la communauté sert de communauté d'accueil pour candidats laïques à des fonctions en pastorale. Ce schéma risque de décevoir de plus en plus, d'abord les candidats eux-mêmes et ensuite les communautés qui les accueillent.

Un deuxième schéma

Il importe de noter l'émergence d'un autre schéma. Non plus le schéma du diplômé qui offre ses services, mais celui de la communauté qui demande un service, en réponse à des besoins concrets qui surgissent. Dans ce cas, c'est la communauté qui désigne ou choisit des personnes en leur confiant des tâches et des responsabilités, en misant sur leurs apprentissages de base au sein de la communauté elle-même. La formation théologique viendra ensuite comme appoint ou complément. Illustrons ceci par un exemple: celui d'un forestier, responsable de son syndicat, puis marguillier de sa paroisse, puis délégué au conseil de sa zone pastorale, devenu aujourd'hui animateur pastorale de cette zone à temps plein.

Les mouvements et les petites communautés s'inscrivent d'emblée dans cette orientation et se montrent réfractaires à l'idée d'engager des professionnels venus

d'ailleurs ou de nulle part. Les communautés paroissiales commencent à réagir dans le même sens. Elles pourraient ainsi devenir, sans artifices, sans pilotis, des communautés d'éveil, d'invitation, d'envoi et d'accompagnement d'agents pastoraux laïques en formation. Présentant ce besoin, certains centres de formation ont choisi d'exiger des candidats aux études pastorales qu'ils aient préalablement un engagement réel. C'est un premier pas dans une voie qui paraît porteuse d'avenir.

Soyons clairs: il n'est pas question d'abandonner le premier schéma, car il est largement répandu et n'entraîne pas que de mauvais résultats, loin de là. Il a permis l'intéressement et le dépistage d'agents pastoraux de qualité. Il peut continuer de le faire, malgré ses limites. Mais la responsabilité que l'on veut faire porter de plus en plus sur la communauté nous invite à donner une chance au second schéma d'émergence et de formation des agents pastoraux laïques. Ce second schéma n'est pas non plus sans limites (conciliation parfois difficile entre le travail et la formation, formation minimale), mais il prendra vraisemblablement de plus en plus d'importance au fur et à mesure que les communautés prendront davantage charge d'elles-mêmes.

2. *Une formation équivalente?*

Il convient d'assurer aux agents pastoraux laïques une formation équivalente à celle prévue pour les agents ordonnés. Voilà une seconde orientation de fond que l'on met souvent de l'avant pour guider la formation des agents pastoraux laïques.

Plusieurs considérations viennent étayer cette orientation. On dit: puisque les agents laïques auront à œuvrer largement avec les prêtres, ils risqueraient de se sentir désavantagés au départ s'il existait entre eux une trop grande disparité dans leur formation. L'exercice réel de la co-responsabilité, souligne-t-on, exige une communauté de pensée et de formation chez les princi-

paux agents. On fait également observer que les exigences de la pastorale d'aujourd'hui sont telles qu'il paraît normal d'exiger une formation universitaire pour l'agent pastoral, un peu à l'égal de ce qu'on demande pour tant d'autres services «professionnels». Enfin, on rappelle qu'une formation académique inférieure chez les agents laïques contribuerait à entretenir le cléricisme. Ces remarques sont sérieuses, mais il faut pousser plus loin l'examen.

Notons que le principe de l'équivalence dans la formation ne signifie pas que laïcs et prêtres recevront une formation en tout point identique. Le principe admet des nuances. Par exemple, on parle de «tronc commun» à assurer pour la formation de tous les agents pastoraux, et puis de «traits spécifiques» à maintenir ou à inventer dans la formation des prêtres, des diacres et des laïcs: Mais force est de reconnaître qu'à ce jour cette idée de tronc commun et de traits spécifiques n'a pas encore été véritablement concrétisée.

Avant de le faire, peut-être vaut-il la peine de revoir ce postulat de la «formation équivalente». Il se peut qu'il cache imperceptiblement une conception très univoque et très cléricale du ministère. «Équivalent» veut dire: qui a la même valeur ou fonction. Pour éviter que les agents pastoraux ne tirent à hue et à dia en matière de conception d'Église ou d'évangélisation, est-il vraiment nécessaire qu'ils reçoivent une formation «équivalente», comme on dit de deux phrases qu'elles sont équivalentes? Ne faudrait-il pas plutôt envisager des formations «complémentaires»?

La formation équivalente peut favoriser la concertation et la co-responsabilité entre agents mais elle peut aussi conduire à un appauvrissement, peut-être à un alignement. Qu'on songe à la remarque humoristique de Guitry au sujet des blocages fréquents entre personnes pourtant très proches: «Pas étonnant qu'elles ne se comprennent pas: elles parlent la même langue». Ou encore à cette caustique remarque d'un vieux pasteur constatant

la trop fréquente pauvreté des propos entre prêtres: «Ils n'ont rien à se dire: parce qu'ils ont tous reçu la même formation». Le dialogue naît de la complémentarité. Personne ne veut d'une Église déchirée bien sûr! Mais on ne souhaite pas pour autant une Église monocorde! Que la formation alors prépare à la polyphonie des voix!

Revoir ou vérifier ce principe de la formation équivalente pourrait nous amener vraisemblablement à marquer plus fortement les traits spécifiques de la formation des agents laïques, à partir non seulement de la tâche pastorale qu'ils exercent ou auront à exercer, mais aussi à partir des conditions de vie des laïcs et de leur situation en Église. Un exemple de cela nous est donné par la formation qui s'esquisse pour les futurs diacres. À leur sujet, il n'est pas seulement question de déterminer le contenu théologique qu'ils doivent recevoir, ou leur projet de service diaconal, mais entrent également en ligne de compte leur condition d'époux et de père de famille, leur statut de soutien de famille, leurs engagements professionnels et sociaux. Lorsqu'il est question de formation pour les agents pastoraux laïques, reconnaissons que ces diverses coordonnées ne sont guère prises en compte.

Notons de plus que la formation du prêtre est toute conçue dans la ligne d'une fonction à exercer à temps complet, de manière permanente, par un célibataire, adossé à une institution qui lui assure en tout temps emploi, rémunération et assistance. Dès lors, il se trouve «libéré» pour une formation longue: au moins cinq ans d'études de premier et de second cycle, et puis un an ou deux d'initiation et de pratique pastorale supervisée. Rares sont les laïcs qui peuvent se payer une formation équivalente. Est-ce du reste souhaitable? S'il est bon et utile que certains puissent le faire et choisissent d'aller au-delà (notamment pour les tâches d'enseignement et de recherche en sciences religieuses), il paraît excessif d'en faire une condition nécessaire pour l'exercice d'une

tâche pastorale. Tous ne songent pas non plus à s'engager en pastorale pour leur vie; plusieurs envisagent un service provisoire.

Conséquemment, peut-être convient-il d'insister pour que les laïcs, comme les diacres, se donnent une formation «différente» de celle des prêtres. Ce pourrait être le meilleur antidote contre le cléricisme, que la formation équivalente risque d'entretenir. Il convient de «laïciser», dans le bon sens du mot, la formation à exiger d'un futur agent pastoral laïque.

La révision de cette orientation pourrait conduire à concentrer beaucoup le «tronc commun» dont on parle pour l'ensemble des agents pastoraux, ordonnés et non ordonnés. Elle entraînerait aussi un rééquilibrage dans l'évaluation des candidats à un travail pastoral. Généralement, ces derniers sont évalués surtout à partir de leur expérience ecclésiale, de leur formation académique et de leurs qualités personnelles. On attache beaucoup moins d'importance à l'expérience familiale, professionnelle, sociale des personnes (qui devraient compter beaucoup pour un agent laïque!). Citons le cas d'une personne, mariée, diplômée en sciences politiques, engagée depuis sa jeunesse dans les mouvements, et devenue animatrice de paroisse à la suite d'une demande reçue de l'équipe pastorale de sa paroisse mais dont certains mettaient en doute les aptitudes en raison du manque de formation théologique (que la personne avait commencé à combler en s'inscrivant à un programme universitaire).

La formation doit surtout viser à ce que laïcs, diacres et prêtres se situent en position de service à la communauté, chacun selon ses charismes propres, sans gommer l'identité de chacun, de manière à l'exprimer et à la redécouvrir de manière neuve dans la solidarité de l'action pastorale. J'insiste: ce n'est pas à un repli frileux que je fais appel, comme si chacun pouvait trouver son identité en s'enfermant dans son champ d'action. C'est bien plutôt à une commune ouverture à l'Esprit de la

diversité (1 *Cor* 12). Tant il est vrai que seule la co-responsabilité dans la communauté peut vivifier l'identité des uns et des autres.

3. *Au-delà de la dichotomie «ad intra/ad extra»*

Une troisième orientation est souvent rappelée: elle souligne *la nécessité de préparer les agents pastoraux laïques non seulement à assurer le service du monde mais à dire aussi leur mot dans l'organisation interne de l'Église.*

Cette orientation vise à contrer deux choses. Premièrement, elle veut contrer le courant de pensée, bien vivace, qui entretient la dichotomie malsaine qui consiste à réserver aux agents ordonnés l'«*ad intra*» c'est-à-dire la gérance des institutions ecclésiales, et aux laïcs (l'«*ad extra*» c'est-à-dire l'annonce de l'Évangile au monde séculier.

Elle veut aussi contrer une autre tendance, observable en tout cas dans mon Église. Les communautés embauchent pour la liturgie, l'initiation sacramentelle, la pastorale scolaire. Mais elles embauchent rarement pour des tâches de counseling, de promotion de la justice, de service aux groupes défavorisés, bref pour des tâches autres que celles jusqu'ici remplies par des prêtres, plus précisément par les «vicaires» (qui ont disparu). D'où le danger bien réel d'une cléricatisation par la définition de la tâche elle-même.

Notons ici l'incidence de la formation sur cette dichotomie que l'on arrive mal à dépasser. Il est impossible que les programmes de formation actuels, tout en dénonçant en parole ces écueils ne préparent pas vraiment les agents laïques à les éviter ou à les contourner dans la réalité. Si cette formation reste presque exclusivement théologique et «équivalente» à celle des prêtres, elle prépare peut-être les laïcs à exercer un rôle dans la gestion des institutions ecclésiales mais ils risquent de le faire à la manière de nouveaux clercs. En même temps, elles les prépare plutôt mal pour l'autre

versant de leur engagement, savoir le service envers le monde. Avec leur seul bagage théologique, les agents laïques se retrouvent, un peu comme les prêtres, sur un terrain religieux de plus en plus rétréci, avec le sentiment d'avoir bien peu de prise sur le monde. Ils deviennent des «permanents» laïques, terriblement semblables aux permanents clercs qui dispensent ici et là les services de l'institution ecclésiale.

Une formation «différente» devrait permettre de valoriser une insertion sociale beaucoup plus marquée — soit par un métier ou une profession soit par une deuxième compétence. Ce qui donnerait aux agents laïques une plus grande autonomie face à l'institution, une meilleure prise sur le monde, une meilleure chance d'affirmer un langage et une identité laïques.

Des changements dans le mode de recrutement des agents pastoraux laïques à partir des demandes de la communauté et des engagements déjà pris pourraient grandement contribuer à dépasser la dichotomie fatale dont on parle. Si la communauté se mettait à dépister et découvrir plus souvent ses agents à l'intérieur d'elle-même, elle pourrait compter bientôt sur des laïcs qui auraient des compétences diverses, déjà engagés dans divers réseaux et capables d'apporter du neuf dans l'action pastorale.

Conclusion

En invitant à vérifier et réviser au besoin quelques-unes des orientations de fond que l'on donne à la formation des agents pastoraux laïques, je ne visais nullement à faire miroiter quelque utopie que ce soit, sur la communauté ou sur la formation. J'essayais de lire ce que me dit l'expérience de l'arrivée quasi massive en mon Église d'agents pastoraux frais émoulus de l'université.

Dans une assemblée récente d'agents pastoraux ordonnés et laïques, personne n'hésitait à reconnaître que leur présence représentait non seulement un espoir,

mais une réelle formule d'avenir ecclésial. Mais à une condition: que l'on ne cesse de se redire entre agents et entre chrétiens de toutes conditions quelle sorte d'Église nous voulons former et dans quelle direction nous voulons avancer.

La place du laïcat dans l'expérience anglicane (épiscopaliennne)

V.B.H. Pellegrin,

Une lecture attentive du Nouveau Testament en grec exige que l'on parle de la mission et du ministère en termes collectifs. La *koinonia*¹ (Communauté), l'*ekklesia*² (l'assemblée, l'Église), le *laos*³ (le peuple de Dieu), le *hierateuma hagion*⁴ (le sacerdoce royal), les mots apparentés aux verbes *sunago*⁵ et *épisunago*⁶, de même qu'au substantif *paneguris*⁷ (mots décrivant l'Assemblée, et par-dessus tout *soma*⁸ (le corps) expriment tous des

1. *Ga* 2:9.

2. *Ac* 19:32.40.

3. *1P* 2:9

4. *1P* 1:5.

5. *Ac* 15:6. 20:7.

6. *He* 10:25.

7. *He* 12:22.

8. *Rm* 12:5. *1Co* 10:17. *Ép* 3:12.

dimensions de l'unique et même appel adressé au peuple de Dieu. En fonction de cet appel, chaque baptisé a une part (*meros*)⁹ à jouer dans le ministère, et chacun a reçu de l'Esprit Saint les dons nécessaires (*charismata*)¹⁰ pour accomplir les objectifs de pareille vocation. À l'intérieur du corps, tous sont appelés à travailler de concert en tant que partenaires dans l'Évangile. Selon le mot de saint Paul, nous ne sommes pas ensemble seulement les héritiers du Royaume, mais nous assumons aussi les uns les autres le joug (*suzugos*)¹¹ de l'appel. Certes, le Nouveau Testament fait état de rôles ou de fonctions de leadership, qu'il s'agisse du rôle d'ancien (ou presbytre) (*presbuteros*)¹², de pasteur du troupeau (*poimaino*)¹³, ou de la qualité d'apôtre¹⁴. Mais toutes ces expressions se rattachent à l'appel au service, qui est inhérent à la nature même de l'Église. Le *laos* par conséquent, ne peut être subdivisé en parties ayant chacune des caractères propres et distincts. Toutes les formes que peut assumer le ministère sont dès lors égales en ce qu'elles découlent du même appel, et égales aussi en grâce et en responsabilité devant le Christ en tant que «Tête» du Corps mystique. L'enseignement de saint Paul relatif aux «membres» du Corps¹⁵ est explicite là-dessus. Pareille affirmation n'entend aucunement déprécier les trois ordres apostoliques du ministère, que la plupart des épiscopaliens considèrent comme appartenant à l'essence

9. *Ép* 4:16.

10. *Rm* 5:20.

11. *Ph* 4:3.

12. *1Tm* 5:17.

13. *1P* 5:2.

14. *1Tm* 2:7

15. *1Co* 12.

(*esse*)¹⁶ même de l'Église, mais elle est destinée plutôt à les replacer dans leur contexte propre.

Il ne devrait pas être nécessaire de rappeler ces concepts bibliques. Mais l'expérience des communautés ecclésiastiques postérieures à l'ère apostolique a créé, au sujet du ministère, un état d'esprit tel qu'il est pratiquement impossible de parler du *laos* sans diviser le peuple de Dieu en castes. Cette réalité regrettable constitue le contexte d'où la communauté épiscopaliennne, au même titre que plusieurs autres Églises, commence lentement à émerger. Ces affirmations expliquent aussi en partie les tensions que l'on peut discerner dans l'Église, mais elles montrent également l'importance significative des progrès accomplis en pareil domaine.

Pour comprendre le rôle vital du laïc dans la vie de l'Église épiscopale, il convient de se reporter au rôle joué dans l'Église d'Angleterre par les marguilliers (*wardens*) et les lecteurs (*Lay Readers*). Le droit canon de la Réforme¹⁷ ordonnait que deux laïcs, l'un choisi par le curé, l'autre par les fidèles, participent à la responsabilité de la gestion des affaires financières de la paroisse, en particulier la collecte et la répartition des offrandes, de même que le soin et la préservation des biens meubles et immeubles. Jusqu'à la mise sur pied des conseils paroissiaux en 1921, les marguilliers étaient les seuls représentants du laïc dans le développement du ministère pastoral de la paroisse. Cette tradition fut exportée au Canada comme partie intégrante de l'héritage anglican. Dans ma propre paroisse, les premiers marguilliers furent désignés en 1784.

Ainsi, le droit canon, tout en faisant du curé le responsable de tout ce qui se passe sur les lieux de l'église qui lui est confiée, exige l'assentiment des marguil-

16. D'autres épiscopaliens discutent à savoir si le rôle des évêques relève du *plene esse* ou du *bene esse* de l'Église. Tous s'entendent cependant pour affirmer que *l'épiscopat* est essentiel.

17. Canon 89 du Canon de 1604.

liers en toute affaire entraînant des déboursés¹⁸. De cet état de fait résulte non seulement une association entre clergé et laïcat, mais également un système d'équilibre des forces et des influences qui se situe au cœur même de la vie paroissiale, et sans lequel l'Église épiscopale perdrait une grande part de son identité propre.

Le développement, au cours des cent dernières années, d'une forme synodique de gouvernement aux niveaux diocésain, provincial et national, exprime le même engagement en faveur de l'implication du laïcat dans le processus de prise de décision au sein de notre confession¹⁹. Il a en outre élargi le rôle du laïcat dans tous les domaines de la vie de l'Église. Par l'entremise d'autres représentants élus, la voix des fidèles est entendue dans l'élection des évêques, comme dans celle des primats, dans l'établissement des budgets, dans la détermination des priorités diocésaines, dans le processus de consultation qui précède la nomination du clergé des paroisses, de même que dans tout ce qui touche à l'établissement des politiques et à la prise de décision en paroisse²⁰. Est-il nécessaire de rappeler que ce rôle n'est pas simplement toléré, mais qu'il est établi en droit, inscrit aussi bien dans la coutume que dans le droit canon. Pareil état de choses est illustré de façon frappante dans le Synode général de l'Église épiscopale du Canada, où toute affaire relevant de la doctrine ou de la discipline de l'Église doit recueillir une majorité des voix dans chacun des trois «ordres», épiscopat, clergé et laïcat, votant séparément. Ainsi, par exemple, le processus servant à autoriser des changements dans la pratique liturgique de l'Église doit être aussi acceptable au laïcat qu'aux évêques, et vice versa. La plupart des épiscopaliens cana-

18. Canon 5 («La paroisse»). *Canons, Bylaws and Regulations of the Diocese of Ottawa with amendments to June 1985*, p. 17.

19. 1.8 (Le statut de membre) *The Handbook of the General Synod*. Église épiscopale du Canada, p.10.

20. *Op. cit.*

diens verraient dans cet aspect de leur vie collective une mise en application du respect accordé au ministère apostolique tant des évêques que du laïcat en tant que «collaborateurs dans l'Évangile (*sunergos*)», terme utilisé par saint Paul dans les Épîtres aux Romains, aux Philippiens, dans la première lettre aux Thessaloniens et dans l'Épître à Philémon²¹. Mieux encore, dans la première Épître aux Corinthiens²², le préfixe *sun* renvoie en même temps à la communion avec Dieu, «nous sommes les collaborateurs de Dieu», et à la communauté chrétienne de Corinthe, «nous sommes les collaborateurs dans le service rendu à Dieu». C'est là une image saisissante d'une collaboration qui s'effectue dans un esprit d'égalité ou, si l'on veut, d'une collaboration à l'horizontale à l'intérieur de l'édifice de la foi, de même qu'entre le Corps et sa tête dans le plan du salut.

L'autre rôle typiquement réservé aux laïcs dans la tradition anglicane est celui du lectorat (*Lay Reader*), qui remonte, dans sa forme présente, à l'année 1866, alors que le premier «lecteur» reçut une autorisation de l'évêque de Gloucester et Bristol²³. Ce rôle de lecteur est issu de la situation propre aux paroisses à églises multiples, et il était destiné à assurer la tenue du culte non sacramentel en l'absence d'un prêtre. Dans l'expérience propre au processus d'expansion du territoire (*frontier experience*) ou encore à la vie rurale, le Lecteur était habilité à présider à l'office du matin et à celui du soir, à prêcher (sauf lors de la célébration eucharistique), à catéchiser les enfants et, d'une manière générale, dans les paroisses constituées de plus d'une communauté, à seconder et sous sa gouverne, le curé dans l'exercice de sa charge pastorale. Le rôle du Lecteur autorisé a perdu une grande part de son importance dans les paroisses

21. *Rm* 16:3,9,21; *Ph* 2:25, 4:3; *1Th* 3:2rt.; *Phm* 1,24.

22. *1Co* 3:9.

23. F.L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, Oxford University Press, 1957, p. 792.

urbaines où il est devenu un ministère d'honneur autorisant le Lecteur à faire les lectures aux offices et à distribuer la communion. Plus récemment, alors que la vie de la majorité des paroisses s'est orientée de façon plus prononcée vers la célébration eucharistique comme principal acte du culte, plusieurs Lecteurs ont cherché à se faire ordonner au diaconat ou à la prêtrise non rémunérés. D'autres, par contre, conservent la nostalgie d'une époque où leur fonction était plus en demande qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Simultanément à l'affaiblissement du rôle de Lecteur, on a assisté, au sein de l'Église épiscopale, à une réévaluation radicale du ministère pastoral de l'Église. L'impulsion en ce sens est venue tout à la fois d'une conception plus rigoureuse du ministère (*clinical pastoral movement*), des grands séminaires²⁴, et des paroisses elles-mêmes²⁵. Il en est résulté une éclosion de possibilités accrues pour le laïcat d'assumer des responsabilités nouvelles dans les ministères destinés aux malades, aux personnes du troisième âge, aux pauvres ou à la jeunesse. Même si ces apostolats peuvent, d'un endroit à l'autre, différer dans les formes, on pourrait, dans la plupart des cas, les décrire comme des ministères de collaboration, ou ministères «mutuels»²⁶, appelés à compléter et à mettre en valeur le travail du clergé paroissial. Il convient de noter toutefois que, pour nombre de raisons propres à la mentalité épiscopaliennne (notamment une hésitation à rompre le lien pastoral/sacramentel entre le curé et ses paroissiens qui sont physiquement empêchés de participer à la célébration

24. V.B.H. PELLEGRIN, *Ministry and the People of God: A Curriculum in Lay Ministry*, manuscrit inédit, 1984.

25. *All are Called: Towards a Theology of the Laity*. Essays from a Working Party of the General Synod, Board of Education under the Chairmanship of the Bishop of Oxford, CIO Publishing, Church House, Londres, 1985.

26. JAMES FENHAGEN, *Mutual Ministries*.

eucharistique du dimanche), la réévaluation du ministère à laquelle il est fait allusion ci-dessus ne s'est pas encore étendue jusqu'à autoriser des « ministres extraordinaires du sacrement » à porter l'Eucharistie à la maison ou dans les hôpitaux. Des pressions en ce sens commencent toutefois à se faire sentir, et il est vraisemblable que pareilles autorisations puissent être données, à titre expérimental, au cours des cinq prochaines années. De même, le clergé a fait preuve d'une réticence considérable à se départir de son rôle traditionnel dans la préparation au baptême ou au mariage, ou même à le partager. Dans une certaine mesure, cette situation découle de la taille relativement modeste de la plupart de nos paroisses. Il ne s'est pas trouvé de responsabilités plus pressantes pour forcer la majorité du clergé à innover en ces domaines. De plus, le fait que la plupart des prêtres de notre confession soient mariés les rend acceptables à la plupart de leurs paroissiens comme personnes ressources dans les domaines du mariage et de la vie familiale, ce qui n'est pas toujours le cas au sein de la communauté catholique romaine. Ainsi, il s'est exercé peu de pressions sur notre clergé pour le forcer à repenser son rôle traditionnel de conseiller en matière conjugale. Mais, ici aussi, on peut déjà pressentir des signes de changement. Dans certaines grandes paroisses urbaines, on se rend de plus en plus à l'évidence que le temps nécessaire pour effectuer une préparation vraiment adéquate au mariage et au baptême est considérable, dans une société où un nombre croissant de couples a besoin d'une catéchèse fondamentale et systématique; le clergé a commencé de former des laïcs pour assumer ces ministères.

Il ne devrait pas être nécessaire de préciser que les remarques qui précèdent s'appliquent également aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Avec l'intégration des femmes dans l'ordre des prêtres (*presbyterate*), l'Église épiscopale se dirige rapidement vers un état de fait où la spécificité sexuelle de la personne laïque entre de moins

en moins en ligne de compte. Ou peut-être serait-il plus juste de dire que l'inclusion des femmes dans l'ordre des prêtres reflète le fait que la spécificité sexuelle est en train de perdre de son importance dans la détermination des rôles relatifs au ministère, ou même de ses formes. Un exemple frappant vient spontanément à l'esprit à ce propos. Le poste de Prolocuteur du Synode général (l'«associé et adjoint du Primat pour les affaires du Synode général et qui, en son absence, en assume la présidence»)²⁷ est actuellement occupé par une laïque jouissant de compétences personnelles et théologiques considérables. Il est juste d'affirmer que pour la plupart des membres de l'Église épiscopale du Canada, des ministères de cette nature constituent la preuve que «dans le Christ il n'y a ni homme ni femme»²⁸. Il n'en demeure pas moins, toutefois, qu'il y a un revers à la médaille: nos conditionnements sociaux, culturels, religieux continuent à faire sentir leur influence sur la vie de l'Église épiscopale du Canada. Pour les femmes, les occasions de service ne sont pas les mêmes partout au pays. Plusieurs femmes soutiendront avec vigueur (et avec raison) que la langue et les structures de notre Église sont encore trop exclusivement axées sur l'homme. Les femmes ne recherchent pas seulement leur pleine intégration à la vie de l'Église, mais également à exercer une influence et un pouvoir suffisants pour opérer des changements substantiels tant aux structures de l'Église qu'à ses modalités de fonctionnement. Les pressions qui accompagnent cette démarche exercent une influence croissante sur la vie de l'Église, et l'on peut s'attendre à ce que cette situation persiste encore pendant un bon moment, à moyen et à long terme. Il va sans dire que pareille éventualité ne plaît pas à tout le monde, et qu'elle suscite même, chez certains, une résistance active.

27. *Ibid.*, *Handbook of the General Synod*, p. 13.

28. *Ga* 3:28

Tout ce qui précède peut servir de base à un certain nombre d'observations d'ordre général sur le ministère du laïc dans l'Église épiscopale du Canada.

1. La longue tradition d'engagement des laïcs dans la vie liturgique et administrative de notre confession rend impossible de parler de l'Église à ces niveaux en se référant au seul clergé. Les rôles remplis par le laïc le sont de plein droit, et ne sont pas assujettis au caprice soit de l'évêque, soit d'un curé de paroisse.
2. Par contre, il est juste d'affirmer que ces rôles ont eu tendance à se couler et à se solidifier dans des moules précis. L'épiscopalien moyen conçoit encore le ministère comme quelque chose qui relève exclusivement du clergé et cela en dépit de la croissance phénoménale dans le nombre des laïcs engagés dans des activités telles que les visites dans les hôpitaux, etc. Notre Église n'a pas encore mis en place et développé de façon systématique les ressources propres à permettre au paroissien moyen de se préparer à assumer une part plus active dans le travail d'apostolat pastoral et d'évangélisation. Là où pareil ministère a été développé, sa longévité, au niveau des paroisses, dépend dans une très large mesure des intérêts et des aptitudes du clergé en place, et du sentiment de sécurité — ou d'insécurité — avec lequel il exerce son rôle. En outre, et à juste titre, le laïc hésite à assumer la responsabilité de certains rôles pour lesquels il n'a pas été adéquatement préparé.
3. À bien des égards, le niveau d'engagement du laïc dans la vie paroissiale et diocésaine projette une image fidèle de la mesure dans laquelle l'Église dans son ensemble a répondu à l'impulsion du renouveau. Là où on a connu un engagement conscient et systématique en faveur du renouveau (par exemple, le mouvement Darien), le ministère est

devenu la responsabilité de l'ensemble du peuple de Dieu. Là où pareille vision n'a pas encore été entrevue, le clergé demeure l'agent principal du ministère pastoral.

4. Lorsque l'on considère le rôle joué par le laïcat dans les organismes à caractère communautaire, en particulier dans le domaine des services offerts en collaboration (soit Église-État, soit œcuménique entre Églises) à ceux qui sont dans le besoin, on est frappé par le nombre d'épiscopaliens qui font don de leur temps et de leurs énergies à une multitude de causes, depuis l'œuvre des Grands Frères jusqu'à celle des auxiliaires en milieu hospitalier. De façon générale, ces personnes sont motivées par un besoin fortement éprouvé, encore qu'assez mal articulé, de tendre la main aux pauvres et à ceux qui sont dans le besoin. Ces personnes seraient probablement gênées si on leur faisait observer que leur action constitue leur témoignage chrétien dans le monde, mais c'est bien là de quoi il s'agit en réalité. Il convient d'ajouter que pareil témoignage relève, dans une large mesure, d'une option personnelle et qu'il n'est que très rarement accompli sous des auspices spécifiquement épiscopaliens.
5. Après quelques décennies au cours desquelles on a vu la présence à l'église décliner jusqu'à un facteur de un sur six²⁹, l'Église épiscopale s'engage lentement dans un effort conscient et concentré de renouveau et d'évangélisme³⁰. Le mouvement de renouveau de l'Église (*Church Growth Movement*) reconnaît que l'évangélisme ne peut être efficace que s'il est accompli par les laïcs, du fait que ces der-

29. REGINALD BIBBY, *Anglitrends*, Diocèse de Toronto, 1986.

30. ALEXANDER WIDDERSPOON ed., *Grow or Die: Essays on Church Growth to Mark the 900th Anniversary of Winchester Cathedral*, Londres, S.P.C.K., 1981.

niers ont accès tout à la fois au milieu de travail, au foyer et à toute une pléiade de voisins. Mais c'est précisément ici que les conséquences d'une formation insuffisante, la difficulté à exprimer adéquatement sa foi, et la réticence à reconnaître publiquement la responsabilité que l'on assume pour le ministère de l'Église se font le plus durement sentir. À une variété de niveaux, on peut discerner que l'Église épiscopale commence à prendre conscience honnêtement et ouvertement du besoin qui se fait sentir en ce domaine et des obstacles qui s'opposent aux efforts faits pour y répondre. Il y a toutefois en ce moment des signes encourageants qu'un travail solide sera accompli en ce sens au cours de la prochaine décennie.

6. Tandis que la motivation à développer en ampleur et en profondeur le ministère laïc a varié, d'un endroit à l'autre, et de l'ordre théologique à l'ordre financier, il y a une certitude croissante que le ministère de l'Église ne sera ni entièrement fidèle à l'Évangile ni entièrement efficace tant qu'une collaboration adulte et responsable entre clergé et laïc dans le ministère ne sera pas devenue un principe de première importance pour l'Église. Ce n'est qu'à ce moment-là que l'Église contemporaine pourra répondre pleinement à l'appel baptismal du peuple de Dieu.

Table des matières

Liminaire	7
-----------------	---

I

Clercs et laïcs: un défi institutionnel de l'Église Raymond Lemieux	13
Le laïcat comme mouvement social. Un essai inspiré des théories d'Alain Touraine Marcel Viau	55
Le sacerdoce des laïcs selon le Nouveau Testament Jacques Goulet	77

II

Le rôle des fidèles dans la manifestation, la reconnaissance et la proclamation de la Révélation Gilles Raymond	99
La question clercs-laïques dans une perspective théologique féministe Marie Gratton Boucher	117
Le baptême comme enracinement dans la participation à la triple fonction du Christ Thomas R. Potvin	141
Dépasser les catégories de «clerc» et de «laïc» et resituer la mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde André Charron	191

III

Mgr Bourget et les communautés de femmes. Le triomphe de l'ecclésiologie grégorienne et le recul du laïcat	
Denise Robillard	259
Le Synode et les agents et agentes de pastorale laïques	
Marie Bergeron	283
Les laïcs dans le Code de droit canonique de 1983	
Viateur Boulanger	297

IV

Les nouvelles pratiques ecclésiales et les changements de mentalité depuis Vatican II	
Rolande Parrot	313
Des pratiques ministérielles nouvelles: une ouverture tronquée	
Michel Morin et François Lafortune	335
La formation des agents pastoraux: vérifier la direction prise	
Paul Tremblay	353
La place du laïcat dans l'expérience anglicane (épiscopaliennne)	
V.B.H. Pellegrin	367

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome I — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 - Outils majeurs (*épuisé*)
— volume 2 - Outils d'appoint (*épuisé*)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques
en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (*épuisé*)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard
de l'indissolubilité du mariage?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*.
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de
l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le Pluralisme*.
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEOULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religieuse.
17. En collaboration, *L'homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir. *Essais sur la mort.*
Travaux d'un séminaire sur la mort.

30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir. *La peur*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes*.
Jalons pour une éducation.
32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens*.
Étude de pratiques sociales et pastorales.
35. Pierre GUILLEMETTE, Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*.
36. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Le laïc: les limites d'un système*.
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.



Achévé Imprimerie
d'imprimer Gagné Ltée
au Canada Louiseville

Malgré bien des changements survenus dans l'Église ces dernières années, il semble que ne se soit pas fondamentalement modifiée la signification de la distinction entre clercs et laïcs; tout au plus connaîtrait-elle un déplacement inconnu auparavant. Des études récentes se sont efforcées de fonder cette distinction en exégèse et en théologie, sans réussir à en occulter les limites et les impasses.

Les communautés croyantes relisent l'Évangile et son histoire au cœur d'une autre expérience du monde et elles y trouvent une force nouvelle pour leur présent. Au cœur de cette expérience, elles articulent une conception de l'organisation de l'Église qui paraît plus transparente à son dessein initial et qui permet une meilleure réalisation des exigences de communion, de service et de solidarité.

À la veille du Synode général dont le thème porte sur la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, la Société canadienne de théologie a voulu permettre à des théologiens et à des intervenants pastoraux d'ici d'exposer leur perception de cette distinction clercs-laïcs et d'inviter à la réflexion et à la discussion. Les textes rassemblés reprennent les diverses interventions faites au Congrès de la Société, à Montréal, en octobre 1986.

Ce recueil ne prétend pas faire le point sur une question fort complexe, pas plus qu'il n'entend proposer d'études exhaustives sur l'une ou l'autre question particulière. Le caractère partiel, et parfois partial, de plusieurs interventions ne saurait masquer leur convergence. Toutes, elles tendent au dépassement des deux catégories en cause qui apparaissent de moins en moins capables de rendre compte de la structure et de la vie de l'Église dans le monde de ce temps.