Document généré le 25 avr. 2025 09:12

Laval théologique et philosophique

# Évangile et modèle de sociabilité

Gilles Routhier

Volume 51, numéro 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400894ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400894ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Routhier, G. (1995). Évangile et modèle de sociabilité. *Laval théologique et philosophique*, *51*(1), 59–75. https://doi.org/10.7202/400894ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

*Laval théologique et philosophique, 51, 1 (février 1995)*

# ÉVANGILE ET MODÈLE DE SOCIABILITÉ

Gilles ROUTHIER

*RÉSUMÉ : Les témoignages au sujet de l'Église ancienne nous rapportent que le groupe chrétien a constitué un élément perturbateur dans les sociétés dans lesquelles il s'est inscrit. La raison en était simple : il mettait ensemble des gens qui, par leur appartenance ethnique (Juifs et Grecs) ou leur condition sociale (esclaves et hommes libres), ne pouvaient pas partager le pain à la même table. Leur communion, ce en quoi consistait précisément le salut et la bonne nouvelle, était instauratrice d'une nouvelle manière de vivre et d'un nouveau droit. Cela suggère que si, aujourd'hui, l'Église veut être « sacrement du salut », elle doit réaliser à nouveau cette communion ou cette autre manière de vivre. Comment cela peut-il s'exprimer notamment au niveau de l'exercice du gouvernement ? La deuxième partie de cette contribution explore en quoi la synodalité permet de vivre autrement l'exercice de l'autorité en donnant un lieu de rencontre et d'expression aux différences et à la diversité.*

---

On a souvent voulu établir une correspondance entre l'Évangile et certaines formes de sociabilité[1], comme si l'on pouvait déduire de l'Évangile un modèle de société. Les tentatives sont multiples à travers l'histoire du christianisme. Plus récemment, dans nos milieux, on en est venu à penser que la « communauté » représente la forme sociale la plus en harmonie avec le christianisme, malgré toutes les difficultés et tous les démentis rencontrés[2]. Dans ce cas comme dans bien d'autres, on essaie

1. Sur le concept de sociabilité, on verra les Actes du colloque de Trois-Rivières de 1990 dans Roger LEVASSEUR, dir., *De la sociabilité : spécificité et mutations*, Montréal, Boréal, 1990 ; et en particulier l'exposé de clôture de Maurice AGULHON reproduit aux pages 327-345.

2. Les sociologues ont des réserves importantes quant à l'adoption du terme « communauté » pour désigner l'Église. Leurs analyses montrent à quel point la différenciation sociale est présente dans la plupart des rassemblements ecclésiaux et, de ce fait, combien le terme « communauté » est impropre pour les décrire. En effet, au sens le plus strict, une communauté suppose le partage d'un éthos culturel commun et une appartenance élective au groupe, alors que dans la plupart des groupes ecclésiaux on est en présence d'une extrême différenciation des rapports sociaux. Prétendre que nos rassemblements ecclésiaux sont des communautés, c'est occulter la différence de condition sociale des personnes qu'ils réunissent, ou négliger de prendre en considération la complexité des cultures qui les traversent, des classes sociales qui les composent, et du niveau d'appartenance des gens qui s'y regroupent. K. Dobbelaere et J. Billet soulignent que le ralliement de l'Église à l'idéologie communautaire ne prend simplement pas au sérieux la société moderne. Pour une analyse de l'« idéologie » communautaire dans l'Église et de ses limites, voir spécialement K. DOBBELAERE et J. BILLET, « Community-formation and the Church. A Sociological Study of an Ideology and the Empirical Reality », dans *Foi et société. Acta Congressus Internationalis Theologici*

de déduire de l'Évangile une forme de sociabilié, utilisant l'Évangile pour justifier un type d'organisation sociale ou encore pour sacraliser un ordre social particulier. Quelles qu'elles soient, toutes les tentatives qui ont voulu justifier une organisation sociale à partir de l'Évangile ont finalement en commun de tirer à elles l'Évangile en mettant en œuvre des concordismes toujours défectueux.

Plus que par toutes ces tentatives qui essaient de faire correspondre un ordre social donné avec l'Écriture[3], j'ai toujours été fasciné par le fait étonnant que l'Évangile, quelque part, déstructure toujours les sociétés qu'il rencontre et déplace sans cesse quelque chose dans les organisations sociales qu'il trouve sur son passage. En termes théologiques, on comprendra ce phénomène en le rapportant au caractère eschatologique de l'Évangile qui conteste le monde présent pour annoncer le monde à venir. Il est plus intéressant de voir comment s'exerce concrètement dans l'histoire cette critique des formes de société que de mesurer la vérité de l'énoncé. En somme, il importe davantage de voir ici comment l'adhésion à l'Évangile produit des effets dans les sociétés qu'il rencontre, et faisant éclater les modèles de sociabilité qui s'y trouvent.

Dans cet article, je m'attacherai à examiner comment, dans le monde antique, l'Église a mis en question l'ordre social en ne s'organisant pas suivant le modèle de la communauté affinitaire, mais de l'assemblée où se rencontraient les différences : différences ethniques et différences de classe sociale. Elle se proposait, dans un monde divisé, comme une fraternité, une communion. Par la suite, nous montrerons comment ce concept de communion, s'il veut devenir opérationnel aujourd'hui, a besoin d'une expression juridique et d'un cadre institutionnel qui lui permette de se déployer. Enfin, nous proposerons une modalité qui pourrait permettre à la communion de trouver une expression au plan du gouvernement ecclésial.

## L'ÉGLISE, UNE AUTRE FAÇON DE VIVRE : LIEU DE LA DIVERSITÉ ET DE LA COMMUNION

Pour observer ce que produit l'Évangile dans un espace humain, il est significatif de se reporter aux descriptions que font les lettres de Paul[4] de ce qui se passe dans une société qui est traversée par le ferment de l'Évangile. Il apparaît que l'un des

*Lovaniensis*, Gembloux, Duculot (« Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium », 47), 1978, spécialement p. 211-224. Voir également J. REMY, J.-P. HIERNAUX et E. SERVAIS, « Le phénomène paroissial aujourd'hui : élément pour une interrogation sociologique », *Lumière et vie*, 25, 123 (1975), spécialement p. 30-35. Pour ma part, j'ai tenté de montrer la logique qui a conduit l'Église du Québec à préférer le modèle communautaire à toutes les autres formes de sociabilité, en indiquant également les impasses auxquelles cela conduit. Voir Gilles ROUTHIER, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public », dans G. ROUTHIER, dir., *La paroisse*, Ottawa, Novalis (« Théologies pratiques », 6), 1995.

3. J'ai déjà montré comment le discours de l'Église du Québec portant sur l'ordre social était dépendant de présupposés théologiques, *i.e.* d'une certaine manière de comprendre l'Évangile. Voir G. ROUTHIER, « L'ordre du monde : capitalisme et communisme dans la doctrine de l'École sociale populaire (1930-1936) », *Recherche sociographique*, XXII (1981), p. 7-47.

4. Nous n'entrons pas ici dans la discussion sur le véritable auteur des lettres que nous citerons. Nous considérons comme lettres de Paul les écrits du Nouveau Testament qui sont communément désignés ainsi.

fruits de l'évangélisation est l'institution de nouveaux rapports entre les personnes. L'accueil de l'Évangile engage une transformation du lien social. Cette recomposition de la société sur une nouvelle base constitue l'une des choses les plus surprenantes dans le monde méditerranéen et oriental au temps de l'Église primitive. L'Écriture revient si fréquemment sur ce fait et souligne si fortement cette réalité qu'on ne peut l'ignorer. Selon ces témoignages, on retrouvait ensemble, dans la même « assemblée » (ἐκκλησία), ceux qui d'ordinaire étaient socialement divisés et sans possibilité de réconciliation : des Juifs avec des Païens, des circoncis avec des incirconcis, des hommes avec des femmes, des hommes libres avec des esclaves, (voir Col 3, 11 ; Ga 3, 28 ; 1 Co 12, 13) etc. Voilà ce qui étonnait. Cela choquait et scandalisait, mais c'était là précisément ce qui constituait la Bonne Nouvelle du royaume : le mystère de la réconciliation advenant dans notre histoire. Car cela n'allait pas sans troubler l'ordre établi dans les sociétés juives et romaines. En effet, ceux qui étaient jadis « privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances » devenaient « concitoyens des saints, membres de la famille de Dieu » (Ep 2, 12. 19). Ainsi, il n'y avait plus « d'étrangers ni d'émigrés » (Ep 2, 19). Un droit nouveau apparaissait, contestant le « développement séparé » qui prévalait alors. Voilà une première chose qui vole en éclat : la correspondance parfaite entre la terre, l'ethnie, la société et la religion.

La société romaine allait avoir elle aussi son contentieux avec la « secte chrétienne », car la constitution de l'Église touchait une chose capitale dans l'Empire : le système des classes. Non seulement les chrétiens ne reconnaissent pas la divinité de l'Empereur, ce qui est déjà assez déstabilisateur pour le consensus social, mais leur nouvelle fraternité met en cause la société elle-même en faisant asseoir à la même table des esclaves et des hommes libres[5]. On transgresse alors un autre interdit, un deuxième tabou vole en éclats : les relations inégalitaires entre les personnes. La société est minée de l'intérieur quand les esclaves et les hommes libres partagent le même pain et s'associent à une assemblée où on ne fait pas acception des personnes.

La confession de foi était donc créatrice de fraternité en réconciliant en un même corps ce qui était divisé. Toutefois, cela n'allait pas de soi. Paul ausi bien que Jacques doivent s'élever contre la discrimination entre riches et pauvres qui s'introduit dans l'assemblée chrétienne. En un même lieu, ce genre de divisions doit être aboli[6]. De même, Paul doit mettre tout son poids pour que Philémon reçoive Onésime « non plus comme un esclave, mais comme bien mieux qu'un esclave : un frère[7] ». Les résistances font sentir également là où l'Évangile désarticule les appartenances ethniques, religieuses ou culturelles. Paul doit rappeller Pierre à l'ordre : en un même lieu, on ne peut se regrouper selon l'ethnie, d'une part les judéo-chrétiens et d'autre part une assemblée de pagano-chrétiens[8]. Cela contredit ce qui est annoncé dans le

5. Pour désigner l'Église, nous préférons parler d'« assemblée » ou de « fraternité ». Les chrétiens avaient l'habitude de se désigner comme frères. Voir à ce sujet Ac 1, 15 ; 11, 1 ; 12, 17 ; 14, 2 ; 21, 17-18 ; etc. Sur la désignation de l'Église comme fraternité, on verra Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité. 1. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Cerf, 1991.

6. Voir Jc 2, 1-4 ; 1 Co 11, 17-21.

7. Phil 16.

8. Ga 2, 11-14. Voir aussi le ch. 11 et 15 du livre des Actes des Apôtres.

repas de communion qui édifie le corps ecclésial. C'est une offense à la croix du Christ qui a tué la haine (Ep 2, 16).

À ces observations sommaires, il faut ajouter que, pour Paul, la création de l'homme nouveau se caractérise par deux effets associés et complémentaires : l'accès auprès de Dieu (la filiation) et l'établissement de la fraternité. Dans les deux cas, on a affaire à la définition d'un nouveau statut juridique (celui de fils et de frère), qui fait membre d'une nouvelle famille[9]. Deux aliénations sont alors simultanément surmontées au moyen de la croix. Ceux qui étaient « privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu » (Ep 2, 12), deviennent bénéficiaires d'un nouveau statut juridique, et se voient reconnaître en quelque sorte une nouvelle identité légale, celle d'héritiers ou d'enfants adoptifs. Simultanément, cela conduit au partage d'une même citoyenneté et à l'entrée dans une nouvelle famille : « vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu » (Ep 2, 19). Voilà les deux faces de la même pièce. La réconciliation avec Dieu est constitutive d'un droit nouveau qui modifie le statut de chacun dans la société des hommes. Tel est l'effet social de cette communion avec Dieu. Voilà en quoi l'adoption qui fait de nous des fils devient créatrice d'un droit fraternel[10]. Le salut correspond donc à un changement de statut social. C'est le passage de la situation d'esclave à celle de fils, et par conséquent d'héritier par adoption[11]. Le salut est constitutif d'un droit nouveau pour son bénéficiaire. Le thème d'une nouvelle fraternité entre les hommes, consécutive à la paternité de Dieu, traverse tout le Nouveau Testament, reprenant alors le meilleur de la tradition prophétique vétérotestamentaire. L'accès à Dieu donné dans le corps de Jésus ouvre à une autre réconciliation : la paix entre nous (Ep 2, 14-15).

Le fait que l'Évangile du Règne fasse toujours violence à l'ordre social établi se vérifierait aussi aisément si l'on faisait une relecture des écrits évangéliques. Je me contenterai ici d'une brève évocation des trangressions de Jésus : la communauté de table avec les pécheurs, le toucher des lépreux, l'accueil de femmes parmi les disciples, etc. Le groupe des « apôtres » était lui-même loin d'être socialement homogène. On y retrouvait aussi bien des Zélotes que des publicains... L'irruption de l'Évangile du Règne signifie donc toujours, dans un monde particulier, le surgissement de nouveaux rapports sociaux. L'accueil de cet Évangile fonde un nouveau droit entre les personnes, ce qu'on a pu appeler le « droit de la grâce[12] ». Il est en effet très significatif de relever, dans les passages cités plus haut, les concepts juridiques que l'on retrouve généralement dans le domaine du « droit constitutif », c'est-à-dire cette section du droit qui définit le statut des personnes et qui en établit

9. Voir Ep 2, 15-19.

10. Voir Rm 8, 29 : « [...] il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ». On lira également ce passage de l'épître aux Hébreux : « Il convenait, en effet, à celui pour qui et par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à l'accomplissement par ses souffrances l'initiateur de leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine ; aussi ne rougit-il pas de les appeler frères » (He 2, 10-12).

11. *Cf.* Rm 8, 15-16. Sur le passage du statut d'esclave à celui de fils adoptif, on verra également : Gal. 4, 6 ; Ep 1, 5.

12. Voir Hans Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Witten, Luther Verlag, 1961.

l'identité juridique ou le statut social. La liste est longue : « héritier », « citoyen », « fils », « étranger », « adoption », « droit de cité », « émigré », « famille », « alliance ». Le salut, qui est essentiellement réconciliation et communion d'après le témoignage des Écritures, entraînait un changement dans le statut social, créait une identité nouvelle, instaurait un droit. Le salut instaure donc des relations spécifiques entre les personnes, des relations fraternelles plus encore que communautaires. Le salut crée un « être ensemble » caractéristique.

Ces catégories de réconciliation et de communion qui étaient, encore pour Irénée[13] et Augustin, les plus aptes à nous parler du salut, sont largement réassumées dans le discours ecclésiologique contemporain. Vatican II y a contribué pour une large part[14], mais il ne faudrait pas s'y limiter. Le mouvement œcuménique, trop ignoré dans notre « province catholique », a été un puissant moteur dans cette redécouverte[15]. Ce salut qui est réconciliation et communion, l'Église veut en être le sacrement[16], comme l'affirme Vatican II, en devenir le signe et le moyen[17]. Prenant

13. Irénée utilise le terme κοινωνία à 80 reprises dans son *Adversus Haereses* pour décrire le salut. *Cf.* P. LEBEAU, « Κοινωνία. La signification du salut selon saint Irénée », dans J. FONTAINE et C. KANNENGIESSER, dir., *Ἐπέκτασις : mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 121-127.

14. Bien qu'on retrouve le terme à plusieurs reprises dans les textes conciliaires eux-mêmes, c'est surtout au cours de la réception de Vatican II que le concept a pris de l'importance. On le trouve largement utilisé à partir des années 1980, spécialement au moment de la célébration du synode extraordinaire marquant les 25 ans de Vatican II, qui déclarait : « L'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile » (G. DANNEELS, « Rapport final », dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1986, p. 559). On verra surtout A. DENAUX, « L'Église comme communion. Réflexions à propos du rapport final du synode extraordinaire de 1985 », *NRT*, 110 (1988), p. 16-37 et 161-180 ; W. KASPER, « L'Église comme communion, un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio*, XII (1987), p. 15-31 ; J.-M. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 143), 1987.

15. La communion a toujours été au centre de la théologie orientale et une réalité structurante pour l'Église orthodoxe. Le thème sera largement repris, notamment dans les dialogues luthéro-catholiques. La Commission mixte anglicane-catholique (ARCIC II) en fera même le titre d'une déclaration en 1990 : « L'Église comme communion », dans *Documentation Catholique*, 2026 (1991), p. 381-394.

16. Sur l'Église comme « sacrement du salut » à Vatican II, on consultera, outre *LG* 1, les nos 3 ; 9 ; 48 de la même constitution ; *SC* 5 ; 26 ; *GS* 42 § 3 ; 45 § 1 ; *AG* 1 ; 5 ; *UR* 2. On pourra encore voir *GS* 43 § 6 et 92 ; *AG* 15 ; 20 où l'Église n'est présentée que comme le signe de ce salut.

17. On maniera avec prudence cette catégorie conciliaire. On notera que ce concept est seulement utilisé lorsqu'il s'agit de parler de la relation de l'Église au milieu dans lequel elle s'inscrit. Il ne faut pas trop hâtivement construire une correspondance entre les sacrements de l'Église et l'Église comme « sacrement du salut » pour le monde. Autrement, on s'expose à de sérieux malentendus sur le front œcuménique. Sur la discussion entourant cette expression dans le champ de l'œcuménisme, on verra Wolfgang BEINERT, « Die Sakramentalität der Kirche im Theologischen Gespräch », dans J. PFAMMATER et F. FUGER, éd., *Theologische Bericht 9*, Zurich, 1980, p. 13-66 ; André BIRMELÉ, « La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », *Irénikon*, 59 (1986), p. 482-507 ; COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, « Face à l'unité : modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique » (1985), spécialement no 85, dans H. LEGRAND et H. MEYER, éd., *Face à l'unité*, Paris, Cerf, p. 348-349 ; Günther GASSMANN, « Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion », dans J.A. MÖHLER INSTITUT, éd., *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn, 1983, spécialement p. 171-201 ; Pierre GISEL, « Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique ? », *Recherches de sciences religieuses*, 75, 3 (1987), p. 357-369 ; O.H. PESCH, « Das Katolische Sakramentverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie », dans E. JÜNGEL, éd., *et al.*, *Verifikationen*, 1982, p. 317-340.

garde de s'identifier au Règne de Dieu[18], elle prétend pourtant pouvoir en être une pré-figuration dans l'histoire. Elle se propose en effet d'être un laboratoire de l'humanité nouvelle, une métaphore du monde réconcilié[19].

L'Église est donc tout autant parabole du règne que parole à son sujet. C'est aussi bien en manifestant la communion qu'en en parlant que l'Église annonce le Règne. La communion ecclésiale, qui unit « la riche variété des vocations et des conditions de vie, des charismes, des ministères, des tâches et des responsabilités [...] dans l'accomplissement solidaire de la commune mission de salut de l'Église [...] est déjà en elle-même le premier grand signe de la présence du Christ Sauveur dans le monde[20] ». Bref, le meilleur service que l'Église puisse rendre à l'humanité, c'est de vivre intensément dans la communion. C'est d'ailleurs la perspective que l'on retrouve dans *Gaudium et Spes*[21] et dans les discussions du Conseil œcuménique des Églises[22].

À cet égard, une réflexion approfondie sur la communion qu'est l'Église et les formes qui l'expriment est capitale pour notre monde[23]. Il ne s'agit pas seulement ici d'un débat académique, mais d'une question cruciale dans un monde traversé par un désir d'unité, tout en étant soumis à des tensions qui désintègrent des nations et des groupes sociaux. La question de la contribution chrétienne à la recherche de l'unité de la communauté humaine, dans le pluralisme et la participation de tous, est une tâche pour la théologie et une mission pour l'Église[24]. C'est soulever un faux débat que d'opposer le renouvellement des formes institutionnelles à l'annonce de l'Évangile

18. D'après *Lumen gentium* 7, l'Église « reçoit la mission d'annoncer et d'instaurer le Royaume [...] ». Elle en est donc la servante. Elle n'en constitue pas moins sur terre, poursuit le texte, « le germe et le commencement », dans l'espérance de son accomplissement.

19. Giuseppe Ruggieri a développé ce thème dans « Kirche und Welt », dans J. POTTMEYER et Max SECKLER, *Handbuch der fundamental Theologie*, t. 3 : *Traktat der Kirche*, Freiburg, Herder, 1985.

20. JEAN-PAUL II, *Les fidèles laïcs*, nº 64, Paris, Cerf, 1989, p. 150.

21. Lorsque les évêques se demandèrent, à Vatican II, quelle est l'aide que l'Église peut apporter à la société humaine, la réponse fut la suivante : contribuer à l'unité, car « promouvoir l'unité s'harmonise avec la mission profonde de l'Église puiqu'elle est "dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu, et de l'unité du genre humain". Sa propre réalité manifeste ainsi au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité sur lesquelles, dans l'Esprit-Saint, son unité est indissolublement fondée » (*GS* 42).

22. On retrouve dans le rapport de la 4e assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises (Upsala 1968) la phrase suivante : « l'Église a l'audace de parler d'elle-même comme le signe de l'unité à venir de l'humanité ». Cette perspective a été reprise et poursuivie par la réflexion du groupe « Foi et Constitution ». Les rencontres d'Accra (1974) de Bangalore (1978) aborderont ce thème. Cela devient plus explicite à partir de 1982. Le thème général de la conférence de la Commission Foi et Constitution à Lima est nommément « Unité de l'Église et renouveau de la communauté humaine ». Ce thème devait également se retrouver au cœur des débats de l'Assemblée de Vancouver du COE. L'étude de J. Deschner présente bien l'histoire des discussions sur le sujet dans le débat œcuménique. *Cf.* J. DESCHNER, « L'unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine », *Istina*, 45 (1982), p. 76-87. Le texte final sur la question a été approuvé en août 1990. On le trouve édité en français sous le titre *Église et monde. L'Unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine*, Paris, Cerf, 1993.

23. On verra sur le sujet les réflexions de H.J. POTTMEYER, « Die Frage nach der wahren Kirche », dans W. KERN, J.A. POTTMEYER et M. SEKLER, éd., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, volume 3, Freiburg/Basel/Wien, 1986, p. 237 et suiv.

24. C'est dans ce cadre que W. Kasper présente sa réflexion sur la communion ecclésiale. *Cf.* W. KASPER, « L'Église comme communion », p. 15-17.

sous prétexte que, dans un cas, on se préoccupe de questions d'organisation alors que, dans l'autre, on s'occuperait de l'essentiel : la mission. Le Synode extraordinaire de 1985 qui sous-estime les questions d'organisation s'écarte ici des perspectives conciliaires qui relient l'être ecclésial et ses formes d'expression[25]. Les questions d'organisation ne se ramènent donc pas à une simple dispute autour des pouvoirs, même si elles peuvent parfois être abordées de cette façon. La perspective conciliaire est plus ample. Elle suggère que la réalité ecclésiale, espace de réconciliation ouverte par la croix du Christ, fait signe au monde et l'engage à se renouveler. Si dans l'Église les chrétiens vivent d'une manière différente, selon l'ordre nouveau du Règne et selon les rapports spécifiques de l'institutionnalité chrétienne, alors un ferment travaille l'humanité et le salut est à l'œuvre en notre monde. Quelque chose est déplacé dans les rapports sociaux. Ainsi, « cette unité catholique du peuple de Dieu [...] préfigure et promeut la paix universelle[26] ». Voilà la contribution et l'aide que peut procurer l'Église à la famille humaine.

Toutefois, cette prétention immense de l'Église d'être « sacrement du salut » constitue pour elle avant tout une mission. Elle ne fait pas que décrire un état de fait. Elle commande surtout un devoir-être. Elle indique un programme à cette Église qui « est sainte et [qui], en même temps, doit toujours être purifiée », elle qui « recherche sans cesse la pénitence et le renouvellement »[27]. C'était là d'ailleurs le programme de Vatican II : ramener l'Église à son être par un effort de renouvellement et de conversion. On pourrait lire dans cette perspective l'ensemble des discours de Jean XXIII entre le 25 janvier 1959 et le 11 octobre 1962[28].

## PENSER POUR AUJOURD'HUI UNE FIGURE INSTITUTIONNELLE OÙ PEUVENT SE RENCONTRER LA DIVERSITÉ ET LES DIFFÉRENCES

Reprenons maintenant les choses à partir d'un terrain particulier. Qu'est-ce que cela peut bien signifier pour l'Église du Québec dans la société où elle s'inscrit et pour les théologiens situés à la fois dans cette Église et dans cette société ? En d'autres mots, quelle peut être la contribution de l'Église au lien social ? Quel peut-être son apport à la société qui se construit ici ? Cela a pris différentes formes au cours des siècles. Ce n'est pas le lieu ici d'en reprendre l'histoire. Il nous faut plutôt prospecter ce que cela pourrait devenir.

25. *GS* 44 § 3 signale que la « structure sociale visible » de l'Église est le « signe de son unité dans le Christ [...] ». Il n'y a donc pas d'une part la *societas* et d'autre part la *communitas*. Ces deux réalités renvoient l'une à l'autre. Pour le synode de 1985, on verra le rapport final, section C, « L'Église comme communion », 1. « Signification de la communion ».

26. *LG* 13.

27. *LG* 8.

28. Pour une analyse de la conception que se faisait Jean XXIII du Concile, on consultera les *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I : Antepraeparatoria, vol. I (Actes de Jean XXIII sur le Concile couvrant la période qui va du 25 janvier 1959 au 5 juin 1960) ; Series II : Praeparatoria, vol. I (220 documents couvrant la période allant du 5 juin 1960 au 11 octobre 1962).

Nous avons dans notre besace de riches énoncés ecclésiologiques. Nous en avons évoqué deux: « Église sacrement du salut » et « Église communion ». Mais nous savons aussi qu'il ne suffit pas de les répéter et de les commenter. Ce n'est pas simplement en les ressassant que la théologie trouve sa pertinence dans la société et que l'Église contribue à renouveler la société, c'est-à-dire à déplacer quelque chose dans le vivre-ensemble des hommes et des femmes – et je pense qu'il nous faut ajouter des jeunes et des enfants – de notre époque[29]. Car c'est bien cela qu'a produit l'annonce et l'adhésion à l'Évangile du Règne dans les sociétés du pourtour méditerranéen au début de notre ère. Si l'Évangile a encore de la sève et constitue véritablement un ferment pour l'humanité, il ne saurait faire autrement que de déplacer des choses encore aujourd'hui, dans les rapports qui s'établissent entre personnes dans une société, dans les rapports entre hommes et femmes, dans les rapports d'autorité, etc. C'est cela qu'il faut regarder de plus près, comme théologien.

Nos discours sur l'« Église communion » ou sur l'« Église sacrement du salut » resteraient de l'ordre du vœu pieux et des intentions généreuses si l'on ne mettait pas en œuvre toutes les ressources de l'intelligence et de l'imagination pour proposer des figures institutionnelles capables d'être porteuses de ce « droit de la grâce », de ce « droit de la communion », de ce « droit de la fraternité ». Ce faisant, le théologien a toute sa pertinence dans l'Église et dans la société. Il a alors le souci de la portée sociale de son discours.

Mais comment assurer le relais entre nos ecclésiologies programmatiques et les pratiques effectives inscrites dans le champ social. Il m'apparaît qu'il y a une médiation incontournable entre le discours et les pratiques effectives : ce sont les sciences juridiques qui s'appliquent à construire des figures institutionnelles capables d'actualiser, pour une époque et dans une culture, le droit fondamental de l'Église. En effet, et cela ne récuse pas le caractère performatif que peuvent avoir certains modes du discours, il est naïf de croire que nos beaux discours changent immédiatement la réalité. Les choses ne fonctionnent pas habituellement selon le mode du « *dixit et facta sunt* ». Pour que nos ecclésiologies – qui sont autant de compréhensions de la réalité ecclésiale du point de vue de notre tradition particulière – soient fructueuses, elles doivent s'imposer comme tâche le renouvellement et la conversion des formes institutionnelles dans lesquelles se coulent les fonctionnements ecclésiaux. Elles doivent être soucieuses du droit, dans son sens fort, c'est-à-dire des relations typiques qui s'établissent entre les personnes. Autrement, nos discours pourraient être fort savants dans les facultés de théologie, mais ils manqueraient complètement d'effectivité. Ils n'auraient guère plus de valeur que ces thèmes d'homélies qui n'embrayent pas sur la réalité.

Vatican II, même s'il n'en a pas tiré toutes les conséquences – et on lui en fait le reproche[30] –, a été conscient de la nécessité d'accompagner ses déclarations

29. Je me suis souvent fait la remarque que le couple « homme et femme » est aussi exclusif et discriminatoire que le concept générique « homme ». S'il est vrai aujourd'hui que le conflit intergénérationnel risque de faire plus de dégâts que le « combat des sexes », il faut élargir encore l'énumération.

30. À titre d'exemple, on verra H. Denis, *Église qu'as-tu fait de ton concile*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 195. L'auteur y note « l'absence de traduction dans les institutions ecclésiales de ce qu'il y a de meilleur

généreuses sur la communion de propositions portant sur les figures institutionnelles. Je relève deux lieux où cette conscience affleure. Je la trouve d'abord dans la *Nota explicativa praevia*, lorsque que l'on traite de la communion. Parlant de la communion, on note qu'« il ne s'agit pas ici d'un vague sentiment, mais d'une réalité organique qui veut s'incarner dans une structure juridique [...][31] ». Cela est encore plus manifeste dans *Presbyterorum ordini,* au nº 7. Après avoir parlé des relations entre l'évêque et les prêtres et avoir fait appel aux notions de « dialogue », d'« écoute », de « collaboration », de la « communion », le texte poursuit : « pour que cela devienne effectif, on établira [...] une commission ou un sénat de prêtres [...][32] ». La même démarche s'impose encore aujourd'hui : trouver des concepts intermédiaires, tracer des figures institutionnelles, accompagner par la réflexion des fonctionnements qui permettent à l'Église de faire des apprentissages en ce qui regarde l'écoute, le dialogue, l'échange, le débat, la collaboration, le partenariat, etc., afin que tout ce qui est dit au sujet de la communion devienne effectif. Ces apprentissages qui ouvrent de nouveaux sentiers permettront à l'Église d'aller à la rencontre de nos contemporains et d'être dans le monde d'aujourd'hui comme un sacrement du salut, c'est-à-dire le signe de la réconciliation entre les personnes.

## LE SYNODE : ASSEMBLÉE ORGANIQUE DES DIFFÉRENCES

Plusieurs chantiers s'offrent à nous si l'on veut s'atteler à cette tâche immense qui consiste à imaginer des formes institutionnelles qui permettraient l'émergence, dans l'Église, de nouveaux rapports entre les personnes de manière à ce que l'Église devienne le laboratoire d'une humanité nouvelle et le « sacrement du salut » dans la société dans laquelle elle s'inscrit. J'en ai poursuivi spécialement deux, au cours des sept dernières années: une réflexion théorique, accompagnée d'un engagement sur le terrain, dans le domaine des ministères et dans celui de l'exercice du gouvernement ecclésial. L'obligation de choisir m'oblige à laisser de côté, dans le présent exposé, le domaine des ministères qui est pourtant d'une grande importance dans la vie actuelle de notre Église. On y affronte des questions cruciales pour la communion ecclésiale et la fraternité chrétienne: les rapports entre fidèles laïcs et ministres ordonnés ; les rapports entre clercs et laïcs (ce qui est autre chose) ; les rapports entre hommes et femmes (lesquels ne se réduisent pas à la question de l'ordination des femmes) ; etc.

---

dans la théologie de Vatican II est un ver qui est décelable tout au long des deuxième et troisième sessions ». J. Rigal note également les insuffisances institutionnelles de Vatican II. Toutefois, il pose le problème dans des perspectives insuffisantes, ne dépassant pas la problématique du caractère consécutif du droit, de telle sorte que l'on proposerait d'abord un « idéal », « une essence de l'Église », une « belle ecclésiologie » qu'il faudrait ensuite « traduire en une organisation structurelle adéquate ». S'il identifie une insuffisance de Vatican II, il n'offre pas une voie d'avenir pour la dépasser. Voir J. RIGAL, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1990, spécialement p. 92. Sur le sujet, voir également Hervé LEGRAND, « Le développement d'Églises-Sujets une requête de Vatican II », dans *Les Églises après Vatican II dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 158.

31. *NEP*, nº 2.

32. *PO* 7.

Le domaine du gouvernement ecclésial est un peu voisin et on y retrouve des problèmes connexes. Ce domaine aussi, puisqu'il touche à la question de l'exercice de l'autorité et à celle du pouvoir, a fort à faire avec le problème du « droit communionnel » et du « droit fraternel ». Quel concept opérationnel peut bien exprimer théoriquement ce droit fondamental de l'Église ? Quelles figures institutionnelles peuvent réussir à l'actualiser dans nos sociétés nord-américaines habituées au débat et à l'échange et dont la culture est informée par la démocratie de tradition parlementaire ? Il y a là un véritable défi lancé à l'intelligence et le théologien ne peut pas se dérober devant de telles questions. Ses efforts sur ce terrain constitueront peut-être sa contribution la plus attendue de l'Église et de la société.

Il m'est apparu, après en avoir testé d'autres, que le concept de synodalité pouvait le mieux offrir la véritable assiette au droit de la communion dans l'Église. J'essaierai ici de voir comment ce concept de « synodalité » peut devenir un concept théologique permettant d'articuler la participation diversifiée et organique de tous au *munus regendi* de l'Église locale[33].

Bernard Frank donne la description suivante du processus synodal. L'unanimité recherchée n'est obtenue

> qu'au terme d'un long effort où chacun, chaque frère, doit mettre du sien : par l'écoute réciproque, l'échange et la communication, le partage et la solidarité, le désir d'aboutir à un consensus, à une conviction commune. Il y faut la volonté de collaborer et de coopérer, d'accepter et d'accueillir, de donner et de recevoir. Cela suppose des relations imprégnées de respect et de charité, d'humilité et de pauvreté. Tel est l'esprit « synodal »[34].

Tout cela est juste et indispensable. En effet, la synodalité procède d'un esprit et elle suppose des attitudes et des dispositions. Mais cela demeure encore trop vague et insuffisant, car le seul fait de s'en remettre à de bons sentiments ou aux dispositions éthiques des individus ne garantit pas le droit de chacun. Il nous faut donc aller encore plus loin dans l'exploration spécifique de la synodalité.

En effet, la synodalité ne fait pas simplement appel à de bons sentiments, même si elle est fondamentalement enracinée dans la charité. Elle met en jeu des moyens spécifiques : l'échange, le dialogue, la délibération, la communication et, par-dessus tout, la venue-ensemble en assemblée. Elle suppose donc une organisation ecclésiale spécifique, une forme institutionnelle particulière et la mise en place de supports d'échange et de communication adéquats. Un des premiers traits de la synodalité est de réunir (étymologiquement, le terme *syn-odos*, suggère une venue-ensemble, en assemblée) des personnes différentes par l'âge, la culture, les fonctions et les conditions. L'introduction de la loi électorale de l'assemblée synodale de Québec comprend ces deux paragraphes significatifs :

---

33. Je reprendrai ici quelques éléments d'une réflexion plus globale sur la synodalité. On verra G. ROUTHIER, « La synodalité de l'Église locale », *Studia Canonica*, 26 (1992), p. 111-161. On pourra encore consulter mon ouvrage *Le défi de la communion*, Montréal et Paris, Médiaspaul, 1994.

34. B. FRANCK, « Les expériences synodales après Vatican II », *Communio*, 3 (1978), p. 77.

> Qu'en raison de sa composition, cette Assemblée synodale soit donc pour notre société un signe visible d'unité dans la différence, de communion dans la diversité, de réconciliation de tous ceux et celles qui, avec leur particularité et leur spécificité, sont appelés à ne former qu'un seul corps.
>
> Cette unité de tout le peuple de Dieu rassemblé dans la communion de l'Esprit Saint intègre la pluralité des conditions et des fonctions qui constituent la richesse de notre diocèse. C'est pourquoi l'Assemblée synodale devra rendre compte de la diversité des milieux, des situations de vie et des fonctions exercées dans l'Église de Québec [...][35].

Nous sommes donc en présence d'une assemblée qui met ensemble des gens de conditions variées et exerçant des fonctions variées. Toutefois, nous ne touchons pas encore au trait spécifique de la synodalité qui est d'organiser un rapport spécifique entre les personnes dans l'exercice de l'autorité pastorale. La synodalité définit un droit, construit des relations typiques entre les personnes et tente ainsi de résoudre de manière originale le traditionnel rapport à deux termes : ceux qui exercent l'autorité et les personnes assujetties au gouvernement des autres.

Non seulement la synodalité propose un modèle d'échange et de concertation, mais surtout elle permet à chacun de participer, selon son rang, à une œuvre commune. Ce concept assure donc une participation ordonnée et organique, tout en prenant en compte la diversité des fonctions. La synodalité a le mérite de faire droit à la participation de tous dans la diversité et l'originalité des dons et des services. De manière plus spécifique encore, la synodalité exprime le statut de chacun, statut issu des sacrements : baptême-confirmation et ordre. À travers la synodalité de l'Église locale s'exprime visiblement l'union organique et l'interdépendance entre l'évêque et son Église. Nous touchons ici au trait spécifique de la synodalité. Sa nature propre est en effet de conjoindre l'activité de l'évêque et celle de tous les fidèles, d'établir de véritables liens d'interdépendance entre les deux. Le canon 466 exprime subtilement en langage juridique ce lien d'interdépendance lorsqu'il dit : « dans le synode diocésain l'Évêque diocésain est l'unique législateur, les autres membres du synode ne possédant que voix consultative ; lui-même signe seul les déclarations et les décrets du synode qui ne peuvent être publiés que par son autorité ». En clair, il faut voir que si l'évêque est le seul législateur, il ne signe que les actes que le synode a élaboré et jamais les déclarations ou les décrets qu'il aurait solitairement mis en forme. Il dépend de son synode, comme le synode dépend de lui.

Cela veut dire concrètement que l'évêque n'agit pas de manière autonome ou autarcique dans l'exercice du gouvernement de son Église. Il n'est jamais situé « au-dessus » ou « au dehors » de son Église, mais « dans » son Église et « vis-à-vis » d'elle. Unique législateur dans son Église, il témoigne de la foi de l'Église entière, de la foi venue des apôtres. Il instaure alors dans son Église l'altérité qui lui est nécessaire si elle ne veut pas s'enclore sur elle-même. Pasteur du diocèse et, à ce titre, seul à posséder en plénitude le sacrement de l'ordre, il n'épuise cependant pas à lui seul la structure ministérielle de l'Église. Il ne concentre pas non plus en lui tous les charismes distribués dans le corps ecclésial. Si le gouvernement de son

35. Loi électorale de l'Assemblée synodale. Lettre de promulgation, 24 février 1994.

Église lui est confié personnellement, son exercice s'effectue à l'intérieur du régime synodal de l'Église locale, c'est-à-dire qu'il ne peut pas s'exercer solitairement, en dehors de tout dialogue avec l'assemblée des fidèles. Il y a donc un rapport de réciprocité et d'interdépendance entre l'évêque et les autres membres de son Église, rapport qui est structurant pour l'Église locale qui est une assemblée de frères constituée par la Parole d'un autre.

Ce rapport spécifique, non réductible à quelques modèles juridiques séculiers, exprime l'intériorité réciproque qui existe entre un évêque et l'Église à laquelle il préside. Nous voulons dire par là que l'évêque est inséré dans son Église et que cette Église est présente dans la parole de son évêque, c'est-à-dire que l'évêque doit inclure et porter dans son acte de gouvernement la parole de l'Église à laquelle il préside. Ce faisant, il réalise la règle que se donnait Cyprien, « de ne rien décider sans votre conseil (du presbyterium) et sans le suffrage du peuple, d'après mon opinion personnelle[36] ». Cette manière de faire construit l'interdépendance réciproque entre un évêque et son Église.

De cette manière, lorsque l'évêque prend position, il est, pour les autres Églises de la *catholica*, témoin de la foi de son Église et, dans son Église, témoin de la foi de toutes les Églises, de l'Église de tous les temps, depuis les apôtres. Comme au moment de la célébration de l'eucharistie, il agit *in persona Christi* et *in persona Ecclesiae*, les deux demeurant conjoints et inséparables[37]. On a ici, en effet, un parallèle avec la célébration eucharistique. C'est en effet dans la supplication commune de l'Esprit et dans l'*Amen* de la communauté qu'est célébrée l'eucharistie présidée par l'évêque entouré de son presbyterium. C'est ainsi que, dans l'exercice du gouvernement comme au moment de la prière liturgique, celui qui préside peut dire « nous », ce « nous » englobant toute la communauté[38].

En affirmant les liens d'inclusion mutuelle entre un évêque et son Église, la synodalité affirme aussi la commune responsablité qui s'exprime dans la différence des fonctions. Le Christ est à la fois reconnu dans son corps, c'est-à-dire dans l'ἐκκλησία toute entière (la structure fraternelle) et comme Seigneur et « vis-à-vis » de l'assemblée, dans le ministère (la structure seigneuriale). Ainsi sont articulés assemblée fraternelle et ministère, dans leur différence spécifique, leur inclusion mutuelle et leurs rapports réciproques. On a l'affirmation de la participation à une œuvre commune selon un mode propre et des fonctions particulières. La participation,

36. CYPRIEN, *Correspondance*, lettre XIV, iv. Cette règle met en équilibre le gouvernement personnel de l'évêque et le régime synodal dans lequel il s'insère.

37. Sur le sujet, on verra B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne (« Théologie historique », 51), 1978.

38. On se reportera spécialement sur le sujet à l'introduction que fait Y. Congar au Commentaire de la Constitution sur la liturgie. On verra aussi son étude sur l'ecclésiologie du haut Moyen Âge. Il y montre amplement que la tradition affirme simultanément que le Christ est le véritable célébrant des sacrements et que la célébration se réalise dans l'épiclèse de l'ἐκκλησία, la consécration des dons étant attribuée à l'Esprit. Voir Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968. Pour le Christ véritable célébrant, voir spécialement p. 109, 261 ; chez les orientaux, p. 330 ; et pour la consécration des dons par l'Esprit, p. 113-114.

envisagée dans le cadre synodal, maintient la différence sans jamais exclure l'un des partenaires[39].

On ne peut donc pas, dans l'Église, opposer structure synodale et structure hiérarchique comme si l'une exprimait le gouvernement par le peuple, sans la hiérarchie, et l'autre le gouvernement par l'évêque seul, sans l'assemblée[40]. De même que la liturgie ne connaît pas, dans une Église locale, une structure hiérarchique et une structure populaire, de même la synodalité n'introduit pas une structure populaire qui fonctionnerait à la manière d'un contrepoids à une première structure qui serait hiérarchique. Cela est à proprement parler un non-sens[41]. Dans l'exercice synodal du gouvernement d'une Église locale, les deux éléments constitutifs de l'Église, le ministère (principe hiérarchique[42]) et la participation de tous (principe fraternel), sont indissociables. Il ne faut donc pas construire une opposition entre les deux, ni les laisser fonctionner en parallèle, mais on doit les lier ensemble. S'il est juste d'identifier cette double polarité, si l'on doit même affirmer la nécessité de ces deux éléments, il ne faut pas les articuler comme deux structures concurrentes. La vie synodale, comme l'eucharistie, inclut et affirme, à travers le ministère, le pôle christologique ou institutionnel (la référence à l'*archè*) en conjonction avec le pôle pneumatologique ou événementiel (l'actualisation) par la participation de tous. C'est dans la vie synodale que la logique anamnétique et épiclétique est à l'œuvre, que la structure duelle constitutive de l'Église s'affirme. C'est alors que se retrouvent, sans dissocia-

39. La synodalité dans l'Église locale est tout autre chose qu'un collectif de gouvernement ou un mode autogestionaire de direction. La diversité des fonctions doit être affirmée et manifestée. Il ne s'agit pas d'actes collégiaux d'un groupe d'égaux. L'introduction de la lettre de la S. Congrégation du clergé sur les conseils pastoraux pose bien ces éléments : la participation différenciée de tous fondée sur les sacrements de l'initiation et de l'ordre.

40. Y. Congar note le danger, auquel l'Église n'a pas échappé au cours de l'histoire, de dissocier Église et ministère en valorisant l'un au dépend de l'autre, danger qu'il retrouve dans les théories ecclésiologiques ébauchées à partir du XIV^e^ siècle. Quelle que soit la tendance (valorisation du principe hiérarchique ou du principe communautaire) on arrive « à une sorte de disjonction entre le principe hiérarchique et le principe communautaire, telle qu'on aboutira soit à une ecclésiologie de la *potestas* papale sans la communauté, soit à une ecclésiologie de l'*ecclesia* sans souveraineté papale. » Y. Congar, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et aprobari debet », *Revue de droit français et étranger*, 36 (1958), p. 246.

41. On a parfois tendance à opposer structure hiérarchique et structure synodale dans l'Église locale. *Cf.* B. David, « Le nouveau Code de Droit pour l'Église catholique latine », *Document-Épiscopat*, 15 (1983) ; C. Vogel, « Communion et Église locale aux premiers siècles. Primatialité et synodalité durant la période anténicéenne », *L'année canonique*, 25 (1981), p. 170-177. W. Aymans affirme, quant à lui, que dans le protestantisme moderne, la vie synodale s'est « alignée sur le modèle des sociétés de droit public qui s'administrent elles-mêmes ou sur celui du parlementarisme démocratique. [...] Les synodes demeurent des organes collégiaux de direction de l'Église constitués à la manière de contrepoids aux organes dirigeants de types hiérarchiques. » W. Aymans, « Konzil : Bleibendes und Veränderliches im kirchlichen Synodalwesen », dans W. Brandmüller, dir., *Synodale Strukturen der Kirche : Entwicklung und Probleme*, Donauwörth, L. Auer (« Theologie interdisziplinär », 3), p. 188.

42. Le qualificatif « hiérarchique » n'est peut-être pas le plus approprié pour rendre l'idée de la manifestation, selon le mode ministériel, de l'altérité souveraine du Christ sur l'Église. Dans le langage courant, en français tout au moins, le terme « hiérarchie » réfère à une série ascendante de pouvoirs et à un ordre de subordination selon divers degrés. Puisque ce n'est pas ce sens qu'a la notion de « hiérarchie » dans la théologie classique (les évêques, par exemple, sont liés entre eux par la communion hiérarchique sans qu'aucun degré ne les distingue), on peut considérer que le concept est un peu malheureux. Les chrétiens, en effet, l'entendent souvent au sens sociologique du terme et ne comprennent pas la signification théologique de l'expression.

tion, la souveraineté du Christ exprimée ministériellement et la participation de tout le peuple saint qui est le dépositaire de l'ensemble des charismes de l'Esprit.

Toute dissociation de ces deux éléments (la présidence de l'un et la participation de tous) qui aurait pour conséquence d'établir deux structures autonomes, indépendantes et concurrentes, n'est pas conforme à ce qu'est l'Église, corps du Christ et temple de l'Esprit. Ce serait encore raisonner en termes de fonctionnement monarchique tempéré par l'introduction d'un élément démocratique, comme on le suggère dans une revue de science politique[43]. Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il nous faut partir, non pas de réalités analogues de la société civile, mais du lien spécial particulier qui est constitutif de l'Église : une Parole qui convoque et dont la réponse est créatrice d'une assemblée. C'est là qu'il faut sans cesse revenir pour découvrir quel est le droit de l'Église. L'ἐκκλησία se découvre sans cesse dans la convocation et dans l'assemblée. L'Évangile comporte en soi une structure dialogale. La Parole adressée est reconnue, dans l'Esprit, comme Parole de Dieu, et ainsi suscitera l'adhésion de la foi, dans l'*amen*[44]. Si on enlève un des pôles, non seulement il n'y a plus de liturgie possible, mais il n'y a plus d'ἐκκλησία. On en arrive au congrégationalisme ou, inversement, à une Église où l'assemblée n'existe plus. Dans les deux cas il y a scission dans l'Église, car l'Église n'est jamais auto-rassemblement, mais assemblée convoquée. La parole qui est transmise, l'initiative de Dieu qui se donne (*traditio*), doit être reçue dans la reconnaissance active de la foi (*receptio*).

Voilà les structures fondamentales de l'acte de foi. Elles s'expriment dans la vie synodale de l'Église qui sauvegarde la double position des ministres : « dans » et « vis-à-vis » de l'ἐκκλησία. La synodalité rend compte de l'originalité du rapport religieux chrétien : le fait de recevoir d'un autre ce qu'on ne peut se donner soi-même, et le fait de reconnaître comme initiative de Dieu ce qui nous est ainsi donné.

Joseph Ratzinger a posé correctement les rapports spécifiquement chrétiens qu'actualise la synodalité. À partir de Cyprien, il souligne comment personne ne peut être souverain dans l'Église. Ceux qui exercent le pouvoir ne peuvent jamais se comporter en autocrates. Responsable de l'Évangile (*traditio*), l'évêque est pourtant lié au conseil des presbytres et à l'assentiment du peuple (*receptio*). Ainsi au *nihil sine episcopo* doit-on joindre le *nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*[45].

Bref, la vie synodale, dans son intention, les moyens et les procédures qu'elle met en œuvre, les rapports spécifiques qu'elle construit entre les personnes, tout cela peut devenir une manifestation de la communion au plan du *munus regendi*. Ainsi comprise, nous pouvons dire qu'elle est un lieu de manifestation de l'ἐκκλησία comme assemblée de personnes aux conditions et aux fonctions diversifiées. Cette

43. Voir J. PALLARD, « Le vote. Entre innovation institutionnelle et tradition doctrinale », *Revue française de science politique*, 43, 1 (1993), spécialement p. 70 et suiv., où il est question de l'évolution de l'Église vers la monarchie constitutionnelle.

44. Sur l'inclusion des ministres dans une Église, ce qui permet une structure de dialogue entre une communauté et un ministre, on verra P. SALMON, « Les "Amen" du canon de la messe », *Ephemerides Liturgicae*, 42 (1928), p. 496 et suiv.

45. *Cf.* J. RATZINGER, *Démocratisation dans l'Église ? Possibilités, limites, risques*, Paris, Apostolat des éditions, 1972, p. 50-51. On verra sur le sujet CYPRIEN, *Lettres*, 14, 4 et 66, 8.

pratique de mise en commun et de partage exprime l'attitude de l'homme réconcilié. C'est ce que produit l'œuvre du salut de Dieu lorsqu'elle saisit une portion d'humanité.

Par ailleurs, la reviviscence de la vie synodale d'une Église, en inversant le processus de disqualification ou d'exclusion des laïcs, permet aux chrétiens de connaître ce qu'est l'Église, selon l'adage « *As a person experiences the Church, so he will come to think of the Church*[46]. » En ce sens, plus que le discours ecclésiologique, plus que toutes les exhortations à la participation, l'insertion des baptisés dans la vie synodale fera de « la description de l'Église comme peuple de Dieu plus qu'un pieux jargon conciliaire[47] ». Si, au synode des évêques de 1985, quelques épiscopats soulignaient que le renouveau liturgique avait été le point de départ d'une nouvelle compréhension de l'Église comme peuple de Dieu, les évêques du Maghreb pouvaient dire pour leur part que les chrétiens de leurs Églises, alors que « la plupart n'ont jamais eu un contact personnel avec les textes conciliaires », ont été atteints par le renouveau conciliaire « à travers la vie actuelle de la communauté qu'ils fréquentent »[48]. C'est donc par une pratique que l'Église s'instaure dans un espace social comme communion. Cela suppose, en plus des sentiments évoqués et des attitudes indispensables, la mise en œuvre de relations typiques, un droit qui garantisse la participation de chacun, des figures institutionnelles qui créent un espace de rencontre, des procédures et des opérations spécifiques.

## GOUVERNER AUTREMENT

Ainsi donc nous avons ébauché un droit de la communion qui rend compte de l'unité et de l'organicité du peuple de Dieu dans la diversité des conditions et des fonctions de ses membres qui, liés les uns aux autres par des processus de communication et d'échange, de tradition et de réception, et des attitudes d'écoute et de charité, participent à une action commune. Ce droit qui s'exprime dans la vie synodale de l'Église locale permet à la communion d'être autre chose qu'un « vague sentiment » ou une réalité spirituelle sans concrétisation dans une forme particulière de relation. Ainsi, la communion n'a pas simplement une grandeur spirituelle refoulée dans la sphère pré-juridique de la vie ecclésiale[49]. Profondément ressourcée dans la Trinité, cette communion dynamique de personnes, dans l'ἐκκλησία, conjugue la diversité

46. P.W. Collins, « The Diocesan Synod – An Assembly of the People of God », *The Jurist*, 33 (1973), p. 402.

47. *Ibid.*, p. 403.

48. « Rapport préparatoire au synode des évêques d'Afrique du nord », dans *Synode extraordinaire*, p. 67. Voir aussi p. 68. Les évêques d'Angleterre et du Pays de Galles avaient pour leur part souligné que « le renouveau de la liturgie a joué un grand rôle pour permettre une meilleure compréhension de l'Église comme Peuple de Dieu, avec une mission unique et des ministères distincts » (*ibid.*, p. 77).

49. Commentant la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, J. Hoffmann souligne que la désarticulation de la *societas* et de la *communitas* a pour effet de rattacher le juridique à la *societas*, la *communitas* demeurant a-juridique. *Cf.* J. Hoffmann, « Droit canonique et théologie du droit. Réflexions à propos d'un livre récent : W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie », *Revue de droit canonique*, 20 (1970), p. 303. On verra également les commentaires de H. Dombois sur la LFE, dans son article « Considérations de théologie et de droit. À propos de la structure d'une "lex fundamentalis Ecclesiae" », *Concilium*, 48 (1969), p. 43-49.

dans l'unité[50]. Elle veut exprimer, dans la forme institutionnelle de l'Église, quelque chose du Dieu Un et Trine. Expression au plan du gouvernement de l'être communionnel de l'Église, la synodalité apparaît comme une marque essentielle de l'Église, liée à sa nature même. C'est pourquoi l'Église locale « sait non seulement s'assembler pour l'Eucharistie du Seigneur, mais aussi s'assembler synodalement [...][51] ». C'est à travers la synodalité que peuvent se déployer, dans l'unité de l'Église locale et pour le monde, la diversité des conditions et des fonctions que nous avons décrites.

En vivant de manière synodale, l'Église peut mieux honorer sa mission qui est d'être sacrement du salut, et ce de plusieurs manières. Elle ouvre un espace où peuvent s'exprimer les différences et se rencontrer les diversités, diversités de conditions et de fonctions, diversités d'âge et de culture. Elle est précisément Église bien plus lorsqu'elle rassemble les différences que lorsqu'elle favorise les communautés affinitaires. Elle devient alors, dans notre société, signe du salut qui est communion. Elle ouvre un espace de rencontre des différences dans une société qui privilégie les différents modes d'apartheid et de développement séparé. Elle est également sacrement du salut en favorisant l'interdépendance entre les personnes. Le gouvernement ne trouve alors son compte ni dans la domination du nombre ou de l'opinion publique, ni dans la volonté fantaisiste et discrétionnaire du prince. Il intègre la participation de tous et la décision personnelle de l'évêque, tous étant soumis à l'Évangile dans l'imploration du même Esprit. C'est en somme dans l'équilibre entre l'un et le multiple que se construit un rapport d'interdépendance réciproque entre les personnes, aucune partie ne pouvant se prétendre complètement autonome et autosuffisante. L'exercice du gouvernement exclut alors la domination d'une partie sur une autre. Cette relation typique vient déplacer quelque chose dans les rapports sociaux conçus en termes de domination et de pouvoir. L'Évangile exerce une thérapie dans les rapports d'autorité souvent viciés.

L'approfondissement de la synodalité m'apparaît capital, car l'Église qui n'agit pas de façon synodale, mais qui se divise entre enseignants et enseignés, se rend incapable de confesser sa foi et de faire entendre une parole éthique de manière pertinente dans un contexte de modernité. On ne saurait construire un rapport Église-monde équilibré en dehors de la participation active de tous à la vie de l'Église, y compris aux activités qui intéressent son gouvernement. Gérard Philips était pour sa part convaincu que lorsque « la communauté chrétienne garde le contact avec le monde, par les laïcs, elle est en mesure de s'acquitter beaucoup plus efficacement de

50. Pour E.J. Kilmartin, le modèle synodal a certainement des affinités avec la vie trinitaire. *Cf.* E.J. Kilmartin, « Lay participation in the Apostolate of the Hierarchy », *The Jurist*, 41 (1981), p. 366-367. On peut y voir un rebondissement du thème déjà présent dans les écrits de Dom Gréa qui voyait dans les conciles une imitation ou un reflet du conseil des personnes divines opérant, dans la Trinité, une sorte de concélébration. *Cf.* Dom GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, t. I, p. 119 et suiv. On lira aussi les remarques intéressantes de Y. Congar sur la « pluralité dans l'unité à l'image de Dieu-Trinité » dans « Remarques sur le concile [...] » , spécialement p. 18 et suiv. Enfin, ce point de vue est partagé par le mouvement œcuménique : « La vraie conciliarité est le reflet, dans la vie de l'Église, du Dieu trinitaire », dans *Briser les Barrières. Nairobi 1975. Rapport officiel de la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, IDOC-France, p. 168-169.

51. J.M. TILLARD, *Église d'Églises*, p. 275. On lira les pages 273-276 sur le caractère synodal de l'Église locale.

sa mission au service de l'humanité[52] ». Analogiquement, leur participation est ici ce que représente dans la liturgie la procession des offrandes. L'apport des offrandes par les fidèles, largement attesté en Afrique (Cyprien ou Augustin), à Rome (Hippolyte) ou en Gaule (Césaire d'Arles ou Grégoire de Tours), représentait la participation de tout le peuple sacerdotal au sacrifice. Outre le fait que ces offrandes étaient immédiatement utilisables dans la diaconie de l'Église, elles marquaient un va-et-vient entre le siècle et le monde nouveau du Royaume.

De la même façon, au plan du gouvernement ecclésial, les laïcs doivent prendre l'habitude « d'apporter à la communauté de l'Église leurs propres 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[53] ». L'interprétation du *kairos* d'une Église locale est l'affaire de toute la communauté, chacun ayant en cette matière une contribution propre et irremplaçable à apporter. Dans ce processus, les ministres ordonnés auront à « reconnaître leur [des laïcs] expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps[54] ». Aussi, l'inculturation de la foi, aspect important de la mission d'une Église locale, passe forcément par cette interprétion commune, au moyen de la vie synodale, du devenir de l'Évangile dans une société. L'activité synodale, loin d'être simplement un mode de gestion participatif, est également expression de la communion ecclésiale et est finalisée dans la mission.

52. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution lumen gentium*, t. II, Paris, Desclée, 1967, p. 59. E. Corecco pense pour sa part que la sécularité des laïcs est le biais le plus sûr pour ouvrir de nouvelles perspectives dans le domaine de la participation des laïcs au *munus regendi*. *Cf.* E. Corecco, « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans G. Alberigo et J.-P. Jossua, dir., *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 134), 1985, p. 355-359.

53. *AA* 21.

54. *PO* 9. Sur la croissance des laïcs vers la maturité chrétienne et leur initiation à la lecture des signes des temps, on verra encore *PO* 6.