

FRANÇOIS MOOG

**LA PARTICIPATION À L'EXERCICE
DE LA CHARGE PASTORALE DE LA PAROISSE**

Évaluation théologique du c. 517 § 2 / CIC 1983

Thèse présentée en co-tutelle,
à la Faculté des Études Supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en théologie
pour l'obtention du grade de docteur en théologie (Ph.D),
et
à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P.
dans le cadre du Cycle des Études du Doctorat
pour l'obtention du grade de docteur en théologie (D.Th),

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
CYCLE DES ÉTUDES DU DOCTORAT
INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
PARIS

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUEBEC

2009

RESUME

La part spécifique prise par certains fidèles laïcs dans la vie et la mission de l'Église requiert l'élaboration d'outils conceptuels permettant d'en rendre compte. Parmi ceux-ci, la notion de participation est souvent mise en oeuvre, notamment dans l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale ». Le faible investissement de la théologie dans l'analyse de la notion de participation et le contexte de crise dans lequel elle est utilisée entraînent un flou institutionnel qui invite à un travail théologique d'analyse et d'évaluation. Le point de départ de cette recherche est constituée par le c. 517 § 2, seule source disponible par sa proposition de confier une « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » à certains fidèles.

L'évaluation théologique de cette participation appelle un travail généalogique à trois niveaux. Elle passe par l'histoire de la rédaction du c. 517 § 2 afin de comprendre la volonté du Législateur. Elle nécessite une recherche lexicologique dans le Code de 1983 et dans les Actes de Vatican II afin de poser les bases d'une définition de la notion de participation. Elle demande une enquête historique sur l'usage de la notion de participation dans l'Église au XXe s. : dans le cadre du Mouvement liturgique (« participation des fidèles à la liturgie ») et de l'Action catholique (« participation du laïcat à l'apostolat de la Hiérarchie »).

Au terme, deux valeurs de la notion de participation peuvent être mises à jour : une participation mystérique à la vie et à la mission que l'Église reçoit du Christ et une participation partitive de quelques fidèles à la mission des pasteurs. Ces deux valeurs appartiennent à deux perspectives ecclésiologiques différentes, charismatique et sociétaire. Ce résultat permet une évaluation des équilibres théologiques du c. 517 § 2 et met en évidence ses limites ecclésiologiques. Il permet également des propositions concrètes pour reconnaître aux communautés chrétiennes leur statut de sujets d'action, d'initiative et de droit.

MOTS-CLES

Participation, c. 517 § 2 / *CIC* 1983, mouvement liturgique, apostolat des laïcs, Action catholique, paroisse, ecclésiologie, ministères/Église, *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, histoire des doctrines ecclésiologiques.

ECCLÉSIOLOGIE

ABSTRACT

Accounting for the specific share in the life, mission, and government of the Church assumed by certain faithful lay people requires developing conceptual resources such as the notion of “participation.” This notion is often applied, notably in the expression “participation in the exercise of pastoral care,” whose use has steadily increased. The inadequate investment of theology in analyzing the notion of participation and the context of crisis in which it is used has resulted in institutional ambiguity that calls for further theological examination and assessment. Can. 517 § 2 is the starting point of this research. This canon is indeed the only available source due to its suggestion of entrusting “participation in the exercise of the pastoral care of the parish” to certain faithful people.

Theological evaluation of this participation involves genealogical analysis on three levels, beginning with the redactional history of Can. 517 § 2 to understand the intention of the Legislator. It requires lexicological research in the 1983 Code of Canon Law and the Acts of the Second Vatican Council to establish the basis for a definition of the notion of participation. It calls for historical investigation of the usage of the notion of participation in the twentieth-century Church within the framework of the Liturgical Movement (“participation of the faithful in the liturgy”) and Catholic Action groups (“participation of the laity in the apostolate of the Hierarchy”).

This study concludes that two values of the notion of participation can be brought to light – mystical participation in the life and mission that the Church receives from Christ and partitive participation of some of the faithful in the mission of pastors. These two values correspond to two different ecclesiological perspectives, charismatic and societal. This result enables the assessment of the theological balance of Can. 517 § 2 and draws attention to its ecclesiological limitations. It also facilitates concrete suggestions for recognizing the status of Christian communities as subjects of action, initiative, and rights.

KEY-WORDS

Participation, c. 517 § 2 / *CIC* 1983, liturgical Movement, lay apostolate, catholic Action, parish, ecclesiology, Church ministry, *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, history of ecclesiological doctrines.

ECCLESIOLOGY

REMERCIEMENTS

La rédaction d'une thèse engage la responsabilité de celui qui la rédige et la soutient. Le travail de recherche qui la sous-tend inscrit cependant dans une communauté de recherche et nécessite un environnement particulièrement porteur. Je tiens à exprimer ici ma grande gratitude à celles et ceux qui m'ont accompagné et soutenu pendant les six années qui m'ont été nécessaires pour parvenir au terme de cet exercice académique prenant.

Ma reconnaissance va tout d'abord à ceux qui ont dirigé mes recherches et à ceux qui ont accepté de siéger dans le jury de sa soutenance :

- Monsieur le Professeur Gilles Routhier, pour sa disponibilité jamais démentie, son soutien constant, ses conseils précieux. Merci, cher Gilles, d'avoir accepté de me faire partager vos compétences reconnues dans un esprit de service de la théologie et de l'Église.
- Monsieur le Professeur François Bousquet, pour son accueil bienveillant, ses relectures minutieuses et sa culture théologique encyclopédique toujours disponible. Merci, cher François, de m'avoir accueilli et d'avoir si souvent manifesté une amitié indéfectible à mon égard.
- Monsieur le Professeur Hervé Legrand, pour son accompagnement rigoureux, son acribie et son amour contagieux de l'Église. Merci, cher Hervé, d'avoir accueilli mes premiers pas dans la recherche et d'avoir accompagné la première rédaction de cette thèse. Les règlements académiques ont mis fin prématurément à l'exercice de votre direction, mais vos encouragements m'ont toujours été précieux.
- Monsieur le Professeur Philippe Bordeyne, Doyen de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P. depuis septembre 2006, pour son souci de me laisser sans cesse les moyens de parvenir au terme de ce travail, pour ses encouragements constants et sa confiance.
- Monsieur le Professeur Marc Pelchat, Doyen de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Université Laval de Québec, qui m'a accueilli avec chaleur dans la Belle Province.
- Monsieur le Professeur Laurent Villemin, qui a accepté de me faire bénéficier de ses compétences au service de l'ecclésiologie et de la recherche à l'Institut Catholique de Paris.

Ma reconnaissance s'adresse aussi à celles et ceux qui ont accompagné mes recherches par leurs fonctions académiques et à celles et ceux qui constituent mon « bain de vie » universitaire :

- Monsieur le Professeur Pierre Cahné, Recteur de l'Institut Catholique de Paris.
- Monsieur le Professeur Henri-Jérôme Gagey, Doyen de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P. de 2000 à 2006, qui m'a convaincu de me lancer dans cette aventure et n'a cessé de m'encourager depuis. Ton amitié m'est précieuse.

- Monsieur le Professeur Marcel Viau, Doyen de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Université Laval de Québec jusqu'en mai 2008.
- Madame le Professeur Geneviève Médevielle et Monsieur le Professeur Vincent Holzer, Directeurs successifs du Cycle des Études du Doctorat de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P.
- Monsieur le Docteur Denis Villepelet, Directeur de l'I.S.P.C. jusqu'en 2007, qui m'a accueilli avec générosité.
- Les enseignants de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P. et plus spécialement les enseignants de l'I.S.P.C.
- Les membres du personnel de l'I.C.P., plus spécialement les secrétaires de la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses et les bibliothécaires.
- L'ensemble des étudiants de l'I.S.P.C. et du premier cycle de la Faculté. C'est à votre contact que j'ai appris à mieux me mettre au service de l'Église. C'est auprès de vous que j'ai « testé » les propositions que je fais dans cette thèse et ma capacité à les soutenir. Je reconnais sans difficulté la dette que j'ai à votre égard et m'engage à l'honorer.

Je tiens à exprimer également ma profonde gratitude à ceux qui m'ont donné les moyens de parvenir au terme de cette recherche :

- L'établissement catholique d'enseignement Saint Louis – Sainte Clotilde du Raincy (93) et notamment sa Chef d'Établissement, Madame Marie-Thérèse Cordonnier.
- Le comité d'attribution de la Bourse de recherche Cardinal-Maurice Roy.
- Le couvent des Dominicains de Québec qui m'a accueilli fraternellement pendant 18 mois dans la Belle Province.
- Monsieur l'abbé Alain Faubert.

Ma reconnaissance va également à celles et ceux qui ont accompagné mes recherches par leur soutien précieux et leur amitié fidèle :

- Marie-Laure et Bertrand, Chantal et Arnaud. Leurs enfants et tout spécialement Clémence et Tanguy.
- Marie-Gabrielle, François et leur belle famille.
- La famille Archambault, du Lac-Saint-Jean.

Merci à maman et Simon, à Matati et à toute ma famille ;
à Maloï, Maman-Jean, Séverine et à toute ma « belle » famille.

Merci à tous mes amis, à mes frères et sœurs dans le Christ, à mes « amis dans le Seigneur », à ceux qui, par leur confiance, m'ont permis d'avancer et de grandir ;

à Monseigneur Gérard Daucourt, qui préside à l'Église du Christ qui est à Nanterre.

à S.

TABLE DES SIGLES ET ABREVIATIONS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Œcumenici Vaticani II.</i>
c.	Canon.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici.</i>
COPECIAL	COMité PERmanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des Laïcs.
DC	<i>La Documentation catholique.</i>
LCF	<i>Proposer la foi dans la société actuelle 3 – Lettre aux catholiques de France.</i>
SDL	JEAN-PAUL II, <i>Sacrae disciplinae leges.</i>
TN	<i>Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France.</i>

Abréviations pour désigner les documents du Concile du Vatican II

LG	Constitution dogmatique sur l'Église <i>Lumen gentium.</i>
DV	Constitution dogmatique sur la Révélation divine <i>Dei verbum.</i>
SC	Constitution sur la liturgie <i>Sacrosanctum Concilium.</i>
GS	Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps <i>Gaudium et spes.</i>
CD	Décret sur la charge pastorale des évêques <i>Christus Dominus.</i>
PO	Décret sur le ministère et la vie des prêtres <i>Presbyterorum ordinis.</i>
OT	Décret sur la formation des prêtres <i>Optatam totius.</i>
PC	Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse <i>Perfectae caritatis.</i>
AA	Décret sur l'apostolat des laïcs <i>Apostolicam actuositatem.</i>
AG	Décret sur l'activité missionnaire de l'Église <i>Ad gentes.</i>
UR	Décret sur l'œcuménisme <i>Unitatis redintegratio.</i>
OE	Décret sur les Églises orientales catholiques <i>Orientalium ecclesiarum.</i>
DH	Déclaration sur la liberté religieuse <i>Dignitatis humanae.</i>
GE	Déclaration sur l'éducation chrétienne <i>Gravissimus educationis.</i>

TABLEAU DES SCHEMAS ET TABLEAUX

I. Synopse des versions du c. 517 § 2 au cours de son élaboration	p. 33
II. Synopse des modifications concernant le prêtre dans le c. 517 § 2	p. 39
III. Synopse des modifications concernant les fidèles dans le c. 517 § 2	p. 45
IV. Concordance de l'usage de la notion de modération dans le Code	p. 60
V. Schéma 1 : « Le Seigneur soit avec vous »	p. 184
VI. Schéma 2 : « ... Et avec votre esprit »	p. 184
VII. Schéma 3 : « ... Elevons notre cœur – Nous le tournons ... »	p. 185
VIII. Schéma 4 : « ... Vraiment il est juste et bon de Te rendre gloire »	p. 186
IX. Schéma 5 : Le Christ s'associe l'Église pour rendre gloire au Père	p. 187
X. Schéma 6 : La séquence Christ – Apôtres – Hiérarchie	p. 220
XI. Synopse des plans successifs de la Constitution sur l'Église	p. 278
XII. Synopse des versions successives de <i>LG</i> 31	p. 285
XIII. Synopse des versions successives de <i>AA</i> 2	p. 296
XIV. Synopse des versions successives de <i>AA</i> 20	p. 298-299
XIV. Synopse des versions successives de <i>AA</i> 24	p. 303
XV. Graphique 1 : ordinations en France de 1802 à 2007	p. 321
XV. Graphique 2 : ordinations en France de 1900 à 2007	p. 326
XVI. Schéma 7 : Le Christ s'associe l'Église pour rendre gloire au Père	p. 374
XVII. Schéma 8 : Communauté et ministère chez Congar (1)	p. 375
XVIII. Schéma 9 : Communauté et ministère chez Congar (2)	p. 375
XIX. Schéma 10 : La structure trinitaire de l'Église chez Legrand	p. 376
XX. Schéma 11 : Structure sociétaire de l'Église chez Congar et Legrand	p. 378
XXI. Schéma 12 : Valeur partitive de la participation	p. 380
XXII. Schéma 13 : Les deux valeurs de la notion de participation (1)	p. 381
XXIII. Schéma 14 : Les deux valeurs de la notion de participation (2)	p. 384
XXIV. Schéma 15 : Participation et modération (Eccl. sociétaire)	p. 400
XXV. Schéma 16 : Participation et modération (Eccl. charismatique)	p. 401

INTRODUCTION

« Miro modos citatus canon non dicit quod diacono vel laico vel communitati personarum concreditur cura paroeciae, sed modo generaliore utitur expressione “participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredam esse”. Hoc, de se, nihil dicit ! »

Francesco COCCOPALMERIO, « Quaestiones de paroecia in novo codice », dans *Periodica* 73 (1984), p.395.

La part spécifique prise par certains fidèles laïcs dans la vie, la mission et le gouvernement de l'Église interroge et éprouve les équilibres ecclésiologiques issus du deuxième Concile du Vatican. La situation des Églises locales est alors paradoxale car, si c'est bien au nom de la dynamique ecclésiologique de Vatican II qu'elles confient à certains fidèles laïcs une charge ecclésiale au service de l'Évangile, elles ne trouvent pas nécessairement dans l'enseignement de ce même Concile les outils conceptuels qui leur permettraient d'en rendre compte théologiquement⁽¹⁾.

¹ Il n'est ainsi pas évident que nous nous trouvions dans la situation décrite par Henri-Jérôme GAGEY, Geneviève MEDEVIELLE et Joseph DORE d'une difficulté à mettre en œuvre des outils hérités de Vatican II. Cf. « Cultiver la pluralité des modes de participation à la vie de l'Église », dans Joseph DORE et Maurice VIDAL, dir., *Des ministres pour l'Église*, Paris, Bayard/Le Centurion - Fleurus/Mame - Le Cerf, coll. « Documents d'Église », 2001, p. 232. Il semble bien plutôt que ces outils conceptuels aient été surdéterminés.

1°) La question des ministères confiés à des fidèles laïcs

Dans ce cadre, le recours aux catégories de la théologie des ministères est systématique⁽²⁾. On parle alors de « ministères laïcs »⁽³⁾ pour l'ensemble des responsabilités confiées à des fidèles laïcs dans des domaines aussi variés que la catéchèse, les aumôneries (d'hôpitaux, de prisons ou d'écoles) ou divers services tant au niveau de l'Église locale que de celui des paroisses ou des mouvements ecclésiaux. Or, si la théologie des ministères a bien pour objet de rendre compte de la nécessité d'un service spécifique de l'Église pour que celle-ci puisse être fidèle à sa mission au service de l'Évangile⁽⁴⁾, elle perd en rigueur et en pertinence dès lors que la catégorie de « ministère » est invoquée de manière disproportionnée et trop souvent confuse⁽⁵⁾. Cette imprécision se

² Cf. Bibliographie en fin d'étude. Les ouvrages les plus significatifs émanent de théologiens comme de canonistes. Voir par exemple, pour les théologiens : Louis-Marie CHAUVET, « Les ministères de laïcs : vers un nouveau visage de l'Église ? », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 33 sq. ; Joseph DORE et Maurice VIDAL, dir., *Des ministres pour l'Église...*, op. cit. ; Louis LIGIER, « Les ministères laïcs de suppléance – Leurs fondements dans les documents de Vatican II », dans René LATOURELLE, dir., *Vatican II – Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, coll. « Recherches – Nouvelle série » n° 16, 1988, p. 193-207 ; Gilles ROUTHIER, « La diversité des ministères dans la pastorale diocésaine », dans *Catho-theo.net* 5 (2006/1), en ligne : <http://www.catho-theo.net/article.php3?id_article=112> ; Bernard SESBOÛE, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes » n° 12, 1996, 194 p. et pour les canonistes : Richard KULIMUSHI MUTARUSHWA, *La charge pastorale – Droit universel et droit local*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1999, p. 225 sq. ; John J. MYERS, « Ecclesial Ministries for Lay Persons within the Diocese : Development and Interpretation », dans CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the forty-seventh Annual Convention (New-Orleans, Louisiana. Oct. 15-18, 1985)*, Washington D.C., CLSA, 1985, p. 66-83 ; Elissa RINERE, « Conciliar and canonical applications of "ministry" to the laity », dans *The Jurist* 47 (1987), p. 204-227 et surtout les études significatives d'Alphonse BORRAS, parmi lesquelles : « Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques », dans Alphonse BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale ~ accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1998, p. 95-120 ; « Les assistants paroissiaux, des partenaires bienvenus dans le ministère paroissial », dans *Lumen Vitae* 53 (1998/2), 172-188 ; *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 228-234.

³ Ou de « charges ecclésiales confiées à des laïcs » : Cf. par exemple Joseph DORE et Maurice VIDAL, dir., *Des ministres pour l'Église...*, op. cit., p. 63 ; ou encore Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, op. cit., p. 187 et 189.

⁴ Cf. la formule proposée par Joseph Doré et Maurice Vidal : « Pour que l'Église vive et remplisse sa mission de service de l'Évangile en ce monde, il faut que, en elle, certains acceptent de servir pour la disposer à sa mission – autrement dit : quelques-uns acceptent d'assurer en son sein des ministères » (dans *Des ministres pour l'Église...*, op. cit., p. 14). Il convient cependant d'ajouter que tout ministère requiert une reconnaissance ecclésiale explicite et doit répondre à un besoin permanent de l'Église, cf. Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », dans Bernard LAURET, et François REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie – Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Le Cerf, 1993³, p. 228.

⁵ Cf. Elissa RINERE, « Conciliar and canonical applications of "ministry" to the laity », art. cit., p. 220, qui parle d'un « inflated and imprecise use of "ministry" in today's Church ».

manifeste notamment par l'absence de prise en compte de l'Église locale ou de la communauté chrétienne et par le manque de distinction entre services et ministères dans le traitement théologique de la question⁽⁶⁾.

a) Ministères confiés à des fidèles laïcs et participation

Une difficulté supplémentaire naît de l'utilisation de la notion de participation pour rendre compte de ces charges confiées à des fidèles laïcs. Le lien entre « ministères laïcs » et participation se retrouve dans l'ensemble des auteurs déjà mentionnés chez qui le terme de participation fait l'objet d'un emploi diversifié. Myers évoque la participation des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie et la participation active des baptisés à la vie et à la mission de l'Église⁽⁷⁾. Borrás traite de la « participation de tous au ministère de l'Église »⁽⁸⁾. Kulimushi Mutarushwa établit tout d'abord un lien entre ministères ordonnés et participation au sacerdoce du Christ⁽⁹⁾ puis envisage la participation des autres fidèles à la mission de l'Église⁽¹⁰⁾. Sesbotué va jusqu'à parler de participation des laïcs au ministère pastoral⁽¹¹⁾. Dans cette diversité, deux expressions proches semblent avoir une audience assez large : la « participation des laïcs à la charge pastorale »⁽¹²⁾ et la « participation des laïcs à l'exercice de la charge pastorale »⁽¹³⁾. Au-delà des débats qui existent autour

⁶ Cf. Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale... », p. 227.

⁷ John J. MYERS, « Ecclesial Ministries for Lay Persons within the Diocese... », *art.cit.*, p. 68.

⁸ « Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques », *art.cit.*, p. 99. Cf. également *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 20.

⁹ Cf. *La charge pastorale...*, *op. cit.*, p. 38 et 49.

¹⁰ *Ibid.*, p. 238 et 321.

¹¹ *N'ayez pas peur !*, *op. cit.*, p. 133 sq.

¹² Alphonse BORRAS, « Repères théologiques et canoniques », *art.cit.*, p. 105-109 et « Les assistants paroissiaux, des partenaires bienvenus dans le ministère paroissial », *art.cit.*, p. 176. Richard KULIMUSHI MUTARUSHWA, *La charge pastorale...*, *op. cit.*, p. 225, 252-259, 321.

¹³ Alphonse BORRAS, « Les équipes pastorales de paroisse – Le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101 (2007), 188 sq. ; Richard KULIMUSHI MUTARUSHWA, *La charge pastorale...*, *op. cit.*, p. 252 sq. ; Serge LERAY, « Les animateurs pastoraux en France », dans Alphonse BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale*, *op. cit.*, p. 90 ; Gilles ROUTHIER, « Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen vitae* 53 (1998), p. 162 ; Maurice VIDAL, « Points de repère théologiques », dans *Des ministres pour l'Église*, *op. cit.*, p. 179 ; Maurice VIDAL, « La collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres – L'instruction romaine du 15 août 1997 », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 86.

de ces deux formulations⁽¹⁴⁾, elles renvoient l'une et l'autre au canon 517 § 2 du Code de 1983⁽¹⁵⁾, qui permet de confier une « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » à un ou plusieurs fidèles, diacre ou laïc(s)⁽¹⁶⁾.

b) Le recours au canon 517 § 2 doit être interrogé théologiquement

L'utilisation d'une expression du canon 517 § 2 est problématique. D'une part parce que le canon envisage un état transitoire de crise et n'est donc pas pertinent pour estimer une situation qui tend à gagner en stabilité dans les Églises locales. En ce sens, il convient de reconnaître, comme le fait Alphonse BORRAS, que la formulation du canon 517 § 2 possède un caractère exceptionnel et que « on ne peut construire systématiquement sur elle une politique pastorale »⁽¹⁷⁾. D'autre part parce qu'un renvoi au canon 517 § 2 est contre-productif pour rendre compte du statut et de la mission de ces fidèles laïcs car non seulement le canon ne donne aucun titre à celui ou ceux à qui est confiée cette participation à l'exercice de la charge pastorale mais il ne crée pas non plus l'office des personnes dont il parle⁽¹⁸⁾. Enfin, il faut reconnaître le caractère obscur de l'expression : comme le remarque Francesco COCCOPALMERIO, cité en exergue de cette introduction, elle ne veut rien dire⁽¹⁹⁾ et l'on peut à bon droit se demander ce que signifie une telle participation :

¹⁴ Voir le débat, à distance, entre Borras et Vidal, le premier trouvant l'expression de participation à l'exercice de la charge pastorale « inutilement confuse : quelle est la différence entre participation à la charge et participation à l'exercice de la charge ? » (*Les communautés paroissiales ...*, *op. cit.*, p. 185) ; le second mettant en garde contre une confusion entre participation à l'exercice de la charge pastorale et participation à la charge pastorale (Cf. *Des ministres pour l'Église*, *op. cit.*, p. 177-178). Dans ce débat, nous montrerons pourquoi nous sommes plutôt partisan de la position de Vidal.

¹⁵ Canon 517 § 2 : « Si, à cause de la pénurie de prêtres, l'Évêque diocésain croit devoir confier à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse, il constituera un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, sera le modérateur de la charge pastorale ».

¹⁶ Ce lien direct avec le canon 517 § 2 est établi notamment par Vidal (*Des ministères pour l'Église*, *op. cit.*, p. 177-179), Borras (qui consacre un chapitre de son intervention dans *Des laïcs en responsabilité pastorale* à « la participation des laïcs à la charge pastorale », cf. p. 109-116 ; voir également *Les communautés paroissiales ...*, *op. cit.*, p. 185), et Kulimushi Mutarushwa qui, plus que les autres, centre sa réflexion sur un large commentaire du canon 517 § 2 (Cf. *La charge pastorale, ...*, *op. cit.*, p. 252-259 et 364).

¹⁷ Alphonse BORRAS, « Les équipes pastorales de paroisse », *art. cit.*, note 15, p. 199.

¹⁸ Cf John A RENKEN., « Parishes, Pastors, Parochial Vicars – cc. 515-544 », dans John P. BEAL, , James A. CORIDEN, et Thomas J. GREEN, éd., *New Commentary on the Code of Canon Law*, New-York / Mahwah, Paulist Press, 2000, p. 686 et 688.

¹⁹ « Hoc, de se, nihil dicit ! » (Francesco COCCOPALMERIO, « Quaestiones de paroecia in novo codice », dans *Periodica* 73 (1984), p.395).

quelles sont ses fondements théologiques ? Qu'implique-t-elle pour ceux qui acceptent de se la voir confier ? Comment les situe-t-elle vis-à-vis des ministres ordonnés – et notamment du ministère de l'évêque – et des autres fidèles ? Comment engage-t-elle l'Église locale ou la communauté chrétienne ? Quels rapports institue-t-elle à la charge pastorale ? Comment distingue-t-elle cette participation d'une députation, d'une délégation, d'une coopération ou d'une collaboration ? A toutes ces questions, l'expression elle-même apporte peu d'éléments de réponse, de discernement et d'analyse.

2°) Quelle analyse de la participation proposée par le canon 517 § 2 ?

Si le canon 517 § 2 est la seule référence proposée par les commentateurs, c'est parce qu'il est la seule source disponible. L'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » est en effet absente des enseignements du magistère, comme de la tradition théologique et dogmatique. Elle n'apparaît que dans la tradition canonique, mais en tant qu'hapax du Code de 1983. C'est donc bien du canon 517 § 2 que doit partir toute recherche sur la participation à l'exercice de la charge pastorale. La difficulté réside alors dans la capacité pour une recherche théologique d'avoir pour seul point d'appui une source canonique.

Il est important de commencer par vérifier la pertinence d'une telle recherche. Celle-ci prend sa source dans les remarques problématiques qui précèdent. Elle est appuyée par le constat du faible investissement de la théologie dans l'analyse de la participation mise en avant pour rendre compte des charges ecclésiales confiées à des fidèles laïcs. Sur ce point, la littérature canonique est importante⁽²⁰⁾, mais elle a pour objet principal l'analyse de la

²⁰ On se reportera à la bibliographie en fin d'étude. Outre les recherches d'Alphonse Borras déjà mentionnées, on peut avoir un bon échantillon de la littérature canonique internationale sur l'application du canon 517 § 2 avec les ouvrages suivants : Michael BÖHNKE, *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 § 2 CIC / 1983*, Essen, Ludgerus Verlag, 1994, 118 p. ; Barbara A. CUSACK et Therese G. SULLIVAN, *Pastoral Care of Parishes Without a Pastor – Applications of Canon 517 § 2*, Washington D.C., CLSA, 1995, 74 p. ; Sharon A. EUART, "Parishes without a resident pastor : Reflection on the provisions and conditions of canon 517 § 2 and its implications", dans *The Jurist* 54 (1994), 369-386; Richard KULIMUSHI MUTARUSHWA, *La charge pastorale, op. cit.*, 656 p. ; Roch PAGE, dir., *Les équipes pastorales mixtes au Québec selon le canon 517 § 2*, Ottawa, Université Saint Paul, 1993, 217 p. ; John A. RENKEN, « Parishes without a resident Pastor : Comments on Canon 517 § 2 » , dans CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the Fiftieth annual Convention – Baltimore, Maryland, October*

mise en œuvre et de l'application du canon 517 § 2. Or l'usage de plus en plus massif de celui-ci⁽²¹⁾ indique qu'il concerne un nombre croissant de fidèles laïcs et implique pour eux, pour leurs évêques comme pour l'ensemble des Églises locales concernées que la réflexion canonique sur cette question soit complétée par une analyse théologique rigoureuse⁽²²⁾. En ce domaine, la littérature est plus légère et nous nous limiterons ici à cinq auteurs.

a) Louis-Marie Chauvet

Il convient de rendre compte de l'article de Louis-Marie Chauvet qui tente de clarifier théologiquement les rapports entre ministère ordonné du prêtre et les « ministères, institués ou confiés, de laïcs »⁽²³⁾. Il note, au sujet du canon 517 § 2, que « le statut des divers partenaires (...) n'est cependant pas totalement clair du point de vue théologique »⁽²⁴⁾. Pour lui, la difficulté « provient de ce que l'on pense la fonction des uns et des autres ministères trop immédiatement en termes de pouvoir, ce qui les met aussitôt en concurrence »⁽²⁵⁾. Il propose alors de situer la réflexion dans la nature même de l'Église et de sa mission, à partir des dons charismatiques de l'Esprit du Christ, fondements de la coresponsabilité baptismale de tous. Cela lui permet d'articuler la participation de tous à la vie et à la mission du Christ dans

10-13, 1988, Washington, DC, CLSA, 1989, p. 249-263 ; Patrick VALDRINI, « Charge pastorale et communauté hiérarchique – Réflexion doctrinale pour l'application du c. 517 § 2 », dans *L'Année Canonique* 37 (1995), p. 25-35 ; Jean-Pierre VUILLEMIN, *Le recours au canon 517 § 2 en France – Analyse du droit particulier diocésain. Thèse de doctorat sous la direction du Professeur Patrick VALDRINI*, Paris, Faculté de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Paris, Thèse dactylographiée, 04 juillet 2006, 422 p.

²¹ Pour la France, voir la thèse de Jean-Pierre VUILLEMIN, *Le recours au canon 517 § 2 en France...*, *op. cit.*, qui recense 42 diocèses français mettant en œuvre en 2006 le canon 517 § 2 pour créer une équipe de laïcs à qui est confiée une « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » (cf. p. 9) et analyse son application dans 13 d'entre eux. Il indique également l'évolution du nombre des paroisses françaises concernées (28 en 1983, 341 en 1985, 845 en 1996, cf. p. 173). Pour la situation au Québec, voir l'étude plus ancienne publiée sous la direction de Roch PAGE, *Les équipes pastorales mixtes au Québec selon le canon 517 § 2*, *op. cit.*, notamment la deuxième partie sur les « pratiques pastorales », p. 84-189.

²² Il faut ici souligner le souci constant d'Alphonse Borras de situer ses recherches canoniques dans une perspective théologique fondamentale en rappelant la distinction entre coresponsabilité baptismale de tous et collaboration ministérielle de quelques-uns. *Des laïcs en responsabilité...*, *op. cit.*, p. 97-104 ; « Les assistants paroissiaux... », *art. cit.*, p. 174-176 ; *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 208-213.

²³ Louis-Marie CHAUVET, « Les ministères de laïcs... », *art. cit.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

l'Église⁽²⁶⁾ et la présidence ministérielle de ceux qui ont été ordonnés pour cette charge⁽²⁷⁾, dans l'égalité des baptisés et selon leur différence de fonction⁽²⁸⁾. Ces développements ne sont possibles qu'à partir d'une réflexion ecclésiologique fondamentale. Dans ce cadre, on voit apparaître la notion de participation comme participation de tous les baptisés à la vie et à la mission du Christ. Il est intéressant de noter qu'ici la théologie des ministères est référée à ses fondements ecclésiologiques et que dans ce cadre apparaît une nouvelle question non résolue, celle de l'articulation entre cette participation acquise par le baptême et la participation dont il est question dans le canon 517 § 2. De plus, Chauvet remarque à juste titre que la situation qu'il décrit n'est que transitoire et qu'il convient d'en évaluer théologiquement le sens⁽²⁹⁾. Car, qu'il s'agisse d'une parenthèse à refermer au plus vite ou d'une transition vers une figure ecclésiale nouvelle, il est fondamental de prendre en considération ces fidèles laïcs qui « ont de la difficulté à se situer, et au plan théologique, (...), et surtout sans doute au plan pratique »⁽³⁰⁾. La lecture de cet article appelle donc une analyse théologique et ecclésiologique de la notion de participation pour le service de l'Église.

b) Bernard Sesboué

Nous ne pouvons que mentionner ici la proposition de Bernard Sesboué dans son ouvrage, déjà cité, *N'ayez pas peur !* La complexité de celle-ci demande un traitement spécifique, qui fera l'objet d'un développement dans la quatrième partie de cette étude⁽³¹⁾. On peut cependant dès maintenant noter qu'elle touche à la délicate articulation entre les ministères ordonnés et le « ministère baptismal des laïcs »⁽³²⁾, à partir de la notion de « participation des laïcs au ministère pastoral »⁽³³⁾. En situant son propos au cœur de la théologie des ministères, sans recours à une ecclésiologie fondamentale, Sesboué ne peut aborder la participation des fidèles laïcs que dans un cadre strict de

²⁶ Au sens de L.G. 10. Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 42-43.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 40: « S'ils sont différents en fonctions, les chrétiens sont égaux en dignité ».

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 50-51.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ Cf. *infra*, p. 334 sq.

³² Bernard SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur !...*, *op. cit.*, p. 115.

³³ *Ibid.*, p. 133.

suppléance⁽³⁴⁾, ou dans le cadre d'une « participation à la charge pastorale elle-même »⁽³⁵⁾ qui place ces fidèles laïcs en situation quasi presbytérale car l'envoi en mission les situe dans le même type de relation avec le peuple chrétien que l'ordination⁽³⁶⁾. Cette proposition, même rapidement esquissée, nous conforte dans l'importance d'une analyse théologique rigoureuse de la participation proposée au canon 517 § 2 à partir d'une réflexion ecclésiologique fondamentale qui déborde la seule théologie des ministères.

c) Gilles Routhier

L'ensemble des questions soulevées jusqu'à présent trouve son lieu nodal dans l'apport, discret mais décisif, de trois ecclésiologues. Dans son étude sur les pouvoirs dans l'Église⁽³⁷⁾, Gilles Routhier note avec insistance à la fois que la participation est un concept central pour penser la synodalité de l'Église⁽³⁸⁾ et qu'elle ne fait l'objet d'aucune définition précise⁽³⁹⁾. Routhier propose un développement sur le concept de participation en ecclésiologie dans deux ouvrages qui datent de la même époque : son opuscule sur l'eucharistie⁽⁴⁰⁾ et son étude, tirée de sa thèse, sur l'ecclésiologie de communion⁽⁴¹⁾. Dans cette dernière, la participation prend un sens fondamental qui dépasse la seule synodalité pour la mieux fonder. En ce sens, il faut lui reconnaître « un titre théologique certain »⁽⁴²⁾. Il s'agit de la « participation à la communion trinitaire elle-même »⁽⁴³⁾, œuvre de l'Esprit dans l'Église qui situe l'analyse dans le

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 137.

³⁵ *Ibid.*, p. 142.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 142-151, avec des expressions comme « Ils participent donc, de manière limitée et provisoire sans doute, au "ministère sacerdotal" de l'Église » (p. 143), « Ils sont devenus des clercs » (p. 149)...

³⁷ Gilles ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église – Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec*, Montréal / Paris, Paulines / Mediaspaul, coll. « Brèches théologiques » n° 17, 1993, 528 p.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 7-8. Voir également p. 40 et p. 344 : « L'ecclésiologie de Vatican II insiste beaucoup sur la participation de tous à la vie ecclésiale ».

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 8, 139 et 144.

⁴⁰ Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation de l'Église locale*, Montréal, Office national de liturgie / Conférence des évêques catholiques du Canada, coll. « Études canadiennes en liturgie » n° 2, 1992, 64 p. Voir notamment page 10 sur la participation comme appartenant à la réalité de l'Église et page 26 où il indique que la participation à une action commune joue un rôle central dans la structuration organique du peuple de Dieu.

⁴¹ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*, Montréal / Paris, Mediaspaul, coll. « Brèches théologiques » n° 18, 1994, 312 p. Voir surtout les pages 9-112 et 183-207.

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ *Ibid.*, p. 37.

mystère de l'Église tel que le présente la Constitution dogmatique sur l'Église du Concile du Vatican II dès son introduction : « Le Père éternel, par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa volonté, a créé l'univers ; il a décidé d'élever les hommes à la participation de sa vie divine »⁽⁴⁴⁾. En mettant en avant la proximité des termes participation et communion, la participation prend un sens actif qui souligne son intervention dans la structuration charismatique de l'Église : « On ne dépasse pas la lettre de Vatican II en affirmant que la mission de l'Église ne saurait se réaliser pleinement si la participation d'un de ses membres venait à faire défaut. (...). Ainsi, dans l'Église, la participation de tous est indispensable pour rendre visible la richesse de l'Église et pour accomplir sa mission »⁽⁴⁵⁾. On retrouve ici la nécessité de penser la participation – différenciée – de tous les baptisés à partir du mystère de l'Église⁽⁴⁶⁾, dans une perspective fondamentale en ecclésiologie et de rendre compte de l'articulation entre cette participation et celle proposée par le canon 517 § 2.

d) Hervé Legrand

On retrouve la nécessité de cette dernière dans le paragraphe que Hervé Legrand consacre au canon 517 § 2 dans son manuel sur les ministères de l'Église locale⁽⁴⁷⁾. Legrand part de la notion de suppléance mise en avant en *LG* 35 pour justifier l'appel fait aux fidèles laïcs dans le cas de pénurie de prêtres et remarque que, au sens strict, le concept de suppléance est inadéquat car seule l'ordination de prêtres peut suppléer au manque de prêtres et parce que cette suppléance minimise la vocation et l'identité propres des fidèles laïcs. Il se demande alors : « S'il n'y a pas de suppléance, serait-il plus judicieux de recourir au concept de participation pour articuler les ministères non-ordonnés au ministère presbytéral ? »⁽⁴⁸⁾ La réponse est négative car cette participation pourrait être comprise comme « participation à la responsabilité d'ensemble du

⁴⁴ « *Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit* », *LG* 2.

⁴⁵ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, note 30, p. 93 : « C'est sur cette participation au même Esprit, bien plus que sur le sacerdoce baptismal, qu'il faut construire une théologie de l'égalité des membres du peuple de Dieu et de la participation dans l'Église ».

⁴⁷ Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale... », *op. cit.*, p. 230.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 230.

pasteur »⁽⁴⁹⁾ et, en ce sens, elle ne permet pas aux fidèles laïcs de mettre en œuvre leur identité et leur champ de responsabilité propres. Legrand ajoute : « La participation à l'exercice de la charge pastorale que le canon 517, § 2 permet d'attribuer à certains laïcs ne doit pas être comprise comme une participation d'ensemble, car il s'agit simplement d'une coopération comme l'éclaire le canon 129, § 2 »⁽⁵⁰⁾. Que la participation dont il est question au canon 517 § 2 ne puisse pas, selon Legrand, être considérée comme une « participation d'ensemble » confirme la nécessité d'évaluer théologiquement la participation proposée au canon 517 § 2 à partir du sens théologique fondamental de la notion de participation.

e) Jean-Marie Tillard

Jean-Marie Tillard apporte un élément complémentaire de réflexion qui vient renforcer cette hypothèse. Dans un article de 1976⁽⁵¹⁾, il affirme que le vocabulaire de la participation est impropre pour parler des ministères⁽⁵²⁾ car il est difficile de penser une participation ministérielle qui soit du même ordre « que la participation à la grâce capitale du Christ par tous les chrétiens qui deviennent *in Christo* participants de la nature divine »⁽⁵³⁾. Plus loin il précise que parce que l'Esprit donne aux croyants d'être faits membres du Corps du Christ, « On peut donc affirmer qu'entre le Christ de la Pâque et l'état dans lequel le baptême et l'eucharistie introduisent le croyant, il y a relation d'assimilation, de configuration profonde, donc de "participation" dans la vie même. Tandis que dans le cas du ministère on se trouve à un tout autre registre, celui des moyens requis pour la réalisation dans l'Église de ce "sacerdoce de la vie sainte" »⁽⁵⁴⁾. Tillard invite ainsi à réserver le terme de participation à cette

⁴⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 230. Canon 129 : « § 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, ceux qui ont reçu l'ordre sacré. § 2. A l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit ».

⁵¹ Jean-Marie TILLARD, « "Ministère" ordonné et "Sacerdoce" du Christ », dans *Irenikon* 49 (1976), p. 147-166.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 151-152.

⁵³ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

réalité ecclésiologique fondamentale qui structure l'Église par les charismes, de manière différenciée⁽⁵⁵⁾.

3°) L'objet de la thèse

Les pages qui précèdent nous ont permis d'établir que le recours systématique aux catégories de la théologie des ministères pour rendre compte des charges confiées à des laïcs était problématique dès lors qu'était mise en avant la notion de participation, notamment dans l'usage – massif – de l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale »⁽⁵⁶⁾. Cette dernière, en faisant intervenir le canon 517 § 2 dans la question, n'en clarifie pas les termes. Au contraire, à la formulation obscure du canon s'ajoute la difficulté de l'usage d'une disposition d'exception pour rendre compte d'une situation tendant à se stabiliser⁽⁵⁷⁾.

a) Le cadre ecclésial de la recherche

Ce premier constat dévoile la possibilité d'un champ de recherches ayant pour objet une analyse et une évaluation théologiques du canon 517 § 2 et plus spécifiquement de la participation qu'il propose. Ces recherches doivent partir du faible investissement de la théologie dans l'analyse de la participation mise en avant pour rendre compte des charges ecclésiales confiées à des fidèles laïcs et prendre en considération les enjeux ecclésiaux de la question : le recours à la catégorie de la participation crée en effet un flou sur la question du statut de ces fidèles laïcs, plaçant ces derniers dans des situations vagues et institutionnellement précaires qui favorisent l'inconfort de leur situation ecclésial et ne permettent pas de clarifier leur rapport avec les ministres ordonnés d'une part, avec les communautés chrétiennes d'autre part. Ce flou favorise au final les conflits de pouvoir préjudiciables pour les personnes comme pour l'institution ecclésiale. Il est démotivant pour les meilleures volontés et favorise l'arbitraire des décisions prises. Ces enjeux ecclésiaux justifient un investissement massif et rigoureux de la théologie pour

⁵⁵ « La *participation* renvoie d'abord à ce dessein de l'Esprit, et à l'octroi à chacun du charisme propre appelé par sa fonction » : *Ibid.*, p. 164.

⁵⁶ Ou ses corollaires, cf. *supra*.

⁵⁷ Ce qui nous a permis de recueillir une première série de questions, cf. *supra* p. 5.

appréhender les mutations en cours et les évaluer, pour en montrer également les limites et les impasses au besoin.

b) Le cadre théologique de la recherche

La rapide recension des études sur la question montre qu'un tel investissement est souhaitable. Elle indique également trois points de passage obligés pour la recherche.

Le premier est la nécessité de déborder la seule théologie des ministères pour englober les questions les plus fondamentales de l'ecclésiologie. Plus précisément, il s'agit de considérer que les problématiques actuelles en théologie des ministères nécessitent de prendre en compte leurs fondements ecclésiologiques en mettant en lumière comment elles mettent en jeu le mystère même de l'Église. C'est dans ce cadre que pourra être établie la valeur fondamentale de la participation en ecclésiologie, celle de la participation à la vie divine elle-même, attestée dans les Actes du Concile du Vatican II⁽⁵⁸⁾.

Le deuxième point de passage obligé est de rendre compte de l'articulation entre cette participation fondamentale acquise par le baptême et la participation dont il est question dans le canon 517 § 2. Cela implique dans un premier temps de penser le rapport entre ces deux utilisations du concept de participation. L'hypothèse que nous formulons, et qui devra être vérifiée, est que nous sommes ici en présence de deux sens distincts du concept de participation qui témoignent de la mise en œuvre de celui-ci dans deux perspectives ecclésiologiques différentes : une ecclésiologie charismatique qui considère la participation fondamentale de tous à la vie et à la mission du Christ, une ecclésiologie sociétaire qui envisage la participation exclusive de quelques-uns au détriment des autres fidèles à qui cette capacité de participation ne serait pas reconnue. Il convient alors dans un deuxième temps de se demander quelle est la généalogie de cette forme sociétaire de la participation. L'hypothèse ici est qu'il s'agit d'un héritage de l'Action catholique telle qu'elle était pensée sous Pie XI comme « participation du laïc

⁵⁸ Cf. *LG* 2 déjà cité. Cf. également *LG* 26, *DV* 6, *AG* 2, *GS* 21.

à l'apostolat de la Hiérarchie »⁽⁵⁹⁾. Cet héritage vérifie l'intuition de Joseph Doré et Maurice Vidal selon qui la part prise aujourd'hui par les fidèles laïcs dans la vie et la mission de l'Église a partie liée avec l'émergence du laïcat au XIXe s. et à son organisation dans les années 1930⁽⁶⁰⁾, mais souligne également la nécessité d'une évaluation théologique rigoureuse des concepts hérités, notamment à la lumière de l'ecclésiologie développée par Vatican II.

Enfin, cet effort d'analyse, de discernement et d'évaluation théologique implique la prise en compte de l'ensemble des éléments constitutifs du canon 517 § 2 afin d'honorer avec justesse le lieu fontal de la participation mise en avant pour fonder théologiquement les ministères laïcs. Il s'agit ainsi de prendre en compte le contexte de la participation proposée par ce canon, sans la déconnecter de l'initiative de l'évêque, de la condition de pénurie de prêtres, de l'idonéité des personnes concernées et de la modération confiée à un prêtre muni des pouvoirs et facultés de curé. Cette exigence renvoie à la question déjà évoquée mais pas encore traitée de la particularité d'un point de départ canonique d'une question théologique.

c) Le point de départ canonique d'une question théologique

La question est celle de la nature du rapport entre le Droit de l'Église et la théologie⁽⁶¹⁾. Il convient en effet de reconnaître que nous sommes en présence de deux disciplines qui comportent chacune légitimement leur vocabulaire, leur méthode et leur épistémologie propres. Dans ce cadre, le théologien a pour devoir de préserver l'autonomie du Droit et de maintenir l'écart qui existe entre les deux disciplines. Ce principe fondamental étant rappelé, il est juste de se demander à quelles conditions des recherches théologiques peuvent prendre appui sur un article du droit et à quel titre le théologien peut prétendre évaluer cet article.

Le premier élément de réponse réside dans la nécessaire articulation entre ces deux disciplines autonomes, articulation qui bénéficie précisément de

⁵⁹ Alors même que cette définition de l'Action catholique a été abandonnée dès le début du pontificat de Pie XII qui a substitué au concept de participation celui de coopération. Cf. *infra*, la quatrième partie.

⁶⁰ Cf. *Des ministres pour l'Église, op. cit.*, p. 16.

⁶¹ Si elle ne saurait être traitée pour elle-même de manière synthétique ici, il convient cependant d'en poser dès maintenant quelques jalons. Cette question sera plus amplement développée dans notre première partie, cf. *infra*, p. 78 sq.

l'écart existant entre elles. Cette nécessité est dictée par la nature même du droit ecclésial qui est donné avec la communion. Comme le rappelle Gilles Routhier, « le droit n'est pas une production a posteriori de l'Église, mais il est donné avec la communion. Il n'arrive pas pour organiser et régler les rapports de ceux qui ont été rassemblés dans la société ecclésiale, mais il exprime les relations qui naissent entre ceux qui sont rassemblés par la convocation adressée de la part de Dieu »⁽⁶²⁾. On peut alors concevoir à juste titre que Droit et ecclésiologie participent d'un mouvement commun, d'un projet commun au service de la communion entre Dieu et les hommes et entre les hommes entre eux, une communion qui se réalise dans et par l'Église.

Par ailleurs, Droit et ecclésiologie, avec les spécificités qui sont les leurs, entretiennent l'un et l'autre un rapport étroit avec le concept de participation. Nous l'avons déjà évoqué pour la théologie, Remigiusz Sobański, nous l'affirme pour le Droit : « Dans l'Église, le droit ne joue pas un rôle périphérique ("de l'ordre dans l'Église"), en dehors de la mission de l'Église, mais va de pair avec la mise en œuvre de la communion dans la foi, l'espérance et la charité. Cette tâche, il la remplit – en tant que droit – lorsqu'il met en avant son caractère d'obligation et **protège la participation** active des fidèles »⁽⁶³⁾. L'évaluation du rapport entre cette participation et celle proposée par le canon 517 § 2 est donc pertinente pour le droit lui-même.

De plus, il est important de prendre en considération une fois encore l'affirmation de Francesco Coccopalmerio qui voit dans le choix du vocabulaire du canon 517 § 2 une décision canonique motivée avant tout par l'empirisme : « *Miro modos citatus canon non dicit quod diacono vel laico vel communitati personarum concreditur cura parociae, sed modo generaliore utitur expressione "participationem in exercitio curae pastoralis parociae concredam esse". Hoc, de se, nihil dicit !* »⁽⁶⁴⁾. L'autorité de Coccopalmerio

⁶² Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*, op.cit., p. 174-175.

⁶³ « Das bedeutet, daß im Geheimnis der Kirche verankerte Recht keine periphere Rolle (»Ordnung in der Kirche«) spielt, sondern mit dem Wesen der Sendung der Kirche, also mit der Aktualisation der Gemeinschaft durch Glaube und Liebe, verbunden ist. Dieses Aufgabe erfüllt es – als Recht –, indem es ihre verbindlichen Aspekte heraushebt und **eine aktive Teilnahme der Gläubigen protegirt** » (Remigiusz SOBAŃSKI, « Rechtstheologie Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch », dans *Theologische Quartalschrift*, 163 (1983), p. 182). C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ « Questiones de parocia in novo codice », art. cit., p.395.

invitant à porter attention à son exégèse⁽⁶⁵⁾, sa remarque pose les jalons d'une enquête canonique rigoureuse pour évaluer la participation proposée par le canon 517 § 2.

Pour cela, la théologie peut être un lieu d'analyse. Car à l'autonomie du droit par rapport à la théologie s'ajoute un principe herméneutique voulu par le législateur :

Cet instrument qu'est le Code correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme la décrit le magistère du Concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique. En un certain sens, on pourrait même voir dans ce Code un grand effort pour traduire en langage *canonique* cette doctrine de l'ecclésiologie conciliaire. Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage *canonique* l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins toujours être référé à cette image comme à son exemplaire primordial dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible⁽⁶⁶⁾.

En affirmant que le Code doit « toujours être référé » à l'enseignement du Concile du Vatican II, Jean-Paul II désigne celui-ci comme le lieu d'interprétation authentique du Code en affirmant le lien qui unit les deux disciplines, un lien qui ne contrevient pas à l'autonomie du droit mais légitime l'évaluation théologique du Code de 1983 à partir de l'enseignement de Vatican II⁽⁶⁷⁾.

Ainsi la voie est ouverte pour la recherche que nous entendons mener, non seulement en raison de la nature du droit ecclésial, mais également par la nature du lien qu'entretiennent droit et théologie et enfin par la formulation même du canon 517 § 2 et du caractère central du concept de participation dans celui-ci. Plus encore, par rapport à la question initiale, il apparaît que l'on ne saurait se contenter de fonder sur le Droit une pratique ecclésiale sans prendre

⁶⁵ Francesco Coccopalmerio est l'actuel président du *Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs*, c'est-à-dire la plus haute autorité en la matière.

⁶⁶ JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* », dans *AAS* 75/II (1983), p. XI. (= *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus*, Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. XI ou encore : SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LEGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES, *Code de droit canonique (latin-français)*, Paris, Centurion / Le Cerf / Tardy, 1983, p. XIII). Nous citons ici la traduction française. Les passages en italique sont conformes au texte original.

⁶⁷ Une autre question consisterait à se demander comment le Droit lui-même peut être une instance d'évaluation pour la théologie. Outre que cette question n'intervient pas directement dans notre propos, les règles herméneutiques rappelées ici ne permettent pas d'y apporter une réponse.

les moyens d'une authentique évaluation théologique de celui-ci. Nous sommes cependant averti de la rigueur requise pour maintenir l'autonomie du droit comme de la théologie dans cette recherche, et mesurer en permanence la distance entre énoncés doctrinaux et énoncés disciplinaires, rigueur qui garantit la qualité des conclusions auxquelles nous parviendrons.

4°) Plan de la recherche

Pour mener à bien le projet présenté dans les pages qui précèdent, nous procéderons en trois temps qui conduiront de l'exégèse du canon 517 § 2 à son évaluation théologique en passant par un recours à l'histoire de l'Église et de l'ecclésiologie au XXe. s.

a) Partir de l'exégèse du canon 517 § 2

Nous partirons de l'exégèse du canon 517 § 2, mettant en œuvre les principes herméneutiques du droit. Cette exégèse nous permettra de constater que lors de l'élaboration du canon, l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » n'a fait l'objet d'aucune discussion, celles-ci ayant principalement porté sur les acteurs mentionnés. C'est alors dans le jeu des acteurs, entre la décision de l'évêque, la participation des uns et la modération d'un prêtre que se joue la nouvelle forme d'office curial envisagée par le canon 517 § 2. Nous formulerons l'hypothèse selon laquelle l'exercice de la charge pastorale de la paroisse (et donc l'office curial) est assumé par la participation à cet exercice et par la modération de la charge pastorale. Il demeure que l'équilibre de ce binôme (participation / modération) n'est assuré que si l'on est capable de déterminer le sens de cette participation. Ni le canon 517 § 2, ni sa source authentique ne le permettent

Nous mènerons alors une recherche dans l'ensemble du Code pour comprendre et vérifier l'usage des termes liés à la participation, à la modération et à l'exercice de la charge pastorale. Celle-ci ne nous permettra pas de comprendre le sens de la participation proposée dans le canon 517 § 2 mais de repérer deux champs qui mettent en œuvre la notion de participation : celui de la liturgie et celui de l'apostolat des fidèles.

Avant d'explorer ces deux axes de recherche, et après avoir pris le soin de rendre compte plus systématiquement que dans les pages qui précèdent, le lien qui unit Droit et théologie dans l'Église, nous vérifierons la pertinence de ces deux axes par un recours aux Actes du Concile du Vatican II. Ce deuxième temps de la recherche nous permettra de valider les deux champs d'utilisation de la participation reconnus dans le Code et d'en ajouter deux : participation des baptisés à la vie divine et participation des chrétiens à la vie sociale et politique.

L'ensemble de ces quatre axes, s'ils ne permettent pas de rendre compte de l'usage du terme participation dans le canon 517 § 2, ouvrent la voie à la poursuite des recherches pour en comprendre la signification et guident ainsi le plan de la suite du travail.

b) Investir l'histoire de l'Église et de l'ecclésiologie au XXe. s.

Deux parties seront alors consacrées à la manière dont le champ de la participation et l'usage de ce concept ont profondément marqué la vie de l'Église et la recherche ecclésiologique au cours du XXe. s.

Nous commencerons par une étude de la thématique de la participation active à la liturgie dans le cadre du Mouvement liturgique qui fait de cette expression et de la réalité qu'elle désigne son objectif premier. Nous constaterons que Vatican II reçoit effectivement les fruits du Mouvement liturgique et, théologiquement, l'enseignement de Pie XII sur cette question. Les parallèles entre *Mystici Corporis* d'une part et *Sacrosanctum Concilium* et *Lumen gentium*, d'autre part, sont nombreux et renforcent la perspective selon laquelle il y a participation de tous à l'action liturgique de l'Église en raison de la participation de tous les baptisés à la vie et à la communion avec Dieu. Cette perspective nous permettra d'entrevoir le lien intime qui existe entre participation à la vie divine offerte par le baptême et participation au *munus sanctificandi* du Christ. Dans ce cadre, nous pourrions nous demander si la participation à l'exercice de la charge pastorale du canon 517 § 2 peut être l'expression du lien intime qui unit participation baptismale et *munus gubernandi*.

Dans la même perspective historique, nous nous interrogerons sur la réception par Vatican II d'un autre mouvement de la vie de l'Église au XXe siècle, l'Action catholique, que Pie XI avait défini comme « la participation du laïcat à l'apostolat de la hiérarchie ». Dans cette partie, plusieurs éléments tout à fait centraux pour la compréhension de la participation proposée au canon 517 § 2 apparaîtront, notamment le contexte de la pénurie de prêtres. A celui-ci est lié l'enseignement sur la subordination des laïcs à la hiérarchie dans le cadre d'une ecclésiologie cléricale où ce sont les évêques qui sont les acteurs de l'apostolat. Nous montrerons comment l'intervention de Pie XII, qui déplace la définition de l'Action catholique de la notion de participation vers la notion de collaboration, permet l'émergence de l'apostolat des laïcs en manifestant une conception ecclésiologique pour laquelle c'est toute l'Église qui, par tous ses membres, est apostolique. Ce déplacement ecclésiologique est validé par Vatican II, notamment par la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, mais l'articulation entre la participation de tous à la mission de l'Église et une collaboration de quelques-uns à la charge spécifique des ministres ordonnés - qui situerait le canon 517 § 2 et en permettrait une évaluation fine - n'y apparaît pas en toute clarté.

c) Analyser et évaluer théologiquement le canon 517 § 2

Dans un dernier temps, nous pourrions procéder à l'analyse et à l'évaluation du canon 517 § 2.

Pour cela, nous commencerons par porter notre attention sur le concept de participation pour, à partir des enquêtes menées dans les parties précédentes, mettre en lumière les deux sens distincts de la participation en fonction du paradigme ecclésiologique dans lequel elle est pensée. Cela nous permettra d'articuler participation de tous à la vie divine et participation aux *tria munera* que l'Église reçoit du Christ dans le cadre d'une ecclésiologie de communion et de distinguer la participation à l'exercice de la charge pastorale proposée par le canon 517 § 2 comme relevant d'une ecclésiologie de type hiérarchique.

Nous affinerons cette analyse à partir du contexte de pénurie de prêtres dont nous montrerons que son constat ne peut que relever d'un paradigme hiérarchique en ecclésiologie. Cela nous permettra également de souligner la

filiation entre la participation telle qu'elle est proposée par le canon 517 § 2 et celle qui définit l'Action catholique dans la première moitié du XXe. s.

Enfin, nous porterons notre attention sur l'absence de mention de la communauté paroissiale dans le canon 517 § 2, afin d'établir comment sa prise en compte par le droit permettrait de rééquilibrer l'arrière-plan hiérarchique de ce canon en faveur d'une plus grande communion.

Au terme de ces recherches, nous aurons opéré une authentique analyse théologique du canon 517 § 2 à partir d'une synthèse équilibrée sur la question de la participation à l'exercice de la charge pastorale telle qu'elle se présente à nous depuis le Concile⁽⁶⁸⁾. Celle-ci nous permettra d'évaluer de manière originale les responsabilités et charges ecclésiales confiées à des fidèles laïcs dans les Églises locales et les paroisses en soulignant la limite du concept de participation dans ce cadre. Nous recueillerons également d'autres fruits des recherches effectuées, notamment en montrant comment une conception fondamentale de la participation en ecclésiologie désigne une source authentique de toute théologie pratique. Au terme de cette étude, ce sont d'autres champs de recherche qui s'ouvriront, invitant à penser à nouveaux frais, dans le cadre d'une ecclésiologie fondamentale pratique dont nous dessinerons les contours, la participation différenciée des fidèles à la vie et à la mission que l'Église reçoit du Christ.

⁶⁸ Répondant ainsi au vœu exprimé par Gilles Routhier (« Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen Vitae* LIII (1998/2), p. 162-163) et d'Alphonse Borras (« Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), p. 380).

PREMIERE PARTIE

EXEGESE DU C. 517 § 2, DU DROIT A LA THEOLOGIE

« Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam ; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum. »

C. 17 / CIC 1983.

L'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » (*participatio in exercitio cura pastoralis*) est absente des enseignements du magistère, comme de la tradition théologique, dogmatique ou pratique. De plus elle n'apparaît que dans la tradition canonique en tant qu'hapax du Code de 1983. Ce double fait rend problématique son interprétation en même temps qu'il possède l'avantage de fixer avec précision le point de départ de notre recherche : le c. 517 § 2. Celui-ci stipule que « Si, à cause de la pénurie de

prêtres, l'Évêque diocésain croit devoir confier à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse, il constituera un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, sera le modérateur de la charge pastorale »⁽¹⁾.

Le c. 517 § 2 constitue le point de départ de notre recherche. Il fera par conséquent l'objet d'une analyse rigoureuse (I). Celle-ci conduira à interroger l'ensemble du Code de 1983 pour comprendre le sens le plus juste de chacun des éléments constitutifs de ce canon (II). Mais parce que notre projet est de parvenir à une analyse théologique et non seulement juridique, nous interrogerons les liens entre le Code de 1983 et l'enseignement du Concile du Vatican II (III) avant d'analyser dans ce dernier le sens de la participation qu'il promeut (IV).

I.- Exégèse du c. 517 § 2

Pour nous permettre de comprendre quelle participation est proposée par le c. 517 § 2, notre étude doit honorer les principes herméneutiques du droit. Après les avoir rappelés (1), nous retracerons l'histoire rédactionnelle du canon (2), explorerons ses sources juridiques (3) et procéderons à l'analyse systématique de son contenu (4).

1) Principe herméneutique

Un des principes herméneutiques du droit canonique est édicté au c. 17 : « Les lois ecclésiastiques doivent être comprises selon le sens propre des mots dans le texte et le contexte ; si le sens demeure douteux et obscur, il faut recourir aux lieux parallèles s'il y en a, à la fin et aux circonstances de la loi, et à l'esprit du législateur »⁽²⁾. Celui-ci nous assigne cinq tâches : lire le canon, le

¹ « *Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur* »

² Voir la présentation détaillée de ce principe dans Lamberto de ECHEVERRIA, dir., *Code de droit canonique annoté*, Paris/Bourges, Le Cerf / Tardy, 1989, p. 26-28.

situer dans son contexte, vérifier les lieux parallèles, recourir à la fin et aux circonstances de la loi et considérer l'esprit du législateur.

a) Lecture du canon

La lecture du canon est riche d'enseignements en permettant de situer l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » dans une proposition subordonnée du texte. Le sujet de la proposition principale est l'évêque diocésain et l'objet est de constituer « un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, sera le modérateur de la charge pastorale » dans un contexte particulier de « pénurie de prêtres ». La proposition subordonnée énonce la condition de cet établissement : si « l'Évêque diocésain croit devoir confier à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse »⁽³⁾. Cette participation n'est donc pas l'objet principal du canon mais la condition à remplir pour qu'un prêtre soit constitué modérateur de la charge pastorale⁽⁴⁾, ce qui affaiblit considérablement sa portée. Cependant, elle souligne d'autant le caractère obscur de l'expression.

b) Contexte immédiat

Que l'objet principal du c. 517 § 2 soit la constitution d'un prêtre comme « modérateur de la charge pastorale » est conforme au contexte. Le c. 517 § 2 prend place dans le chapitre du Code de 1983 consacré à la paroisse⁽⁵⁾ qui commence par définir celle-ci comme une « communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Église

³ Cf. l'analyse grammaticale du c. 517 § 2 dans Alphonse BORRAS, « Les équipes pastorales de paroisse – Le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101 (2007), note 14, p. 199 : « Grammaticalement parlant, la proposition principale concerne un prêtre à établir et la proposition subordonnée, préalablement énoncée, concerne une participation à confier à d'autres individus ».

⁴ Cette dernière expression, « modérateur de la charge pastorale », est conforme au texte français officiel du canon mais pose problème au regard de la version typique latine (« *curam pastorem moderetur* »). A ce niveau de notre étude, nous nous en tenons cependant à cette version qui fera l'objet d'une critique ultérieure.

⁵ Dans le deuxième Livre du Code consacré au Peuple de Dieu, deuxième partie (« La constitution hiérarchique de l'Église »), deuxième section (« Les Églises particulières et leurs regroupements »), titre III (« L'organisation interne des Églises particulières »), chapitre VI (« Les paroisses, les curés et les vicaires paroissiaux »).

particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain » (c. 515 § 1)⁽⁶⁾. Le c. 516 détermine ensuite ce qu'est une quasi-paroisse (§ 1)⁽⁷⁾ et ouvre la possibilité à l'évêque diocésain, « là où il n'est pas possible d'ériger des communautés en paroisse ou quasiparoisse », de pourvoir « d'une autre manière à leur charge pastorale » (§ 2)⁽⁸⁾. L'attention est donc ici portée sur la charge pastorale de la paroisse et la manière de la pourvoir.

Le c. 517 poursuit dans ce sens en précisant comment doit être pourvue la charge pastorale de la paroisse dans le cas où les circonstances ne permettraient pas de nommer un prêtre curé et pasteur propre de la communauté. Dans les deux cas prévus par le canon, l'objet est la « modération » de la charge pastorale en l'absence de curé. Le premier paragraphe prévoit de confier la charge pastorale d'une ou de plusieurs paroisses solidairement (*in solidum*) à un collège de prêtres, l'un d'eux étant désigné comme « modérateur de l'exercice de la charge pastorale » dont le rôle est de « dirig[er] l'activité commune et [d'] en répondr[e] devant l'Évêque »⁽⁹⁾. Le deuxième paragraphe précise les circonstances de sa mise en œuvre (« en cas de pénurie de prêtres ») et détermine les modalités de modération de la

⁶ C. 515 § 1 : « *Paroecia est certa communitatis christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioeciesani, committitur parochi, qua proprio eiusdem pastori* ».

⁷ C. 516 § 1 : « Sauf autre disposition du droit, la quasi-paroisse est équiparée à la paroisse : elle est une communauté précise de fidèles dans l'Église particulière qui est confiée à un prêtre comme à son pasteur propre, mais n'est pas encore érigée en paroisse à cause de circonstances particulières ».

⁸ C. 516 § 2 : « Là où il n'est pas possible d'ériger des communautés en paroisse ou en quasi-paroisse, l'Évêque diocésain pourvoira d'une autre manière à leur charge pastorale ».

⁹ C. 517 § 1 : « Là où les circonstances l'exigent, la charge pastorale d'une ou de plusieurs paroisses ensemble peut être confiée solidairement à plusieurs prêtres, à la condition cependant que l'un d'eux soit le modérateur de l'exercice de la charge pastorale, c'est-à-dire qu'il dirigera l'activité commune et en répondra devant l'Évêque » (« *Ubi adiuncta id requirant, paroeciae aut diversarum simul paroeciarum cura pastoralis committi potest pluribus in solidum sacerdotibus, ea tamen lege, ut eorundem unus curae pastoralis exercendae sit moderator, qui nempe actionem coniunctam dirigat atque de eadem coram Episcopo respondeat* »).

On parle alors d'une « équipe presbytérale *in solidum* », selon les termes proposés par Roch Pagé (cf. *Les Églises particulières – t. II : La charge pastorale de leurs communautés de fidèles selon le Code de droit canonique de 1983*, Montréal/Paris, Paulines/Mediaspaul, 1989, p. 30-37). Sur le c. 517 § 1 voir également, outre les commentaires du Code cités en bibliographie, Jean-Claude PERISSET, « De applicatione conceptus “in solidum” ad novam figuram officii parochi », dans *Periodica* 73 (1984), p. 191-202 et sa monographie *La paroisse – Commentaire des canons 515-572*, Paris, Tardy, 1989, p. 185-186, ainsi que Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 169-179.

charge pastorale de la paroisse si l'évêque décidait de confier une participation à son exercice à des fidèles non prêtres.

Après le c. 518 qui rappelle le principe de territorialité de la paroisse, une importante section du chapitre précise ce qu'est la charge curiale, les modalités pour la pourvoir et pour l'exercer (cc. 519 – 535). C'est dans cet ensemble qu'est explicité que le curé exerce la charge pastorale de la paroisse⁽¹⁰⁾, ce qu'il peut faire « avec la collaboration éventuelle d'autres prêtres ou de diacres, et avec l'aide apportée par des laïcs, selon le droit »⁽¹¹⁾.

Si le contexte permet ainsi quelques précisions sur le c. 517 § 2, il ne favorise par la compréhension de la participation proposée. Tout au plus engage-t-il que cette participation intervient dans le cadre de l'office curial et invite-t-il à la dissocier de « l'aide apportée » au curé par des fidèles laïcs. Mais alors que les dispositions du c. 517 § 1 sont développées aux c. 542-544, il n'existe dans le Code aucune précision complémentaire de la figure proposée par le c. 517 § 2.

c) Lieux parallèles

On peut considérer comme lieu parallèle toute disposition du Code faisant usage d'expressions proches de celle du canon étudié. On trouve en ce sens trois canons qui utilisent des termes appartenant au champs sémantique de la participation en relation avec la charge pastorale (*cura pastoralis*).

Le c. 536 § 1 utilise le verbe *participare* en lien avec la *cura pastoralis* pour désigner l'action d'une partie des membres des Conseils de pastorale en paroisse : « ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de

¹⁰ Cf. c. 519 (« Le curé est le pasteur propre de la paroisse qui lui est remise en exerçant (...) la charge pastorale de la communauté qui lui est confiée, (...) ») et c. 527 § 1 (« Celui qui est promu à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse la reçoit et est tenu de l'exercer dès la moment de sa prise de possession »). Si le curé n'est ici pas nommé, il est cependant le sujet du canon qui précède, des deux canons qui suivent et même du deuxième paragraphe du même canon, ce qui lève toute ambiguïté sur le fait que c'est bien du curé dont il est ici question.

¹¹ C. 519 : « Le curé est le pasteur propre de la paroisse qui lui est remise en exerçant sous l'autorité de l'évêque diocésain dont il a été appelé à partager le ministère du Christ, la charge pastorale de la communauté qui lui est confiée, afin d'accomplir pour cette communauté les fonctions d'enseigner, de sanctifier et de gouverner avec la collaboration éventuelle d'autres prêtres ou de diacres, et avec l'aide apportée par des laïcs selon le droit ».

la paroisse »⁽¹²⁾ sont membres de droit du Conseil⁽¹³⁾. L'expression pose alors la question de la différence entre ceux qui participent à la charge pastorale, en raison de leur office⁽¹⁴⁾, et ceux qui participent à l'exercice de la charge pastorale selon le c. 517 § 2. Celle-ci devra être prise en compte dans l'exégèse du canon.

Le c. 545 § 1 concerne le ou les vicaires paroissiaux, coopérateurs du curé pour l'accomplissement de la charge pastorale de la paroisse, ils sont « participants à sa sollicitude »⁽¹⁵⁾. Cette participation est à situer dans l'énumération qui décrit la relation que le vicaire paroissial entretient avec le curé de la paroisse (adjoint, coopérateur, participant à sa sollicitude et lui apportant son concours). En ce sens, elle a une valeur et une consistance faibles mais interroge sur la subordination qu'elle implique. Elle renvoie alors à la question de la relation qui est établie, dans le c. 517 § 2, entre la participation proposée et la modération qui est l'objet principal du canon.

¹² C. 536 § 1 : « Si l'évêque diocésain le juge opportun, après avoir entendu le conseil presbytéral, un conseil pastoral sera constitué dans chaque paroisse, présidé par le curé et dans lequel, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse (*una cum illis qui curam pastoralem vi officii sui in paroecia participant*), les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale ».

Sur le conseil de pastorale en paroisse, voir Alphonse BORRAS, « Conseil paroissial et équipe pastorale : deux réalités interchangeable ? », dans *La foi et le Temps* 21 (1991), p. 22-50 ; « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), p. 371-390 et 558-576 ; « Les conseils paroissiaux », dans *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 235-261 ; Francesco COCCOPALMERIO, « Quaestiones de paroecia in novo codice (pars tertia), dans *Periodica* 77 (1988), p. 264-268 ; Bernard DAVID, « Les conseils paroissiaux », dans *Les cahiers du droit ecclésial* 3 (1986), 1-35 ; Roch PAGE, « Le conseil paroissial de pastorale », dans *Studia canonica* 15 (1981), p. 419-439.

¹³ Pour Borras, cette expression renvoie au(x) vicaire(s) paroissial(aux) et au(x) diacre(s) qui exerce(nt) son(leur) ministère(s) dans la paroisse. Cf. « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », *art. cit.*, p. 561.

¹⁴ Selon les dispositions du c. 145 § 1, un office ecclésiastique est « toute charge constituée de façon stable par disposition divine ou ecclésiastique pour être exercée en vue d'une fin spirituelle ». Dans le cas d'une communauté de plein exercice de la charge pastorale comme la paroisse, l'office comportant pleine charge d'âme, son « accomplissement requiert l'exercice de l'ordre sacerdotal » (c. 150). Se pose alors la question des diacres que Borras inclut parmi les membres de droit du conseil.

¹⁵ c. 545 § 1 : « Chaque fois que c'est nécessaire ou opportun à l'accomplissement convenable de la charge pastorale d'une paroisse (*Quoties ad pastorem paroeciae curam debite adimplendam necesse aut opportunum sit*), un ou plusieurs vicaires paroissiaux peuvent être adjoints au curé ; comme coopérateurs du curé et en participant à sa sollicitude (*tamquam parochi cooperatores eiusque sollicitudinis participes*), dans un même effort et de commun accord avec le curé, ils apporteront, sous son autorité, leur concours dans le ministère pastoral ».

Le c. 1032 § 2 établit une relation directe entre la locution verbale *partem habere* et la *cura pastoralis* : « Une fois achevé le cycle des études et avant d'être promu au presbytérat, le diacre participera (*partem habeat*) à la charge pastorale, en exerçant son ordre »⁽¹⁶⁾. Il y a ici une indication importante : le diacre participe à la charge pastorale en exerçant son ordre. Cette précision nous situe une fois encore dans la différence entre les deux expressions « participation à la charge pastorale » et « participation à l'exercice de la charge pastorale », et met en lumière la difficulté de comprendre, dans le c. 517 § 2, le statut du diacre qui se voit confier une participation à l'exercice de la charge pastorale à laquelle par ailleurs il participe en exerçant son ordre.

Ces trois lieux parallèles permettent de préciser les questions que pose la participation dont il est question dans le c. 517 § 2. Celles-ci devront être prises en compte dans l'exégèse du canon.

d) La fin et les circonstances de la loi – L'esprit du législateur

La fin de la loi peut être déterminée par le contexte. Le c. 517 § 2 a pour visée de sauvegarder la règle du c. 150 selon laquelle un office comportant pleine charge pastorale, comme c'est le cas de l'office curial, requiert que celui qui l'exerce soit prêtre. Cette règle est rappelée au c. 521 § 1 : « Pour que quelqu'un soit désigné valablement comme curé, il faut qu'il soit constitué dans l'ordre sacré du presbytérat ». L'objet principal du canon est d'ailleurs de constituer un prêtre pour modérer la charge pastorale de la paroisse.

Les circonstances de la mise en œuvre du canon apparaissent clairement : il s'agit d'un cas de pénurie de prêtres. Mais les circonstances de l'élaboration de la loi, quant à elles, échappent. Nous sommes renvoyés à l'esprit dans lequel le législateur a promulgué la loi. Or celui-ci ne saurait être déduit avec rigueur du texte lui-même.

¹⁶ c. 1032 § 2 : « Une fois achevé le cycle des études et avant d'être promu au presbytérat, le diacre participera à la charge pastorale (*in cura pastoralis partem habeat*), en exerçant son ordre, pendant un temps convenable à déterminer par l'Évêque ou le Supérieur majeur compétent ».

Le recours au c. 17 permet ainsi de baliser l'exégèse du c. 517 § 2, mais ce faisant il pose plus de questions qu'il n'ouvre de pistes de compréhension de la participation proposée par ce dernier. Il indique cependant que les recherches en ce sens doivent commencer par explorer l'histoire du canon et ses sources juridiques afin d'établir avec précision les circonstances de son élaboration et l'esprit dans lequel le législateur l'a promulgué.

2) Histoire rédactionnelle du c. 517 § 2

Le c. 517 § 2 n'a pas de précédent, ni dans le Code de 1917, ni dans la tradition canonique antérieure⁽¹⁷⁾. Il n'apparaît pas non plus par la suite dans le Code des canons des Églises Orientales. C'est pourquoi retracer son histoire se limite à rendre compte de son histoire rédactionnelle⁽¹⁸⁾. Celle-ci permet de retracer l'élaboration du canon en cinq états successifs.

a) Premier schéma : 15 novembre 1977

Le c. 517 § 2 du Code de 1983 fait son apparition dans le schéma du 15 novembre 1977⁽¹⁹⁾, sous le numéro 349 § 3 :

Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae parochialis parociae concedendam esse alicui personae sacerdotali caractere non

¹⁷ Voir Lamberto de ECHEVERRIA, *Code de droit canonique annoté...*, *op. cit.*, p. 320, ainsi que les tables de concordance entre les différents Codes dans Ernest CAPARROS, Michel THERIAULT, et Jean THORN, dir., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999, p. 1716 et les tables comparatives du Code de 1917, des projets et schéma ainsi que du texte final du Code de 1983 dans Jean-Claude PERISSET, *La paroisse...*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁸ Pour une approche globale de la constitution du nouveau code, on pourra se référer à M. BONNET et Bernard DAVID, *Introduction au droit ecclésial et au nouveau Code*, Luçon, Les Cahiers du droit ecclésial, 1985, p. 35-44, ainsi qu'à Roger PARALIEU, dir., *Guide pratique du Code de droit canonique – notes pastorales*, Bourges, Tardy, 1985, p. 16-23. Pour l'histoire du c. 517 § 2, voir John P. BEAL, James A. CORIDEN et Thomas J. GREEN, éd., *New Commentary on the Code of Canon Law*, *op. cit.*, p. 685-686 ; Jean-Marie HUET, « Les nouvelles formes d'office curial (CIC, can. 517) », dans *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), p. 54-56 ; Jean-Claude PERISSET, *La paroisse ...*, *op. cit.*, p. 199-201 ; et surtout : John A. RENKEN, « Canonical Issues in the Pastoral Care of Parishes without Priests », dans *The Jurist* 47 (1987), p. 506-510 (repris dans « Parishes without a resident Pastor : Comments on Canon 517 § 2 », *art. cit.*, p. 249-263).

¹⁹ Les éventuelles formes antérieures au schéma de 1977 ne sont pas accessibles. Voir John A. RENKEN, « Canonical issues... », *art. cit.*, note 2, p. 507 : « *Communicationes* indicates that the *coetus* "De Sacra Hierarchia" indeed met several times, but does not reveal the content of those meetings ; see, e.g., *Communicationes*, 3 (1971) 48 and 186, showing that the *coetus* met on February 15-20, 1971, and on December 13-18, 1971 ».

insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi gaudens, uti proprius paroeciae pastor curam pastoralem moderetur⁽²⁰⁾.

Les motifs qui ont présidé à la rédaction de ce paragraphe sont énoncés par Mgr Willy Onclin, secrétaire du groupe de travail «*De Sacra Hierarchia*» :

Dans les circonstances actuelles, alors que plusieurs régions souffrent d'une pénurie de prêtres, il peut être impossible de nommer un pasteur pour chaque paroisse. Dans ce cas, la charge pastorale (*cura animarum*) doit cependant être pourvue. Deux ou trois paroisses peuvent alors être unies *aeque principaliter*, de telle sorte qu'elles soient confiées à un seul et même pasteur. De même, pour ces diverses paroisses, pourra être constitué un groupe de prêtres qui s'en verra confier, conjointement, la charge. De plus, si la pénurie de prêtres est telle que même cela n'est pas possible, il peut être nécessaire de confier une participation à l'exercice de la charge pastorale (*participatio in exercitio curae pastoralis*) à des personnes qui ne sont pas marquées du caractère sacerdotal, ou à une communauté de personnes. Dans ce cas cependant, il convient de nommer un prêtre qui modérera la charge pastorale, en tant que pasteur propre de la paroisse et jouissant des pouvoirs propres d'un curé⁽²¹⁾.

Le texte du canon dans ce premier schéma et la présentation qu'en fait Mgr Onclin permettent de constater que son champ d'application est restreint strictement à la circonstance particulière de pénurie de prêtres qui ne permettrait pas à chaque paroisse d'être pourvue d'un curé qui lui soit propre. Par ailleurs, c'est l'évêque diocésain qui est juge de la situation et des moyens à mettre en œuvre pour y faire face. De plus, si le prêtre à qui revient le rôle de modérer la charge pastorale est qualifié de « pasteur propre de la paroisse », cette première version du canon ne précise pas quelles sont les personnes à qui peut être confiée une participation à l'exercice de la charge pastorale. Enfin, aucune explication n'est fournie sur le sens de cette participation. L'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » apparaît ainsi dès le premier schéma du Code, sans que nous puissions avoir accès aux détails de son élaboration.

²⁰ C. 349 § 3, dans *Communicationes* 13 (1981), p. 147.

²¹ Texte original latin dans *Communicationes* 7 (1976), p. 24.

Le schéma est envoyé en janvier 1978 à tous les évêques afin que ceux-ci puissent faire part de leurs réactions au Saint-Siège avant la fin de l'année. Sur la base de ces observations, les commissions reprennent leur travail en vue de l'élaboration d'un nouveau schéma⁽²²⁾.

b) Deuxième schéma : 29 juin 1980

La Commission de travail « *De populo Dei* »⁽²³⁾ se réunit le 19 avril 1980 pour examiner le c. 349 § 3 du schéma de 1977. « Face à quelques consultants réticents à admettre que l'on puisse confier une paroisse, même en partie, à une communauté ou à une personne non marquée du caractère sacerdotal »⁽²⁴⁾, Mgr Rosalio José Castillo Lara, Secrétaire de la Commission, fait part de l'expérience de son diocèse du Venezuela où la charge pastorale de quelques communautés de fidèles (appelés « vicariats ») avait été confiée à une communauté de sœurs, expérience jugée satisfaisante et spirituellement fructueuse⁽²⁵⁾. Le compte rendu dans les *Communicationes* précise que ce témoignage a rallié le suffrage de tous.

Le texte du canon subit cependant deux modifications : le terme « *gaudens* » est remplacé par « *instructus* » et l'expression « *uti proprius paroeciae pastor* » est supprimée, « pour ne pas réduire excessivement la portée de cette nouvelle figure ni trop limiter la compétence de ceux à qui est confié de participer à l'exercice de la charge pastorale »⁽²⁶⁾.

Le 14 mai 1980, lors d'une ultime lecture, Winfried Aymans propose de faire mention du diacre et des fidèles laïcs pour préciser à qui la participation à l'exercice de la charge pastorale peut être confiée. Cette proposition est

²² Nous n'avons pas trouvé trace de ces réponses transmises au Saint-Siège, ni du travail des commissions. Nous ne disposons que des avis émis par la CANON LAW SOCIETY OF AMERICA : *Initial Report of the Force Committee on the Draft of the Canons of Book two : The People of God*, Washington, D.C., CLSA, 1978, 55 p. (sur le c. 517 § 2, voir p. 36-37).

²³ On notera l'évolution de la terminologie qui va de « *De Sacra Hierarchia* » à « *De populo Dei* ».

²⁴ « Contro alcuni Consultori che non gradiscono che una parrocchia sia affidata almeno in parte a una comunità o a una persona non insignita di carattere sacerdotale, ... » : *Communicationes* 13 (1981), p. 149. Il faut noter l'interprétation qui est faite du canon, compris comme confiant une paroisse à des non-prêtres, ce qui n'est pas tout à fait fidèle à la lettre du texte. Nous avons là le signe que l'expression « *participatio in exercitio curae pastoralis paroeciae* » est loin d'être claire pour les consultants eux-mêmes.

²⁵ Cf. *Communicationes* 13 (1981), p. 149.

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

approuvée par la commission⁽²⁷⁾. A l'issue de cette journée de travail, la formulation du canon est devenue :

Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse alicui diacono vel etiam christifideli laico aut eorundem coetui, sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi instructus, curam pastoralem et administrationem moderetur, quod officium pro pluribus huiusmodi paroeciis sacerdos insimul explere potest⁽²⁸⁾.

Un mois plus tard cependant, le texte du nouveau schéma établi le 29 juin 1980 ne tient pas compte des propositions approuvées par la commission : la référence aux diacres et aux fidèles laïcs a disparu, ainsi que la fin du canon stipulant que l'office confié au prêtre pouvait lui permettre de couvrir plusieurs paroisses, et l'on voit réapparaître la mention du caractère sacerdotal :

Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse alicui personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi instructus, curam pastoralem moderetur⁽²⁹⁾.

Avant que ce canon, devenu 456 § 2, ne donne lieu à de nouvelles discussions, nous pouvons noter les étapes de son évolution. La figure du prêtre qui modère la charge pastorale de la paroisse a subi quelques modifications. Que celui-ci ne jouisse plus, mais soit revêtu, des pouvoirs de curé pourrait être anecdotique si on n'avait pas supprimé la mention « en tant que pasteur propre ». Il s'agit d'une inflexion du texte dont l'attention semble se détourner de la figure du prêtre pour préciser celle des « personnes » à qui pourrait être confiée une participation à l'exercice de la charge pastorale. La commission tend ainsi à préciser quelles pourraient être ces personnes, mentionnant les diacres et les fidèles laïcs, mais elle n'est pas suivie sur ce point puisque cette mention disparaît du schéma de 1980. Par ailleurs, la commission resitue le canon dans son contexte initial au sein d'un chapitre traitant des paroisses, des curés et des vicaires paroissiaux en indiquant la possibilité pour un même

²⁷ Cf. *Communicationes* 13 (1981), p. 306.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ C. 456 § 2 du schéma de 1980. Voir PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici ...*, Civitate Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

prêtre de modérer la charge pastorale de plusieurs paroisses, mention qui a également disparu du schéma de 1980.

c) Schéma définitif et version promulguée

Les discussions sur le schéma de 1980 se sont poursuivies sous forme de questions écrites auxquelles répondaient les responsables des Commissions. Le canon qui nous intéresse a été l'objet de deux suggestions.

Mgr Falcao, archevêque de Piaui au Brésil, propose tout d'abord de compléter le texte en précisant que la concession de l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse se fait « de façon extraordinaire et temporaire » et en rappelant que le prêtre qui modère la charge pastorale « exerce les offices dont il est question au c. 244 »⁽³⁰⁾. Le Secrétariat de la Commission de révision du Code répondit que, bien qu'ils fussent raisonnables, elle ne voyait pas l'intérêt de ces amendements en raison, d'une part, de la précision initiale du canon : « en cas de pénurie de prêtres » qui garantissait le caractère temporaire et extraordinaire d'une telle mesure et, d'autre part, à cause de l'expression finale « *curam pastorem moderetur* » qui est plus large que la référence proposée au c. 244⁽³¹⁾.

Une deuxième proposition fut présentée par Mgr Bernardin, archevêque de Cincinnati, qui visait à introduire la mention des diacres parmi ceux qui peuvent participer à l'exercice de la charge pastorale. La proposition fut elle aussi rejetée, pour la raison suivante : « les diacres ont toujours, de façon ordinaire et permanente, une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse. La norme de ce paragraphe ne concerne donc que la participation des autres fidèles du Christ qui n'ont reçu aucun degré du sacerdoce ministériel »⁽³²⁾.

L'ensemble formé du schéma de 1980, des suggestions et des réponses apportées par la Commission fut la base du travail de la session plénière finale de la Commission de révision du Code, du 20 au 29 octobre 1981, au terme de laquelle fut établi le schéma définitif remis au Souverain Pontife pour

³⁰ Cf. *Communicationes* 14 (1982), p. 222. Noter que le c. 244 du schéma de 1980 correspond au c. 274 § 1 du Code de 1983 : « Seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique. »

³¹ *Ibid.*

promulgation⁽³³⁾. Le c. 456 § 2 devient alors c. 517 § 2, et l'on voit réapparaître la mention du diacre:

Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi instructus, curam pastoralem moderetur⁽³⁴⁾.

Le texte subit une dernière modification de la main du législateur qui, alors que le schéma ne parlait que du « pouvoir de curé » ajoute « les pouvoirs et facultés de curé », pour aboutir à la version promulguée le 25 janvier 1983 par Jean-Paul II :

Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur⁽³⁵⁾.

Ces dernières modifications permettent de remarquer la volonté de la Commission de maintenir la souplesse du canon en évitant de trop préciser la nature de l'office du prêtre qui modère la charge pastorale dans la figure proposée. Il y a par ailleurs débat autour de la question du diacre, ce qui n'est pas neutre car il permet de préciser le statut de ceux qui participent à l'exercice de la charge pastorale. Enfin, le dernier ajout concernant les pouvoirs « et facultés » du prêtre souligne l'instabilité de la figure proposée et les hésitations des rédacteurs du canon.

Il est possible de reconstituer l'histoire des versions successives du c. 517 § 2 à l'aide de la synopse ci-dessous.

³² *Ibid.*

³³ Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria – Diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1991.

³⁴ Cf. PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.

³⁵ *Codex Iuris Canonici Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano, Libreria Typis polyglottis Vaticanis, 1983.

d) Synopse des versions successives

15 nov. 1977 c. 349 § 3	14 mai 1980 c. 349 § 3	29 juin 1980 c. 456 § 2	Octobre 1981 c. 517 § 2	25 janv. 1983 c. 517 § 2
<p><i>Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse alicui</i></p> <p><i>personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati,</i></p> <p><i>sacerdotem constituat aliquem qui, potestate</i></p> <p><i>parochi gaudens,</i></p> <p><i>uti proprius paroeciae pastor curam pastoralem moderetur</i></p>	<p><i>Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse alicui diacono</i></p> <p><i>vel etiam christifideli laico aut eorundem coetui,</i></p> <p><i>sacerdotem constituat aliquem qui, potestate</i></p> <p><i>parochi instructus</i></p> <p><i>curam pastoraalem et administrationem moderetur quod officium pro pluribus huiusmodi paroeciis sacerdos insimul explere potest.</i></p>	<p><i>Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse alicui</i></p> <p><i>personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati,</i></p> <p><i>sacerdotem constituat aliquem qui, potestate</i></p> <p><i>parochi instructus</i></p> <p><i>curam pastoraalem moderetur</i></p>	<p><i>Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse</i></p> <p><i>diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati,</i></p> <p><i>sacerdotem constituat aliquem qui, potestate</i></p> <p><i>parochi instructus</i></p> <p><i>curam pastoraalem moderetur</i></p>	<p><i>Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus diocesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredendam esse</i></p> <p><i>diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati,</i></p> <p><i>sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus</i></p> <p><i>curam pastoraalem moderetur</i></p>

Tableau I. Synopse des versions du c. 517 § 2 au cours de son élaboration

Cette synopse fait apparaître que les interventions sur le texte se concentrent sur les personnes concernées par le canon, qu'il s'agisse des « participants » à l'exercice de la charge pastorale ou du prêtre chargé de modérer celle-ci.

Dans ce cadre, il est important de repérer les constantes qui n'ont subi aucune modification tout au long du processus. La première est le contexte de pénurie de prêtres, souligné lors de la discussion sur le schéma de 1980. La deuxième constante est le jugement et l'initiative de l'évêque diocésain, qui semble ne pas avoir posé question. La troisième enfin est la « participation à l'exercice de la charge pastorale », qui n'a fait l'objet d'aucune discussion. Lors de la réunion de travail du 19 avril 1980, alors que certains émettaient des réserves sur la possibilité de confier une paroisse à des personnes qui ne sont pas prêtres, l'intervention de Mgr Castillo Lara relatant l'expérience de son diocèse semble avoir clos la discussion. Ainsi, la nouveauté que constitue cette expression dans le Code semble n'avoir fait l'objet d'aucun débat, les quelques doutes émis ayant été levés en invoquant la situation concrète des diocèses et les expériences qui y ont été menées.

En l'absence d'élément supplémentaire pour accéder à la compréhension du c. 517 § 2, et avant d'entrer dans l'analyse, il convient d'en rechercher les sources authentiques afin de compléter l'histoire de celui-ci.

3) Source authentique du c. 517 § 2

Un seul document est indiqué comme source authentique de ce canon⁽³⁶⁾, l'instruction de la Commission Pastorale de la Sacrée Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples « *De munere et officio feminarum in*

³⁶ Cf. Andrés GUTIERREZ, éd., *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae – vol. VII – Codices iuris canonici latini et orientales fontium annotatione aucti*, Roma, Edicla, 1994, p. 10117. Également : PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETENDO, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannes Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico auctus*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989, p. 146.

gentibus hodie ab Ecclesia evangelizandis » du 19 novembre 1976⁽³⁷⁾. Tout en tenant compte de la très faible autorité magistérielle qui peut être reconnue à un document émanant de la Commission pastorale d'un organe de la Curie, il nous faut cependant parcourir celui-ci pour voir quelle place est la sienne dans la question qui nous occupe.

a) Le rôle des femmes dans l'activité missionnaire de l'Église

Ce document propose une réflexion sur le rôle des femmes dans l'activité missionnaire de l'Église, à l'occasion de l'Année internationale de la femme en 1976. Après une première partie consacrée à une recension des figures féminines dans la Bible et dans l'histoire récente de l'Église, avec la mention des fondatrices de congrégations religieuses ou d'œuvres de coopération missionnaires, le document dresse, en une deuxième partie, une présentation de « quelques qualités humaines spécifiquement féminines »⁽³⁸⁾. La troisième partie traite des fonctions évangélisatrices des femmes, prenant soin de préciser que ces fonctions ne doivent pas être conçues en suppléance des fonctions masculines, à partir de cas concrets récoltés à l'aide d'un questionnaire envoyé par la Congrégation à « des dizaines de groupe d'évangélisatrices »⁽³⁹⁾. Le texte propose alors : « Dans les pays où la promotion féminine est suffisamment avancée pour soutenir un tel progrès, la part prise par les femmes à l'*évangélisation directe* et au ministère proprement dit mérite d'être amplement accrue »⁽⁴⁰⁾. Suivent les formes que peuvent revêtir des telles fonctions : catéchèse, visites aux pauvres et aux malades, animations de retraites, soutien aux vocations, enseignement (« jusqu'au niveau même de la théologie »), ...

Une quatrième partie, intitulée « Activités féminines en paroisse », peut retenir plus longuement notre attention. Le texte commence par préciser que les propositions avancées ne visent pas à suppléer à l'absence de prêtres, « même

³⁷ Texte original en français dans Xaverius OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici Editae – Vol. V*, Roma, Ediurcla, 1980, col. 7260 – 7269 et dans DC 73 (1976), p. 612-619, avec présentation et bibliographie.

³⁸ *Leges Ecclesiae* [LE] col. 7262, DC, p. 613.

³⁹ LE, col. 7263, DC, p. 614.

⁴⁰ LE, col. 7264, DC, p. 614. « *Évangélisation directe* » est en italique dans le texte original.

si ce cas est appelé à se présenter dans une mesure croissante »⁽⁴¹⁾. Il poursuit en soulignant la précieuse contribution des femmes dans les tâches administratives des paroisses et, surtout dans l'activité pastorale de la paroisse, dans des domaines variés : catéchuménat, catéchisme, préparation aux sacrements, ... Précisant : « Il est à souhaiter que les prêtres, souvent surchargés, trouvent dans les femmes de précieuses associées. À celles-ci, ils reconnaîtront la responsabilité et la responsable autonomie que méritent leurs qualifications personnelles »⁽⁴²⁾.

b) La femme dans la liturgie et les ministères

C'est dans la cinquième partie du document que l'on peut entrevoir les prémices de la source du c. 517 § 2. Celle-ci est consacrée à « la femme dans la liturgie et les ministères ». Il y est fait mention des voies ouvertes par certaines expériences, « ce seront parfois des voies qui, jusqu'ici, étaient réservées aux prêtres, mais qui ne constituent pas en principe un monopole sacerdotal et sont utilisables en soi par une diaconie, un service féminin »⁽⁴³⁾. Le texte poursuit :

En combien de paroisses déjà, en l'absence du prêtre, n'est-ce pas une religieuse qui assume la responsabilité, la présidence et la direction de l'assemblée paraliturgique communautaire, du dimanche et de la semaine, et se charge d'exhorter les fidèles à leur devoir de chrétien. (...) Il est des cas où l'administration du baptême et la présence ecclésiale officielle au mariage sont assurées, moyennant les mandats épiscopaux requis, par des religieuses en charge permanente d'une paroisse. (...) Le genre de députation officielle requis pour de telles fonctions sera aussi à préciser. Comme le montre l'expérience, une telle députation pourrait être attribuée par l'évêque du lieu, dès que les conditions à remplir auront été bien déterminées par les suprêmes autorités compétentes⁽⁴⁴⁾.

Suivent ensuite trois parties consacrées au discernement de la vocation des évangélisatrices, à la forme et au rythme de leur engagement⁽⁴⁵⁾.

⁴¹ *LE*, col. 7264, *DC*, p. 614.

⁴² *LE*, col. 7264, *DC*, p. 615.

⁴³ *LE*, col. 7265, *DC*, p. 615. Le terme « diaconie » renvoie à une note : « Diaconie est un service, le diaconat est un ordre sacré. »

⁴⁴ *LE*, col. 7265, *DC*, p. 615.

⁴⁵ On note simplement, au chapitre septième, la recommandation de constituer, pour les tâches d'évangélisation, des petites communautés de religieuses.

Il n'est pas sûr qu'une étude, même approfondie, de ce texte, dont le style est surprenant et la portée théologique limitée, puisse ouvrir des voies nouvelles pour la compréhension du c. 517 § 2. Si l'on y trouve bien la mention de la pénurie de prêtres et l'initiative de l'évêque diocésain, la charge pastorale y semble réduite à la « charge permanente d'une paroisse » - sans précision supplémentaire en dehors de la présidence de « l'assemblée paraliturgique communautaire ». De plus, le rôle du ministre ordonné dans la coopération ou « députation » des religieuses évoquées n'est pas abordé.

Il éclaire cependant l'intervention de Mgr Castillo Lara en indiquant que le c. 517 § 2 est une prise en compte de la situation pastorale de nombreuses Églises locales. C'est dans ce cadre que l'Église reconnaît, comme le dit Raymond Dicaire, « une nécessaire participation des laïcs à certaines fonctions réservées aux prêtres⁽⁴⁶⁾. Le Code de 1983 n'aurait fait en ce sens que "canoniser" des pratiques déjà existantes dans certains milieux où la présence de prêtres ne pouvait pas être assurée d'une façon permanente ou stable »⁽⁴⁷⁾.

L'Instruction apporte également une indication sur la manière dont est comprise cette participation, même si le terme n'apparaît pas dans le texte, comme une « députation officielle »⁽⁴⁸⁾, sans doute proche d'un mandat du type de celui qui lie l'Action catholique à l'autorité de l'évêque.

Enfin, en faisant de cette Instruction mineure la source authentique du c. 517 § 2, le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs indique que le canon est une réponse à la requête de déterminer les conditions de cette députation⁽⁴⁹⁾.

Ce premier parcours dans l'histoire du canon nous permet de situer celui-ci comme une réponse canonique encourageant des pratiques ecclésiales dans des conditions de crise. Mais a-t-il fait évoluer notre compréhension de l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » ? Le constat

⁴⁶ L'auteur s'appuie ici sur la phrase de l'Instruction : « une série de voies (...) qui jusqu'ici étaient réservées aux prêtres, mais qui ne constituent pas en principe un monopole sacerdotal (...) » que nous avons citée page 36.

⁴⁷ Raymond DICAIRE, « Conditions d'application du c. 517 § 2 », dans Roch PAGE, dir., *Les équipes pastorales mixtes au Québec selon le canon 517 § 2*, op. cit., p. 23.

⁴⁸ *LE*, col. 7265, *DC*, p. 615.

⁴⁹ « Le genre de députation officielle requis pour de telles fonctions sera aussi à préciser. Comme le montre l'expérience, une telle députation pourrait être attribuée par l'évêque du

selon lequel cette formule n'a fait l'objet d'aucune discussion semblerait indiquer qu'il n'en est rien. Tentons cependant une hypothèse.

Lors de l'élaboration et de la rédaction des versions successives du c. 517 § 2, les débats portaient principalement sur la question des personnes concernées et des responsabilités ou charges qui leur étaient reconnues, du lien qui pouvait unir ceux à qui était confiée une participation à l'exercice de la charge pastorale et le prêtre chargé de modérer celle-ci. Ne pourrait-on pas alors envisager que ces discussions constituent en elles-mêmes une tentative de précision de cette participation à l'exercice de la charge pastorale ? La nouveauté de l'attestation de cette expression dans le Code, son lien affirmé avec des expériences pastorales mises en œuvre dans certains diocèses d'autre part⁽⁵⁰⁾, mais aussi l'absence de débat autour de sa formulation et l'absence – enfin – de tout témoignage concernant l'élaboration même de la formule, l'ensemble de ces éléments nous permettent d'envisager que l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » a été élaborée au cours des expériences pastorales prises en compte, puis reçue par les consultants de la Commission qui ont tenté d'en établir le sens en précisant les modalités de sa mise en œuvre par les acteurs de cette figure pastorale nouvelle.

Cette hypothèse demande vérification. Pour cela, il nous faut consolider les éléments de notre enquête canonique, puisque il ne s'est agi jusqu'à présent que de l'histoire de l'élaboration du c. 517 § 2 et d'une présentation de sa source authentique.

4°) Analyse du c. 517 § 2

L'analyse du c. 517 § 2 complète notre enquête canonique, en nous amenant à considérer séparément les composants du canon. Cette méthode a l'avantage de permettre une approche systématique. Elle nécessite cependant une reprise synthétique afin de mettre en valeur l'interdépendance des éléments entre eux. Nous les traiterons en les classant selon l'importance des discussions déjà repérées pour chacun d'eux, commençant par les plus débattus. Il s'agit

lieu, dès que les conditions à remplir auront été bien déterminées par les suprêmes autorités compétentes » : *LE*, col. 7265, *DC*, p. 615.

⁵⁰ Qu'il s'agisse de l'intervention de Mgr Castillo Lara devant la Commission ou du texte présenté comme source authentique du canon.

ainsi d'établir un gradient mettant en relief dans l'ensemble du canon le cas particulier de l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » qui n'a fait l'objet d'aucune discussion. Nous serons alors plus outillés pour l'aborder.

a) Le prêtre, muni des pouvoirs et facultés du curé

L'analyse débute par le prêtre qui est constitué, « *potestatibus et facultatibus parochi instructus, [ut] curam pastoralem moderetur* »⁽⁵¹⁾. Ce choix est guidé par l'ampleur des débats sur cette question mais également par le contexte du canon. Rappelons que le c. 517 § 2 prend place au début du chapitre du Code consacré à la paroisse⁽⁵²⁾, définie comme « communauté précise de fidèles... dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'évêque diocésain »⁽⁵³⁾, et qu'il a pour objet premier la provision de la charge pastorale d'une paroisse sans curé. Dans ce contexte, la figure du prêtre apparaît centrale.

Les modifications subies par le texte retracent l'évolution de la pensée des consultants :

15 nov. 1977	Sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi gaudens, uti proprius paroecliae pastor curam pastoralem moderetur
14 mai 1980	Sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi instructus, curam pastoralem et administrationem moderetur, quod officium pro pluribus huiusmodi paroeclis sacerdos insimul explere potest
29 juin 1980	sacerdotem constituat aliquem qui, potestate parochi instructus, curam pastoralem moderetur
Octobre 1981	Identique au schéma de 1980
Code de 1983	sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur

Tableau II. Synopsis des modifications concernant le prêtre dans le c. 517 § 2

⁵¹ C. 517 § 2. Nous conservons pour le moment le texte typique latin, conscient qu'il nous faudra, au cours du parcours, parvenir à une traduction de celui-ci. Nous souhaiterions cependant n'établir cette traduction qu'en fin de commentaire, prenant le risque d'un écart entre notre proposition et la traduction approuvée par les conférences épiscopales francophones.

⁵² Cf. *supra*.

⁵³ C. 515 § 1.

Le tableau ci-dessus⁽⁵⁴⁾ met en évidence que huit termes sont demeurés inchangés d'une version à l'autre : « *sacerdotem constituat aliquem qui* », puis « *parochi* » et « *curam pastoralem moderetur* ». Nous repérons alors ici une constante qui est l'un des éléments centraux du canon : un prêtre est constitué par l'évêque « [ut] *curam pastoralem moderetur* » et cet office entretient un rapport avec celui de curé.

La première question concerne alors le sens de « *curam pastoralem moderetur* » : signifie-t-il que le prêtre soit techniquement le « modérateur » de la charge pastorale ?

Les avis, sur ce point, divergent. La traduction française du Code, approuvée par les commissions épiscopales française et canadienne, traduit « *moderetur* » par « modérateur », suggérant un usage technique du verbe.

Alphonse Borrás va dans ce sens dans son article sur la notion de curé dans le Code⁽⁵⁵⁾, non seulement en utilisant le terme de modérateur pour désigner la figure du prêtre présentée dans le c. 517 § 2, mais également en définissant cet office à partir du c. 517 § 1 où le rôle du modérateur est utilisé dans un sens technique assuré⁽⁵⁶⁾. Tout en reconnaissant que le rôle du modérateur n'est pas défini dans le canon, Borrás propose de considérer, *a minima*, « que c'est à lui qu'il revient de diriger l'activité conjointe et d'en rendre compte »⁽⁵⁷⁾. Il en fait alors le titulaire, avec les autres membres de l'équipe, de la charge pastorale, mais « à des degrés divers »⁽⁵⁸⁾. Cette dernière proposition éloigne cependant de la compréhension d'un modérateur selon le c. 517 § 1 dans lequel la charge pastorale est confiée solidairement⁽⁵⁹⁾ à tous. Mais par ailleurs, dans un article plus récent⁽⁶⁰⁾, Borrás semble avoir pris ses

⁵⁴ Pour en faciliter la lecture, nous notons en **gras** les passages inchangés sur l'ensemble des versions.

⁵⁵ Alphonse BORRAS, « La notion de curé dans le Code de droit canonique », dans *Revue de droit canonique* 37 (1987), p. 215-236.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 235. Le sens de l'expression « être titulaire de la charge pastorale à des degrés divers » échappe un peu. On pourrait alors trouver ici un début de vérification de la thèse selon laquelle ce sont précisément les options prises pour chaque élément du canon 517 § 2 qui permettront de parvenir à une définition de la « participation à l'exercice de la charge pastorale ».

⁵⁹ « *in solidum* », c'est à dire à un degré égal ...

⁶⁰ Alphonse BORRAS, « Les équipes pastorales de paroisse – Le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101 (2007), 187-212.

distances par rapport à cette interprétation : il parle alors du « “prêtre qui dirige” (lat. *moderetur*) »⁽⁶¹⁾ et ne le qualifie plus de modérateur.

La position de Patrick Valdrini est plus tranchée⁽⁶²⁾. Il reconnaît au prêtre du c. 517 § 2 le titre et le rôle de modérateur, « essentiel pour conserver le caractère particulier de communauté hiérarchique qui a besoin d’un office structurant confié à un ordonné prêtre »⁽⁶³⁾. Le prêtre est alors reconnu techniquement modérateur de la charge pastorale au nom de la cohérence du Code qui maintient fermement « le lien entre ordination sacerdotale et charge pastorale et le lien entre l’exercice des différentes fonctions »⁽⁶⁴⁾.

Francesco Coccopalmerio reconnaît au prêtre le titre de modérateur (« *Moderator* »⁽⁶⁵⁾) mais définit son rôle comme celui d’un simple surveillant de l’exercice de la charge pastorale par les autres fidèles⁽⁶⁶⁾, au risque d’en faire un simple « visiteur » de la paroisse, intervenant surtout pour des actes liturgiques où le Code ne permet pas de délégation : « célébration de l’Eucharistie, du sacrement de Pénitence et de l’Onction des malades »⁽⁶⁷⁾.

Jean-Claude Périsset, quant à lui, souligne que le rôle du modérateur « est plus explicite dans le premier paragraphe en spécifiant qu’il doit répondre de l’activité commune devant l’évêque »⁽⁶⁸⁾. Il se félicite cependant de l’institution d’un tel modérateur « qui manifeste directement le principe hiérarchique indispensable à la communion ecclésiale, soit à l’intérieur du groupe responsable de la charge pastorale, soit dans la relation de la paroisse au

⁶¹ *Ibid.*, p. 200. Une attestation antérieure de cette position dans « L’équipe pastorale de paroisse, une exclusivité du c. 517 ? », dans A. WEIB & ST. IHLE, éd., *Flexibilitas iuris canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, Peter Lang, coll. “Adnotationes in Ius canonicum” n° 28, 2003, p. 223-240.

⁶² Patrick VALDRINI, « Fonction de sanctification et charge pastorale », dans *La Maison-Dieu*, 194 (1993/2), p. 47-58.

⁶³ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁵ Francesco COCCOPALMERIO, « Quaestiones de paroecia ... », *Art. cit.*, p. 396.

⁶⁶ Les « participants » à l’exercice de la charge pastorale. Nous nous heurterons à la question de leur titularité, qui n’est pas définie dans le code. Nous verrons que ce flottement a laissé place à une très riche diversité dans l’appellation de ces fidèles.

⁶⁷ Francesco COCCOPALMERIO, *ibid.*, p. 396. Valdrini pointe ce danger avec vivacité : « Cette pratique aurait pour effet néfaste de donner une trop grande importance à des catégories d’analyse qui laissent de côté les éléments fondateurs des communautés hiérarchiques même si elles ne peuvent en aucun cas être oubliées. De plus, nous serions entraînés sur la voie du retour d’une distinction, dont les canonistes connaissent les conditions d’émergence et le caractère utilitaire, entre pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction que, précisément, la considération des éléments constituant la charge pastorale nous permet de dépasser, du moins dans son caractère exclusif. » [« Fonction de sanctification ... », *art. cit.*, p. 54].

⁶⁸ Jean-Claude PERISSET, *La paroisse, ...*, *op. cit.*, p. 206.

diocèse dont elle est la cellule »⁽⁶⁹⁾. Il propose alors une interprétation maximaliste du rôle du modérateur, celui-ci « étant de fait le seul prêtre, il assume à lui seul l'office du curé, avec tous ses droits, devoirs et pouvoirs »⁽⁷⁰⁾.

Jean-Marie Huet, enfin, utilise le terme « modérateur » dans un sens technique et se rapproche, avec nuance, de la position de Périsset. Pour lui,

Il faut voir dans le modérateur selon le § 2 [du canon 517] un réel curé, pasteur propre au sens où l'entend le can. 519, mais qui a reçu des collaborateurs dont le statut est stable, reconnu par le droit et qui, avec leur concours, exerce la charge pastorale de la paroisse. Diminuer le rôle du modérateur en faveur des autres membres du groupe nous semblerait aller à l'encontre du can. 129 § 1 sur le pouvoir de gouvernement dans l'Église⁽⁷¹⁾. Lui refuser la qualité de pasteur propre reviendrait à dire qu'il existe des paroisses sans pasteur individuellement déterminé, ce qui est juridiquement impossible⁽⁷²⁾.

Huet établit donc ici un parallèle entre l'équipe de prêtres à qui est confiée, *in solidum*, la charge pastorale d'une paroisse, selon le c. 517 § 1, et l'équipe de personnes dont il est question au c. 517 § 2⁽⁷³⁾, mais plus encore, ce qui fait l'intérêt de cette proposition est qu'elle utilise la notion de curé et de pasteur propre, que nous avons déjà rencontrée dans l'histoire du canon.

Les commentateurs mentionnés jusqu'à présent utilisent tous le terme de modérateur, dans un sens souvent très technique, pour parler du prêtre qui modère la charge pastorale. Ce premier constat est important si l'on veut bien revenir au texte typique du Code : « il modérera la charge pastorale »⁽⁷⁴⁾, et non pas « il sera le modérateur de la charge pastorale ». Il s'agit pourtant ici de la mise en œuvre d'un principe d'interprétation du droit, selon le c. 17 déjà mentionné, qui nous demande de prendre en compte « le sens propre des mots »⁽⁷⁵⁾. Or, de fait, le c. 517 § 2 ne parle pas d'un modérateur, mais d'un

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ C. 129 § 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, ceux qui ont reçu l'ordre sacré ».

⁷² Jean-Marie HUET, « Les nouvelles formes d'office curial ... », *art. cit.*, p. 71.

⁷³ Notons, pour y revenir lorsque nous envisagerons les relations entre les personnes citées dans ce c., que cela implique que le prêtre qui modère la charge pastorale soit un membre à part entière de l'équipe.

⁷⁴ « *Curam pastoralem moderetur* ». Seul Roch Pagé en fait la remarque, voir *Les Églises particulières...*, *op. cit.*, note 68, p. 38.

⁷⁵ Ce point semble d'ailleurs irriter Borrás : « pourquoi ne pas avoir dit comme au canon 517 § 1 : 'modérateur de l'exercice de la charge pastorale', *moderator curae pastoralis exercendae* ? » (« La notion de curé... », *art. cit.*, p. 234). Cette remarque semble nous

prêtre qui modère la charge pastorale. La nuance peut sembler légère. Il demeure que dans le cas présent, nous manquons d'éléments pour affirmer avec certitude que l'expression « modérera la charge pastorale » soit à considérer comme l'exact équivalent de « sera le modérateur de la charge pastorale ». Mais que le prêtre soit techniquement le modérateur de la charge pastorale ou qu'il ait la charge de modérer celle-ci sans avoir le titre canonique de modérateur, nous devons nous interroger sur ses fonctions et prérogatives et, pour cela, poursuivre l'exploration de la phrase sur laquelle porte ici notre attention : « *Sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur* ».

La première modification faite après l'élaboration du premier schéma⁽⁷⁶⁾ concerne l'expression « *uti proprius paroecia pastor* » qui disparaît à la suite des discussions de 1980, « pour ne pas réduire la portée de cette nouvelle figure ni trop limiter la compétence de ceux à qui est confiée de participer à l'exercice de la charge pastorale »⁽⁷⁷⁾. Nous notons également les fluctuations dans la définition du rapport à la charge de curé : « jouissant des pouvoirs de curé » dans le schéma de 1977, « revêtu du pouvoir de curé » après les discussions du printemps 1980 et enfin « revêtu des pouvoirs et facultés du curé » dans le texte promulgué du Code. Que conclure de ces évolutions ?

Le c. 519 stipule que le pasteur propre de la paroisse, le curé, est celui qui exerce la charge pastorale pour la communauté. Cependant, la Commission de révision du Code refuse de qualifier le prêtre du c. 517 § 2 en lui attribuant le titre de pasteur propre. En rigueur de terme, il n'est donc pas le curé de la paroisse. Est-ce à dire que la paroisse en question n'a pas de curé ? Ce n'est pas juridiquement envisageable. De plus, les c. 150 et 521 § 1 précisent que l'office de curé ne peut être confié qu'à un prêtre. Or, dans le cas de figure du c. 517 § 2, le seul prêtre est celui qui modère la charge pastorale. S'il est curé,

inviter à la prudence. La question est-elle de savoir pourquoi les rédacteurs du Code n'ont pas utilisé une formule conforme à notre interprétation de celui-ci, ou bien plutôt de comprendre pourquoi les rédacteurs ont utilisé cette formule particulière, à partir de laquelle nous devons tenter une interprétation ?

⁷⁶ Voir tableau récapitulatif, *supra*, page 39.

⁷⁷ Commentaire déjà cité de W. Onclin dans *Communicationes* 13 (1981), p. 149. Nous avons là encore une confirmation de notre hypothèse de départ, selon laquelle le travail rédactionnel sur les éléments qui entourent l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » visait à préciser le sens de celle-ci.

il est pasteur propre de la paroisse et en exerce la charge pastorale. Or, on lui refuse le titre de pasteur propre, donc de curé, précisant qu'il est « revêtu des pouvoirs et facultés de curé »⁽⁷⁸⁾. Il semble que l'on tourne en rond, étant obligé de conclure simultanément que le prêtre en question est nécessairement curé de la paroisse et, cependant, qu'il ne l'est pas.

A cette question délicate correspond l'hésitation des commentateurs. Pour Euart, le prêtre du c. 517 § 2 n'est pas curé, il en a les pouvoirs,

ce qui signifie qu'il est apte à exercer toutes les fonctions reconnues au curé par la loi, par exemple entendre les confessions à l'intérieur de la paroisse (c. 968 § 1), assister aux mariages à l'intérieur de la juridiction de la paroisse (c. 1108 § 1) et représenter la paroisse dans toutes les affaires juridiques (c. 532). Il ne lui est pas cependant reconnu d'office stable, et il n'est pas non plus tenu à toutes les obligations de curé, par exemple l'obligation de résidence (c. 533 § 1) ou de profession de foi (c. 833, 6^o)⁽⁷⁹⁾.

Pour Périsset, il est investi dans l'office de curé et pasteur propre de la communauté paroissiale⁽⁸⁰⁾. Pour Renken, le « modérateur ne doit pas être compris comme l'équivalent canonique exact du curé »⁽⁸¹⁾. Pour Huet enfin, il est bel et bien le pasteur propre de la communauté, donc le curé⁽⁸²⁾.

La seule conclusion que l'on puisse en tirer est que nous nous trouvons devant une forme nouvelle d'office curial qui nécessite, pour sa définition, un affinement des concepts juridiques traditionnels.

Avant d'entrer plus systématiquement dans les deux questions soulevées ici, nous devons affiner notre approche en considérant les autres éléments du canon dont nous avons dit qu'ils jouaient entre eux. Cela nous permettra de dessiner la nature de la participation à l'exercice de la charge pastorale en question. Les discussions ayant été plus limitées sur ces autres points et le terrain ayant été défriché par cette première analyse, il sera possible d'être plus bref.

⁷⁸ Formule qui confirme qu'il n'est pas curé.

⁷⁹ Sharon EUART, « Parishes without Resident Pastor... », *art. cit.*, p. 378.

⁸⁰ Cf. *La Paroisse...*, *op. cit.*, p. 206.

⁸¹ Voir « Canonical Issues ... », *art. cit.*, p. 516.

⁸² Cf. « Les nouvelles formes ... », *art. cit.*, p. 70-71.

b) Les autres fidèles mentionnés dans le canon

Pour comprendre l'expression « *diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati...* » et faciliter le commentaire sur les « participants » à l'exercice de la charge pastorale, reprenons les éléments de l'histoire du canon et de la pensée des consultants sur la question, à l'aide d'un tableau récapitulatif des différentes formulations du passage dans les différentes versions du texte.

15 nov. 1977	<i>alicui personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati</i>
14 mai 1980	<i>alicui diacono vel etiam christifideli laico aut eorundem coetui</i>
29 juin 1980	<i>alicui personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati</i>
Octobre 1981	<i>diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati</i>
Code de 1983	Identique au schéma définitif

Tableau III. Synopsis des modifications concernant les autres fidèles dans le c. 517 § 2

Le premier constat est celui de la diversité des formulations utilisées pour désigner ces personnes à qui l'on confie une participation à l'exercice de la charge pastorale. Les hésitations des rédacteurs se situent entre trois pôles principaux :

- une désignation par défaut : « des personnes non revêtues du caractère sacerdotal »,
- une désignation par énumération : « un diacre ou un fidèle laïc »,
- un hybride des deux : « un diacre ou une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal ».

Dans tous les cas, on constate qu'il est prévu que cette participation puisse être confiée à un individu ou à un groupe, à une « communauté de personnes ».

On remarque enfin qu'aucun titre n'est donné à celui ou à ceux qui participent à l'exercice de la charge pastorale et qu'aucun office n'est créé à cet effet⁽⁸³⁾.

L'histoire de la rédaction du canon nous a rendu témoins des hésitations des consultants sur ce point. Une fois vaincues les réticences de certains, grâce à l'intervention de Mgr Castillo Lara, la Commission a commencé par préciser la figure du prêtre qui modère la charge pastorale. Puis rapidement, les discussions ont concerné les personnes à qui une participation à l'exercice de cette charge était confiée. La mention du diacre et des fidèles laïcs apparaît sur proposition de W. Aymans, elle disparaît dans le schéma de 1980. La tentative de Mgr Bernardin pour la réintroduire dans le canon se voit opposer un refus au motif que : « les diacres ont toujours, de façon ordinaire et permanente, une participation à l'exercice de la charge pastorale »⁽⁸⁴⁾. La mention du diacre réapparaîtra pourtant dans le schéma définitif et dans le texte promulgué.

Ainsi, selon les débats de la Commission, les diacres participeraient « de façon ordinaire et permanente » à l'exercice de la charge pastorale, alors que la participation des fidèles laïcs serait, si l'on suit la logique de l'argumentation, extraordinaire et temporaire, conditionnée par la pénurie de prêtres. La version finale promulguée par Jean-Paul II semble contredire cet argumentaire. Derrière cette question, on trouve les termes d'un débat plus large sur le diaconat qui déborde notre sujet. Mais il faut cependant se demander si la participation à l'exercice de la charge pastorale est une prérogative diaconale qui est déléguée à titre exceptionnel et temporaire à des fidèles laïcs. On trouve des éléments de réponse dans l'étude de l'expression « personnes non revêtues du caractère sacerdotal ».

⁸³ Dans le texte tout au moins. Dans la pratique, cet office semble être créé de fait. Cf. Rik TORFS, « La position délicate des animateurs pastoraux dans le cadre du canon 517~2 », dans Alphonse BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale...*, op. cit., p. 147 sq. et surtout Jean-Pierre VUILLEMIN, *Le recours au canon 517 § 2 en France...*, op. cit.

⁸⁴ *Communicationes* 14 (1982), p. 222.

Au-delà de la lourdeur de l'expression⁽⁸⁵⁾, il faut la resituer dans la reconnaissance du droit des fidèles laïcs à être admis à exercer des offices et des charges (c. 228 § 1) et du devoir de coopérer à la mission de l'Église (c. 208 et 225). Ils peuvent ainsi exercer par députation temporaire le ministère de la Parole, présider la prière liturgique, conférer le baptême et distribuer la communion selon le droit⁽⁸⁶⁾. Il demeure que ces personnes ne peuvent pas détenir la charge de curé au titre des c. 150 et 521 § 1. Le c. 129 § 2 apporte cependant une précision importante : les fidèles laïcs ne peuvent que coopérer à l'exercice du pouvoir de gouvernement, seuls « ceux qui ont reçu l'ordre sacré » pouvant l'exercer. Les diacres appartiennent bien à cette catégorie, confirmant ainsi que la question posée plus haut puisse constituer une piste de recherche. La question est alors celle du rapport qui peut exister entre la « coopération » du c. 129 § 2 et la « participation » du c. 517 § 2.

Concernant la « communauté de personnes », constante des différentes versions du canon, cette expression signifie pour Jean-Claude Périsset, « implicitement d'abord une communauté religieuse »⁽⁸⁷⁾, mais il peut également s'agir d'une communauté formée de membres d'un institut séculier, d'une société de vie apostolique, d'une association ou être constituée dans le seul but de la participation à l'exercice de la charge pastorale. Alphonse BORRAS suit le même raisonnement, avant de conclure : « Sans doute est-ce tout simplement une façon d'évoquer qu'au sein de ce groupe de personnes existe une certaine vie commune, ne fût-ce que par leur souci pastoral commun et la participation de tous à une même tâche »⁽⁸⁸⁾. Il conclura en remarquant qu'il aurait mieux valu parler de « groupe de personnes », de « groupe de

⁸⁵ Il ne nous appartient pas de commenter ici la faiblesse théologique de cette expression et la difficulté ecclésiologique soulevée par son emploi pour définir des personnes qui ne sont pas prêtres. Sur la doctrine du caractère indélébile du sacrement de l'ordre, on se reportera à Jean GALOT, *La Nature du caractère sacramental – Étude de théologie médiévale*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Museum Lessianum », 1957 ; Cyrille VOGEL, *Ordinations inconstantes et caractère inamissible*, Turin, Bottega d'Erasmus, coll. « Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes », 1978 ; Hervé LEGRAND, « Caractère indélébile et théologie du ministère », dans *Concilium*, 74 (1972), p. 63-70 et « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET, et François REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie...*, *op. cit.*, p. 241-243.

⁸⁶ Cf. les canons 230 § 3, 759, 861 § 2. Mais il s'agit d'une députation temporaire « Là où le besoin de l'Église le demande par défaut de ministres ».

⁸⁷ Jean-Claude PERISSET, *La Paroisse ...*, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁸ Alphonse BORRAS, « La notion de curé ... », *art. cit.*, p. 233.

fidèles » ou de « quelques fidèles »⁽⁸⁹⁾. Quoi qu'il en soit, cette « communauté » est considérée dans le canon comme un sujet unique, c'est donc une personne juridique au sens du c. 114 § 1⁽⁹⁰⁾ qui nécessite pour recevoir la personnalité juridique du droit un décret spécial de l'autorité compétente⁽⁹¹⁾. Il faut garder à l'esprit cette particularité pour comprendre la charge confiée à cette communauté, tenant compte du fait que c'est l'ensemble de la communauté de personnes qui, et en tant que personne juridique, participe à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse. Cet aspect communautaire est particulièrement important pour situer ce groupe de personnes par rapport à la figure du prêtre dont nous avons déjà montré la complexité. On devine alors ce que ces personnes peuvent faire, mais pas la nature exacte de leur office, qui semble résider dans cette « participation à l'exercice de la charge pastorale » encore insaisissable.

c) L'initiative de l'évêque en cas de pénurie de prêtres

Le début du canon, « *Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit* », est resté inchangé dans l'ensemble des schémas. S'il n'a pas directement fait l'objet de discussion, on le trouve justifié par l'intervention de Mgr Castillo Lara et par la source authentique du canon. Dans ces deux cas, il s'agit bien d'une situation de pénurie de prêtres. La présentation du schéma de 1977 par Mgr Onclin va dans le même sens. On comprend alors que la référence au manque de prêtres et à l'initiative de l'évêque diocésain soit constante dans l'histoire de la rédaction du canon. Elle n'est pas cependant sans poser questions.

Tout d'abord, que signifie l'expression « pénurie de prêtres » et comment la vérifier ? Coccopalmerio souligne l'imprécision de la formule⁽⁹²⁾ alors que Kulimushi insiste sur le caractère objectif de la situation de manque

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ « Sont constituées en personnes juridiques par disposition du droit et par concession spéciale de l'autorité compétente donnée par décret, des ensembles de personnes ou de choses ordonnés à une fin qui s'accorde avec la mission de l'Église et dépasse les intérêts des individus », c. 114 § 1.

⁹¹ Voir c. 116 § 2.

⁹² « Penuriam sacerdotum significat immediate quod sacerdotes sunt pauci. Sed hoc manet impraeicisum. Tunc " pauci " debet significare " non sufficientes " », *ibid.*, p. 394.

pour que le c. 517 § 2 puisse être appliqué⁽⁹³⁾. Vuillemin se demande comment mesurer cette pénurie et commence par la définir à partir « d'une comparaison entre une offre et une demande, entre une ressource et une nécessité »⁽⁹⁴⁾. Il reconnaît cependant que « finalement, le concept de pénurie demeure assez flou lorsqu'il est appliqué aux prêtres »⁽⁹⁵⁾. Ce flou, redoublé par l'inconsistance théologique du concept de pénurie, souligne la responsabilité de l'évêque dans sa décision alors même que le Code ne lui donne pas les moyens d'apprécier les conditions légales de mise en œuvre des dispositions qu'il offre.

Par ailleurs, cette restriction dans la mise en œuvre du canon pose question. Huet remarque que le c. 517 § 2 « semble de plus en plus utilisé par les évêques diocésains alors que l'intention du législateur y voit une formule exceptionnelle »⁽⁹⁶⁾. Valdrini voit là une dérive qui trahit les fondements ecclésiologiques et canoniques de la figure nouvelle proposée par le Code⁽⁹⁷⁾.

La formulation du canon ne comporte pourtant aucune ambiguïté et précise, dès les premiers termes, son champ d'application : « à cause de la pénurie de prêtres », de telle sorte qu'il soit légitime d'envisager que le canon ne s'applique plus dès que la pénurie cesse. Mais est-ce si simple ? Roch Pagé remarque en effet :

Ce que les laïcs, les religieux et les religieuses peuvent faire lorsqu'il y a pénurie de prêtres, ils le font en vertu de leur baptême et de leur confirmation et le cas échéant avec un mandat de l'Évêque qui "autorise" en tant que premier responsable de la communauté à lui confiée. Mais ce mandat ne crée pas l'assise sur lequel il repose. Il ne fait que le reconnaître, en lui donnant d'être mis en exercice dans et pour une communauté de fidèles dont l'évêque a en premier lieu la charge. La question qui se pose est la suivante : pourquoi attendre une telle pénurie de prêtres avant de former de telles équipes, si de toute manière c'est en vertu de leur baptême et de leur confirmation, dont les potentialités sont reconnues par le mandat de l'évêque, que des fidèles non ordonnés peuvent se voir confier une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse ?⁽⁹⁸⁾

⁹³ Richard KULIMUSHI, *La charge pastorale...*, *op. cit.*, p. 252.

⁹⁴ Jean-Pierre VUILLEMIN, *Le recours au canon 517 § 2 en France...*, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁶ Jean-Marie HUET, « Les nouvelles formes... », *art. cit.*, p. 47.

⁹⁷ Patrick VALDRINI, « Fonction de sanctification ... », *art. cit.*, p. 52.

⁹⁸ Roch PAGÉ, *Les Églises particulières...*, *op. cit.*, p. 45.

Cette question interroge l'ecclésiologie et la théologie des sacrements et sera prise en compte en tant que telle.

Concernant la responsabilité de l'évêque diocésain, seul juge de la situation dans son diocèse, Périsset remarque que « aucune procédure n'est imposée à l'évêque pour déterminer la nécessité, où même seulement l'opportunité d'établir ces formules d'exception en raison des circonstances ou de la pénurie de prêtres »⁽⁹⁹⁾. Il propose alors que l'évêque puisse consulter le Conseil presbytéral avant de prendre une telle décision, se référant aux c. 515 § 2 et 536 § 1⁽¹⁰⁰⁾.

La figure de l'évêque diocésain est importante pour comprendre le c. 517 § 2 car le droit lui reconnaît l'exercice de la charge pastorale dans son diocèse⁽¹⁰¹⁾. Il nous faudra alors vérifier quel lien peut exister entre cet exercice épiscopal de la charge pastorale et la participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse confiée par l'évêque.

Surtout, la mention de l'évêque diocésain permet de mesurer la différence entre la participation à l'exercice de la charge pastorale dont il est question au c. 517 § 2 et l'aide apportée au curé par des laïcs (c. 519). Que l'initiative soit épiscopale souligne la particularité de la « participation » par rapport à une aide sollicitée par le curé au sein de sa paroisse. On entrevoit alors ici la possibilité d'une valeur particulière du terme « participation » qui serait différente d'une collaboration à la vie de la paroisse.

d) La participation à l'exercice de la charge pastorale

La formule « ...*participationem in exercitio curae pastoralis paroecliae concredendam...* » n'a fait l'objet d'aucune discussion et d'aucune altération au cours de l'élaboration du c. 517 § 2. Il nous faut alors vérifier l'hypothèse selon laquelle les options prises sur les composantes du c. 517 § 2 fondent une définition particulière de la « participation à l'exercice de la charge pastorale ». Cette hypothèse est née du constat que les discussions au cours de l'élaboration

⁹⁹ Jean-Claude PERISSET, *La paroisse...*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁰⁰ On trouve une suggestion qui va dans le même sens chez John A. RENKEN, « Parishes without a resident pastor... », *op. cit.*, p. 256.

et de la rédaction du canon ont porté principalement sur la question des personnes, leurs responsabilités ou charges, mettant en valeur le lien qui les unit autour de la charge pastorale de la paroisse, qu'il s'agisse de participer à son exercice, de la modérer ou de la pourvoir.

Pour pouvoir vérifier cette hypothèse, il faut tout d'abord prendre position sur la question du statut canonique du prêtre qui modère la charge pastorale et de son rapport à l'office de curé.

Nous tenons que le prêtre en question ne remplit pas l'office de curé, pour les raisons déjà invoquées : la Commission lui a refusé l'appellation de « pasteur propre » et précise qu'il est revêtu des pouvoirs et facultés d'un curé, précision qui aurait été inutile s'il avait été techniquement le curé de la paroisse.

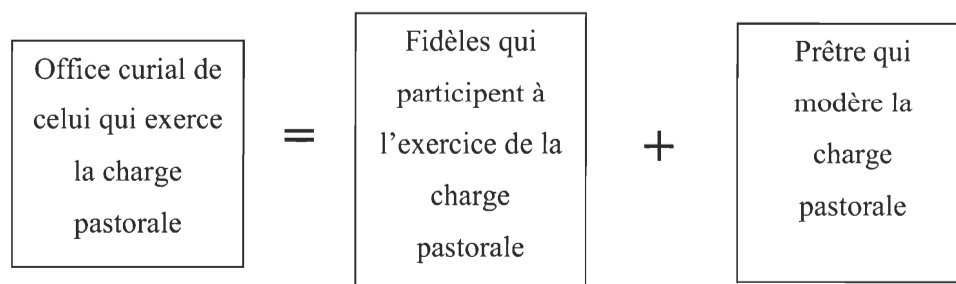
Or, nous nous trouvons bien avec le c. 517 § 2 dans le cadre juridique de la paroisse, c'est à dire d'une communauté de plein exercice de la charge pastorale au sein de l'Église locale, ce qui implique l'existence d'un office comportant pleine charge d'âmes, celui de curé. Cependant, l'office de curé ne peut être rempli que par un prêtre, selon les dispositions du c. 150, ce qui ne peut être le cas dans le cadre de l'application du c. 517 § 2.

Donc la paroisse est vacante, c'est à dire que l'office de curé n'est pas provisionné. Mais cette conclusion logique se heurte à deux réticences d'inégale importance. La première est que la vacance d'une paroisse doit faire l'objet d'une déclaration de l'évêque⁽¹⁰²⁾, mais l'on peut considérer que cette déclaration est antérieure à la mise en œuvre du c. 517 § 2. La deuxième réticence est liée au fait que l'état de vacance de la paroisse est envisagé au c. 544 dans le cas où un membre du groupe de prêtres agissant *in solidum* (en application du c. 517 § 1) cesse ses fonctions, pour préciser que la paroisse n'est alors pas vacante. Or le cas ne semble pas être prévu d'un membre d'une communauté de personnes (selon le c. 517 § 2) cessant ses fonctions. Mais il nous faut reconnaître que cette absence de précision ne contrevient pas au fait que la paroisse puisse être vacante, même si elle ne permet pas de l'affirmer.

¹⁰¹ Cf. c. 381. Sur l'évêque diocésain, on pourra voir également les c 376 (définition) et 381-402.

¹⁰² Cf. c. 527 § 3 et 1751 § 2.

Cette vacance de la paroisse éclaire-t-elle la situation ? Pour que cela puisse être le cas, il faut préciser que l'office de curé est vacant mais qu'il n'est pas dissout. On peut alors poser l'équation selon laquelle la charge du curé est assumée par un prêtre qui modère la charge pastorale et une ou plusieurs personnes (« un diacre, une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou une communauté de personne ») qui se voient confier, par l'évêque, une participation à l'exercice de la charge pastorale :



Une telle équation comporte encore beaucoup de zones d'ombres, mais elle permet de comprendre les enjeux relevés lors de notre parcours dans l'histoire du canon, notamment les enjeux de l'énumération des personnes à qui l'évêque peut confier une participation à l'exercice de la charge pastorale et la non-désignation du prêtre comme « modérateur » au sens technique du terme. On entrevoit en effet que la « modération » de la charge pastorale par le prêtre cité dans le c. 517 § 2 variera en fonction de la personne à qui l'évêque confie une participation à l'exercice de celle-ci, et que le cas variera selon que cette personne est un diacre, un laïc ou un groupe. De la même manière, la participation à l'exercice de la charge pastorale sera fonction du mandat donné par l'évêque, de la « modération » confiée au prêtre et des compétences juridiques de ses « participants »⁽¹⁰³⁾.

Ainsi, l'interaction entre les différents acteurs, selon le modèle de l'équation mentionnée permet de vérifier l'hypothèse de départ, mais pas encore sa fécondité. Pour cela, il faut préciser l'ensemble des éléments du

¹⁰³ Qui varieront selon qu'il s'agit d'un diacre, d'un laïc ou d'un groupe de personnes.

tableau qui se dévoile devant nous, ce que nous allons faire en resituant dans l'ensemble du Code les principaux éléments récoltés.

II.- Les composants du c. 517 § 2 dans le Code de 1983

La mise en œuvre du principe herméneutique du Code proposé par le c. 17 invite à prendre en compte les « lieux parallèles » de chacune des composantes du canon étudié. Nous commencerons par rechercher ceux qui concernent la pénurie de prêtres, la modération de la charge pastorale et les pouvoirs et facultés du curé (1) avant de traiter la question de l'exercice de la charge pastorale et de la participation (2).

1°) Pénurie, modération et pouvoirs et facultés du curé

Parmi les interactions mises à jour entre les composants du c. 517 § 2, il y en a trois qui entrent, à titres divers, dans la définition de la « participation à l'exercice de la charge pastorale » : le contexte particulier de la pénurie de prêtre – qui ne fonde pas la possibilité de cette participation mais appartient à ses conditions de mise en œuvre selon le jugement de l'évêque –, la modération de la charge pastorale – qui n'est pas ici le fait d'un modérateur au sens technique du terme – et les pouvoirs et facultés de curé. Nous allons en analyser le sens afin de préciser les éléments de cette équation que constitue le c. 517 § 2 pour comprendre quelle « participation à l'exercice de la charge pastorale » y est proposée.

a) Les cas de pénurie de prêtres

Dans le Code, la situation de pénurie de prêtres fait l'objet de cinq mentions qui constituent les cinq lieux parallèles retenus. Pour exprimer cette pénurie, trois termes différents sont utilisés.

Le Code parle d'*inopia* (manque) au c. 271 § 1 qui enjoint l'évêque diocésain de ne pas refuser « aux clercs qu'il sait préparés et qu'il estime aptes

la permission d'aller dans des régions qui souffrent d'une grave pénurie de clercs pour y assumer le ministère sacré »⁽¹⁰⁴⁾.

Autre terme, « *deficiente* » (défaut, manque), au c. 1248 § 1 : « Si, faute de ministres sacrés ou pour toute autre cause grave, la participation à la célébration eucharistique est impossible, il est vivement recommandé que les fidèles participent à la liturgie de la Parole s'il y en a une, (...), célébrée selon les dispositions prises par l'évêque diocésain, ou bien s'adonnent à la prière pendant un temps convenable, seuls ou en famille, ou, selon l'occasion, en groupes de familles »⁽¹⁰⁵⁾.

Le troisième terme utilisé dans le Code est celui de *penuria* (pénurie), dans trois canons. Tout d'abord le c. 517 § 2, qui est l'objet de notre étude. Ensuite le c. 526 § 1 qui prévoit, après avoir rappelé la règle selon laquelle un curé n'a la charge que d'une paroisse, qu'à « cause de la pénurie de prêtres ou d'autres circonstances, la charge de plusieurs paroisses p[uisse] être confiée au même curé »⁽¹⁰⁶⁾. Enfin, le c. 905 selon lequel il n'est pas permis à un prêtre de célébrer plus d'une fois par jour (§ 1) et qui précise (§ 2) : en cas de « pénurie de prêtres, l'Ordinaire du lieu peut permettre, pour une juste cause, que les prêtres célèbrent deux fois par jour, et même, lorsque la nécessité pastorale l'exige, trois fois le dimanche et les jours de fête d'obligation »⁽¹⁰⁷⁾.

Dans ces cinq cas, l'évêque diocésain est seul juge de la pénurie et des mesures à prendre pour que, malgré une telle situation, les communautés chrétiennes puissent avoir l'assurance que la charge pastorale est assurée en

¹⁰⁴ Dans son intégralité, le c. 271 § 2 dit : « *Extra casum verae necessitatis Ecclesiae particularis propriae, Episcopus dioecesanus ne denegat licentiam transmigrandi clericis, quos paratos scit atque aptos aestimet qui regiones petant **gravi cleri inopia** laborantes, ibidem sacrum ministerium peracturi; prospiciat vero ut per conventionem scriptam cum Episcopo dioecesano loci, quem petunt, iura et officia eorundem clericorum stabiliantur* ». C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁵ « *Si **deficiente** ministro sacro aliave gravi de causa participatio eucharisticae celebrationis impossibilis evadat, valde commendatur ut fideles in liturgia Verbi, si quae sit in ecclesia paroeciali aliave sacro loco, iuxta Episcopi dioecesani praescripta celebrata, partem habeant, aut orationi per debitum tempus personaliter aut in familia vel pro opportunitate in familiarum coetibus vacent* ». Nous soulignons, remarquant au passage que la traduction française écrit « participation » ou « participer » pour traduire *participatio* puis *partem habere*.

¹⁰⁶ « *Parochus unius paroeciae tantum curam paroecialem habeat; ob **penuriam** tamen sacerdotum aut alia adiuncta, plurium vicinarum paroeciarum cura eidem parochi concedi potest* ».

leur sein. Ce lien systématique dans le Code entre la pénurie de prêtres et la figure de l'évêque diocésain vient vérifier les éléments déjà présentés plus haut sur la responsabilité de l'évêque diocésain dans l'exercice de la charge pastorale et sur la différence qui peut exister entre une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse telle qu'elle se présente dans le c. 517 § 2 et l'aide apportée par des laïcs au curé de la paroisse dans sa charge d'enseignement, de sanctification et de gouvernement selon le c. 519. Il faudra cependant vérifier la pertinence du lien qui semble émerger entre participation et initiative épiscopale (c. 517 § 2) et entraide (ou coopération) et initiative curiale (c. 519).

Par ailleurs, les critères de jugement de la pénurie sont peu explicites et, surtout, cette pénurie constitue un point aveugle en théologie. Ce n'est pas le lieu ici, mais il sera nécessaire de se prononcer en théologien sur la théologie qui expliquerait cette notion de pénurie et sur ses présupposés ecclésiologiques⁽¹⁰⁸⁾.

Les cinq mentions d'une situation de pénurie de prêtre dans le Code amènent à envisager sous un jour nouveau la question posée par Roch Pagé et présentée plus haut. Celui-ci précisait que la participation à l'exercice de la charge pastorale était liée au baptême et à la confirmation de ceux à qui elle était proposée, ainsi que, « le cas échéant »⁽¹⁰⁹⁾ à un mandat de l'évêque. Il se demandait alors : « Pourquoi attendre une telle pénurie de prêtres avant de former de telles équipes, si de toute manière c'est en vertu de leur baptême et de leur confirmation, dont les potentialités sont reconnues par le mandat de l'évêque, que des fidèles non ordonnés peuvent se voir confier une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse ? »⁽¹¹⁰⁾. Poser ainsi la question, c'est affirmer que la pénurie de prêtres puisse n'être que le révélateur d'une capacité permanente des fidèles laïcs à participer à l'exercice

¹⁰⁷ « *Si sacerdotum **penuria** habeatur, concedere potest loci Ordinarius ut sacerdotes, iusta de causa, bis in die, immo, necessitate pastorali id postulante, etiam ter in diebus dominicis et festis de praecepto, celebrent.* »

¹⁰⁸ Cette requête de l'ecclésiologie peut ne pas concerner le droit (cf. l'absence de réflexion sur le sens ecclésiologique de la pénurie chez les commentateurs consultés, y compris chez Jean-Pierre VUILLEMIN qui consacre les 150 premières pages de sa thèse au concept de pénurie : *Le recours au canon 517 § 2 en France...*, op. cit., p. 14-172). Nous consacrerons un chapitre à cette question dans la dernière partie de cette étude, cf. *infra*, p. 318 sq.

¹⁰⁹ ROCH PAGE, *Les Églises particulières...*, op. cit., p. 45.

de la charge pastorale, une capacité en quelque sorte « bridée » lorsque le nombre de prêtres est suffisant dans un diocèse.

Mais est-ce vraiment le cas ? Un détour par le c. 230 § 3 est ici éclairant. Dans ce canon, il est question d'une pénurie de ministres⁽¹¹¹⁾ et de la possibilité pour des fidèles laïcs, « même s'ils ne sont ni lecteurs ni acolytes », de pouvoir « suppléer à certaines de leurs fonctions, à savoir exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion, selon les dispositions du droit »⁽¹¹²⁾.

Si le baptême et la confirmation des fidèles laïcs en question sont requis, du moins implicitement, ils ne constituent pas le fondement de la suppléance proposée⁽¹¹³⁾. Ou, pour le dire autrement et rejoindre ainsi le cas du c 517 § 2, on ne peut pas dire que le baptême et la confirmation suffisent à donner aux fidèles laïcs la capacité d'exercer les ministères liturgiques prévus au c. 230 § 3, ni affirmer qu'ils pourraient les exercer en dehors du cas de « défaut de ministres »⁽¹¹⁴⁾. Dans cette suppléance, au contraire, il s'agit bien d'une « délégation officielle accordée par les pasteurs », selon les termes de l'allocution de Jean-Paul II au symposium de la Sacrée Congrégation pour le Clergé : « La participation des laïcs au ministère presbytéral »⁽¹¹⁵⁾. Selon ce même texte, les offices confiés à des fidèles laïcs sont « exclusivement le résultat d'une délégation de l'Église »⁽¹¹⁶⁾, s'appuyant sur la « participation [des fidèles laïcs] à la triple fonction du Christ – sacerdotale, prophétique et royale – dont ils jouissent par le sacrement de baptême, celui de la confirmation et pour les époux, celui du mariage »⁽¹¹⁷⁾.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹¹ Nous n'avons pas retenu ce canon parmi les cinq mentions de pénurie de prêtres dans le Code puisqu'il ne s'agit pas en rigueur de terme de manque de prêtres, mais plus exactement ici de manque de ministres. La situation de pénurie dont il est ici question demeure cependant éclairante pour nous.

¹¹² « *Ubi Ecclesiae necessitas id suadeat, deficientibus ministris, possunt etiam laici, etsi non sint lectores vel acolythi, quaedam eorundem officia supplere, videlicet ministerium verbi exercere, precibus liturgicis praeesse, baptismum conferre atque sacram Communionem distribuere, iuxta iuris praescriptas.* »

¹¹³ Il ne nous appartient pas encore d'approfondir ici cette notion de suppléance. On pourra pour cela se reporter à Alphonse BORRAS, « Les laïcs : suppléance ou partenariat ? – Mise en perspective du canon 230 », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 95-n° spécial (2000), p. 305-326.

¹¹⁴ C. 230 § 3.

¹¹⁵ Voir JEAN-PAUL II, « La participation des laïcs au ministère presbytéral », dans *L'Ossevatore Romano (Edition française)* du 24 mai 1994, p. 2 et 5 (ici, p. 2).

¹¹⁶ *Ibid.*, n° 4, p. 2.

¹¹⁷ *Ibid.*, n° 5, p. 2.

Dans le cas du c. 517 § 2 et de la question de Roch Pagé, il faut reconnaître que cette dernière met en œuvre une logique faussée. En se demandant pourquoi ne pas proposer aux laïcs une participation permanente à l'exercice de la charge pastorale, on surdétermine dans le c. 517 § 2 l'importance du baptême et de la confirmation des « participants », alors qu'ils n'y sont pas mentionnés, au détriment de l'initiative de l'évêque diocésain. Ce faisant, on entre dans une logique d'opposition, de rapport de force entre le pasteur de la paroisse et le diacre, d'une part, et les fidèles laïcs susceptibles de participer à l'exercice de la charge pastorale d'autre part, et on ne comprend pas, effectivement, pourquoi une telle participation n'est pas envisagée en dehors du cas de pénurie de prêtres. La difficulté foncière soulevée par cette logique est d'être centrée sur une question de juridiction. Elle néglige en effet, malgré les apparences, le fondement sacramental du droit. Si, au contraire, on se place dans la perspective proposée par Jean-Paul II dans l'allocution citée plus haut, redonnant toute son importance au mandat de l'évêque diocésain, on considérera que si la participation à l'exercice de la charge pastorale s'appuie bien sur le baptême et la confirmation des « participants », elle n'est possible que par la délégation officielle accordée par l'évêque. Dans cette logique de délégation, c'est bien l'initiative de l'évêque qui donne au diacre ou aux laïcs la possibilité d'agir dans le cadre du c. 517 § 2. Il ne s'agit donc pas, comme le proposait Roch Pagé, d'une simple reconnaissance de potentialité et il semble erroné de penser qu'une telle participation puisse être envisagée en dehors du cas de pénurie de prêtres. La question est bien plutôt ici celle des processus instituant qui rendront ces fidèles laïcs aptes à participer à l'exercice de la charge pastorale.

C'est ce que confirment les autres mentions de la pénurie de prêtre dans le Code. Qu'il s'agisse de confier la charge de plusieurs paroisses à un curé⁽¹¹⁸⁾, de permettre à des prêtres de présider la célébration de l'eucharistie trois fois les jours de fête⁽¹¹⁹⁾ ou d'inciter des fidèles laïcs à participer à une liturgie de la Parole le dimanche⁽¹²⁰⁾, le Code ne souligne pas la capacité commune et régulière qu'aurait un prêtre d'être le pasteur propre de plusieurs paroisses, ou

¹¹⁸ C. 526 § 1.

¹¹⁹ C. 905 § 2.

¹²⁰ C. 1248 § 2.

de célébrer trois fois dans une même journée, ni la capacité d'un laïc à remplir ses obligations dominicales sans participer à la messe⁽¹²¹⁾. Ces dispositions soulignent au contraire l'initiative exceptionnelle de l'évêque sans qu'il soit possible d'affirmer qu'en dehors de celle-ci un prêtre puisse avoir la capacité de célébrer trois fois dans la même journée ou d'être le pasteur propre de plusieurs paroisses.

Ainsi, dans le cadre du c. 517 § 2, la pénurie de prêtres se présente bien comme une condition à remplir, selon le jugement de l'évêque diocésain, pour que celui-ci puisse donner à un diacre ou à des fidèles laïcs la possibilité de participer à l'exercice de la charge pastorale. Cette participation se révèle alors ne pas être une faculté ordinaire de tout baptisé, mais le fruit d'un processus instituant donnant la capacité d'agir. Nous avons là un premier élément stable sur la voie de la compréhension de cette « participation à l'exercice de la charge pastorale », qu'il convient de compléter en portant notre attention sur la figure du prêtre qui modère la charge pastorale.

b) Modération et modérateurs.

Il n'existe pas à proprement parler de lieu parallèle à la forme de modération proposée par le c. 517 §. Celui-ci est en effet le seul cas d'utilisation du verbe *moderare* ayant pour objet la charge pastorale. Ce constat nous incite à recourir à une enquête lexicologique dans l'ensemble du Code, sur les termes *moderare*, *moderatio* et *moderator*, à partir des concordances du Code⁽¹²²⁾.

Cette méthode sera par la suite employée pour d'autres termes dans le Code et dans les Actes du Concile Vatican II, il convient donc d'en rendre compte. Une étude du lexique d'un corpus, ou une recherche à partir de champs sémantiques, consiste à rechercher le domaine d'emploi d'un terme ou de sa famille sémantique⁽¹²³⁾. Elle s'attache donc à l'usage des mots en situation, prenant appui que le principe que « le sens s'exprime dans l'usage et les

¹²¹ Contrevenant ainsi au c. 1247 : « Le dimanche et les autres jours de fête de précepte, les fidèles sont tenus par l'obligation de participer à la Messe ; ... »

¹²² Cf. Xaverius OCHOA, *Index Verborum ac Locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Lateranense, 1983.

¹²³ Cf. Roland ELUERD, *La lexicologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » n° 3548, 2000, p. 6 sq.

explications que nous pouvons en donner »⁽¹²⁴⁾ et que l'usage gouverne le sens. C'est le principe d'établissement des dictionnaires – ou lexicographie – qui tire la signification des mots de leur domaine d'usage pour y repérer des corps de signification. Cette méthode fonctionne alors par regroupement d'unités structurées qui résultent de l'analyse sémantique des occurrences relevées dans un registre pré-défini⁽¹²⁵⁾. Elle permet ainsi de parvenir à une synthèse qui n'est pas qu'une accumulation. Comme le souligne Eluerd, il s'agit plutôt d'un « refus des hâtes conceptuelles qui stérilisent les mots. Le synopsis de significations tente de saisir quelque chose des vocabulaires non pas en décrivant une langue virtuelle mais en essayant de décrire l'usage »⁽¹²⁶⁾.

Cependant, en s'en tenant à l'usage des mots, la méthode lexicologique ouvre la voie à une définition qui s'attache à leur sens, mais sans que soit encore pris en compte la chose elle-même. Pour notre étude, elle ne peut pas permettre de conclure sans recourir à une analyse plus large qui peut cependant être seconde et que les résultats obtenus permettent.

Nous nous proposons alors, pour parvenir à une définition théologique du rapport entre modération, à commencer par mettre en œuvre une méthode lexicologique dans le Code de 1983, afin de repérer l'usage des champs sémantique de la modération puis, ultérieurement, de la participation.

L'ensemble du Code de 1983 comporte 109 occurrences de termes liés à la modération sous trois formes : celle de la figure du modérateur (*moderator*) (72 fois), celle du verbe modérer (*moderare*) (19 fois) et celle du substantif modération (*moderatio*) (18 fois).

La figure du modérateur se décline en sept types auquel le Code accorde une importance inégale :

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 106.

¹²⁵ Cf. Alise LEHMANN et Françoise MARTIN-BESSET, *Introduction à la lexicologie – Sémantique et morphologie*, Paris, Dunod, 1998, p. 21 sq. et Philippe CIBOIS, « Les préalables nécessaires pour l'analyse automatique de contenus », dans *Méthodes quantitatives et informatiques dans l'étude de textes*, Genève / Paris, Slatkine – Champion, coll. « Travaux de linguistique quantitative » n° 35, 1986, vol. 1, p. 197-201.

¹²⁶ Cf. Roland ELUERD, *La lexicologie*, *op. cit.*, p. 122.

Modérateurs du séminaire :	c. 239 § 3, 246 § 4, 261 § 1, 261 § 2.
Modérateurs d'associations :	c. 309, 317 § 1, 317 § 2, 317 § 3, 317 § 4, 318 § 1, 318 § 2, 320 § 3, 324 § 1 et 329.
Modérateur de la curie diocésaine :	c. 473 § 2, 473 § 3, 474, 487 § 1 et 488.
Modérateur de l'équipe presbytérale <i>in solidum</i> :	c. 517 § 1, 520 § 1, 526 § 2, 542 § 3, 543 § 1, 543 § 2 – 3° et 544.
Modérateur d'un institut :	c. 592 § 1, 592 § 2, 613 § 1, 613 § 2, 615, 616 § 1, 622, 624 § 1, 625 § 1, 625 § 2, 631 § 1, 647 § 1, 647 § 2, 668 § 4, 684 § 1, 686 § 1, 686 § 3, 688 § 2, 690 § 1, 691 § 1, 695 § 2, 697 § 3, 698, 699 § 1, 717 § 1, 717 § 2, 719 § 4, 720, 724 § 2, 726 § 1, 726 § 2, 727 § 1, 738 § 1, 743, 744 § 1, 745, 790 § 2, 1308 § 5, 1405 § 3 - 2°, 1427 § 2, 1438 § 3.
Modérateur d'école et d'université :	c. 806 § 2 et 820.
L'évêque, modérateur :	756 § 2 et 835 § 1

Tableau IV. Concordance de l'usage de la notion de modération dans le Code

Le Modérateur d'un institut et les modérateurs d'une maison ou d'un monastère sont les plus mentionnés : 42 occurrences. Le Code parle alors de Modérateur suprême d'un institut de vie consacrée ou d'un institut séculier, ainsi que des modérateurs d'une maison ou d'un monastère autonome. Il s'agit d'un type précis et stable. Le Code précise en effet qu'un tel Modérateur⁽¹²⁷⁾ doit faire un rapport sur l'état de l'institut au Siège Apostolique⁽¹²⁸⁾, a pouvoir sur tout l'institut⁽¹²⁹⁾, doit être désigné par une élection canonique pour une durée déterminée⁽¹³⁰⁾, etc., mais laisse à chaque institut le soin de définir, selon son charisme et ses constitutions propres, les prérogatives de son Modérateur.

Les autres types sont constitués des modérateurs d'une association⁽¹³¹⁾, des modérateurs du séminaire⁽¹³²⁾, du Modérateur de la curie diocésaine⁽¹³³⁾,

¹²⁷ Le Code parle de Modérateur (avec une majuscule) lorsqu'il parle du Modérateur suprême d'un institut, mais omet la majuscule lorsqu'il s'agit du modérateur d'une maison particulière de l'institut. L'usage en Français est de parler de Supérieur majeur et de supérieur.

¹²⁸ C. 592 § 2.

¹²⁹ C. 622.

¹³⁰ C. 624 § 1 et 625 § 1.

¹³¹ Dix occurrences, cf. tableau ci-dessus.

¹³² Quatre occurrences, cf. tableau ci-dessus. Notons cependant que, pour le c. 246 § 4, la traduction de française de « *moderatores* » est « directeurs » alors que les autres canons parlent bien de « modérateurs ». Mais nous verrons plus loin que la confusion entre modération et direction est assez constante.

¹³³ Toujours avec une majuscule dans les cinq occurrences, cf. tableau ci-dessus.

des Modérateurs d'écoles ou d'universités catholiques⁽¹³⁴⁾, ou de l'évêque, en tant qu'il est modérateur « de tout le ministère de la parole » et de « la vie liturgique »⁽¹³⁵⁾.

Un dernier type nous intéresse tout particulièrement, c'est celui de la figure du modérateur selon le c. 517 § 1. On le retrouve à sept reprises dans le Code⁽¹³⁶⁾. On peut faire à son sujet deux remarques principales. Tout d'abord, il est modérateur de « l'exercice de la charge pastorale »⁽¹³⁷⁾, selon les termes du c. 517 § 1 qui précise : « C'est à dire qu'il dirigera l'activité commune et en répondra devant l'évêque ». On trouve ici deux traits importants d'un tel modérateur. Le premier est son lien avec la charge pastorale, différent de celui présenté au c. 517 § 2, qui nous place au cœur de la différence entre la charge pastorale et l'exercice de la charge pastorale : est-il équivalent d'être le modérateur de l'exercice de la charge pastorale (c. 517 § 1) et de modérer la charge pastorale (c. 517 § 2) ? Autre trait important, la définition du rôle du modérateur : diriger l'activité commune et en répondre devant l'évêque. Le c. 543 § 1 précise que les « pouvoirs » et « facultés » du curé reviennent à tous les membres de l'équipe de prêtres, mais qu'ils sont « exercés sous la direction du modérateur »⁽¹³⁸⁾. Ainsi, on voit que la figure nouvelle du modérateur de l'équipe de prêtres à qui est confié *in solidum* la charge pastorale d'une ou de plusieurs paroisses est encadrée dans le Code. Cet accompagnement de la nouveauté du c. 517 § 1 met en relief de façon plus frappante l'absence de toute précision concernant la modération dont il est question au second paragraphe du même canon. Tout au plus peut-on noter une différence

¹³⁴ Également toujours avec une majuscule.

¹³⁵ Respectivement aux c. 756 § 2 et 835 § 1.

¹³⁶ Cf. tableau ci-dessus.

¹³⁷ On note cependant la particularité du c. 542 § 3 pour lequel le modérateur semble être le modérateur de l'équipe de prêtres agissant *in solidum* dans une ou plusieurs paroisses, et non de l'exercice de la charge pastorale. Nous retenons cependant le c. 517 § 1 comme norme.

¹³⁸ La mention des « pouvoirs » et « facultés » ne se trouve que dans le texte français. Le texte latin n'utilise pas le terme de « facultés », refusant ainsi un parallèle avec l'expression du c. 517 § 2, comme nous le verrons plus loin. Le c. 543 § 1 stipule : « Si la charge pastorale d'une paroisse ou de plusieurs paroisses ensemble est confiée solidairement (*in solidum*) à des prêtres, chacun d'eux, selon le règlement qu'ils auront eux-mêmes établi, est tenu par l'obligation d'accomplir les actes et fonctions (*munera et functiones*) du curé dont il s'agit aux cann. 528, 529 et 530. La faculté d'assister aux mariages ainsi que tous les pouvoirs de dispense accordés de plein droit au curé reviennent à tous, ces facultés et ces pouvoirs doivent cependant être exercés sous la direction du modérateur (*omnibus competunt, exercendae tamen sunt sub directione moderatoris*) ».

substantielle : dans le c. 517 § 2, les pouvoirs et facultés du curé ne reviennent pas à toutes les personnes mentionnées mais au seul prêtre dit « modérateur ».

Avec ces modérateurs repérables dans le Code, nous trouvons l'usage du terme *moderatio*⁽¹³⁹⁾ ou du verbe *moderare*. Ici, un classement simple devient difficile tant l'usage du vocabulaire de la modération est foisonnant. On peut rendre compte d'une telle dispersion en indiquant que tout le monde peut modérer quelque chose : les fidèles peuvent modérer des associations⁽¹⁴⁰⁾, l'autorité ecclésiastique modère l'exercice des droits propres aux fidèles, la pratique des conseils évangéliques, la catéchèse et l'école catholique⁽¹⁴¹⁾, l'évêque modère les œuvres d'apostolat, les initiatives et œuvres missionnaires, la sainte liturgie et le tribunal diocésain⁽¹⁴²⁾, le missionnaire modère les laïcs catéchistes et leur formation⁽¹⁴³⁾, et l'on trouve également parmi les sujets possibles du verbe modérer ou de la modération, les professeurs et recteurs de séminaire, les clercs, les instituts religieux, les conciles particuliers, les maîtres des novices, le Saint-Siège, l'Église, la conférence des évêques, le juge, etc.⁽¹⁴⁴⁾ De même, ce qui est susceptible d'être modéré est très divers. Outre les exemples déjà mentionnés, on peut citer les séminaires, les mœurs et la discipline ecclésiastique, la conférence des Supérieurs majeurs, ...⁽¹⁴⁵⁾ ainsi que la « conscience des membres » des instituts de vie consacrée⁽¹⁴⁶⁾. Il s'agit, dans ce dernier cas, de la direction ou de l'accompagnement spirituel et cet exemple introduit à l'une des particularités de l'usage du vocabulaire de la modération en dehors du cas des modérateurs déjà mentionnés, qui réside dans la traduction en français du verbe *moderare* par diriger, régler, gouverner ou régir, et du substantif *moderatio* par direction⁽¹⁴⁷⁾, fidèle en cela aux termes latins utilisés.

¹³⁹ Nous n'avons pas, dans la suite, tenu compte de l'usage du terme modération dans le sens d'une vertu tel qu'il apparaît, par exemple, au c. 1263 (parlant d'un impôt modéré) ou du c. 1318 (qui recommande au Législateur modération dans l'établissement de sentences).

¹⁴⁰ C. 215 et 321.

¹⁴¹ Respectivement aux c. 223 § 2, 576, 774 § 1 et 803 § 1.

¹⁴² Voir les c. 394 § 1, 680, 790 § 1 – 1°, 838 § 1 et 1649 § 1.

¹⁴³ C. 785 § 1 et 2.

¹⁴⁴ Voir les c. 254 § 1 et 2, 258, 260, 302, 303, 445, 528 § 2, 567 § 2, 588 § 2, 630 § 1, 651 § 2, 709, 719 § 4, 800 § 1, 803 § 1, 806 § 1, 807, 816 § 1, 1272, 1310 § 1, 1547.

¹⁴⁵ On pourra se reporter aux références données dans les notes précédentes.

¹⁴⁶ Cf. c. 630 § 1 et 719 § 4.

¹⁴⁷ En dehors des c. 838 § 1 et 1310 § 1 pour lesquels la traduction française du Code parle respectivement d'ordonnement et de modération.

Qu'en est-il alors du verbe *moderare* du c. 517 § 2 ? Il demeure le seul cas où c'est la charge pastorale qui est modérée⁽¹⁴⁸⁾. Cette unicité d'attestation ne facilite pas la compréhension de l'expression, elle permet néanmoins de redire la nouveauté de la figure proposée par le c. 517 § 2.

Il apparaît cependant de la présentation qui précède que le prêtre dont il est question au c. 517 § 2 ne saurait être qualifié de modérateur au sens technique du terme. En effet, on constate que les modérateurs présentés comme tels dans le Code sont toujours définis avec précision et stabilité, à l'aide d'un emploi systématique du terme *moderator*. Le c. 517 § 2 constitue d'ailleurs un cas unique de traduction du verbe *moderor* par le substantif modérateur en français⁽¹⁴⁹⁾. Refuser de qualifier le prêtre du c. 517 § 2 de modérateur est alors cohérent avec le parcours que nous venons d'effectuer dans le vocabulaire de la modération au sein du Code de 1983. Bien plus, cela est conforme à la volonté des rédacteurs du Code. Nous avons vu en effet que ceux-ci avaient refusé de qualifier ce prêtre de pasteur propre « pour ne pas réduire la portée de cette nouvelle figure ni trop limiter la compétence de ceux à qui est confié de participer à l'exercice de la charge pastorale »⁽¹⁵⁰⁾. Il convient alors d'être fidèle à cette volonté des rédacteurs de laisser ouverte la question de la modération, perspective qui rejoint notre hypothèse de départ selon laquelle la nouvelle figure de l'office curial proposée par le c. 517 § 2 se joue dans le rapport entre participation et modération. Ainsi, conviendrait-il plus justement de traduire *moderetur* par « dirigera » si l'on veut être cohérent avec l'ensemble de la traduction française du Code⁽¹⁵¹⁾, par « conduira » ou « réglera » selon les possibilités offertes par la langue latine, ou encore par

¹⁴⁸ Restant sauve la proximité de la formulation du c. 517 § 1.

¹⁴⁹ Nous remarquons qu'il n'en va pas de même pour les autres traductions. Celle de la Canon Law Society of America dit que le prêtre sera constitué « to supervise the pastoral care » (CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law, Latin-English Edition*, Washington, D.C., CLSA, 1983, p. 197. La traduction anglaise de la Canon Law Society of Great Britain and Ireland propose quant à elle que le prêtre « will direct the pastoral care » (CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law in English translation*, London, Collins Liturgical Publications, 1983, p. 93. Ce constat rend d'autant plus surprenant l'usage systématique du terme « modérateur » par l'ensemble des commentateurs de langue anglaise.

¹⁵⁰ Lors de la rencontre du *coetus* le 19 avril 1980. Cf *Communicationes*, 13 (1981), p. 149. On retrouvera une même volonté de ne pas trop préciser cette figure du prêtre dans le c. 517 § 2 lors des discussions du schéma de 1980 sous forme de question écrite : *Communicationes*, 14 (1982), p. 222.

« modérera » qui a l'avantage de souligner tout aussi bien la nouveauté de la figure proposée que la proximité avec la figure du modérateur tel qu'il est défini au c. 517 § 1, que la différence voulue par les rédacteurs du Code.

c) Les pouvoirs et facultés du curé.

Il ne serait pas pertinent de rendre compte ici de l'usage des termes pouvoirs et facultés dans le Code. On ne peut que constater l'absence de l'expression « pouvoirs et facultés » en tant que telle en dehors du c. 517 § 2 et la multiplicité des facultés, droits et pouvoirs reconnus à l'ensemble des acteurs de l'Église que le Code prend en considération. Le risque de dispersion serait alors grand. Nous pouvons cependant nous concentrer sur la figure du curé proposé par le Code pour relever les pouvoirs et facultés dont il est muni afin de cerner la figure du prêtre qui modère la charge pastorale selon le c. 517 § 2⁽¹⁵²⁾.

Le curé jouit du pouvoir exécutif de dispense dans certaines circonstances⁽¹⁵³⁾, mais surtout des facultés qui lui sont reconnues pour l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements et la direction pastorale de la paroisse aux c. 528 et 529. Lui sont de plus reconnues les facultés de confirmer un adulte qu'il vient de baptiser ou quelqu'un en danger de mort⁽¹⁵⁴⁾, d'entendre les confessions en tout lieu⁽¹⁵⁵⁾ ainsi que de déléguer la faculté d'assister aux mariages⁽¹⁵⁶⁾. Mais c'est surtout au c. 530 que l'on trouve une présentation synthétique des fonctions réservées au curé et de ses facultés propres : administration du baptême, du sacrement de confirmation en cas de danger de mort (avec mention du c. 883, n°3), administration du Viatique et de l'onction des malades, octroi de la bénédiction apostolique, assistance au mariage et bénédiction nuptiale, célébration des funérailles, bénédiction des

¹⁵¹ Rappelons que le verbe *moderare* est traduit par « diriger » dans 11 cas sur 18.

¹⁵² Pour une présentation plus large de l'office de curé, on pourra se reporter, outre les commentaires du Code, à Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 91-162 ; Roch PAGE, *Les Églises particulières...*, *op. cit.*, p. 50-154 et Jean-Claude PERISSET, *La paroisse...*, *op. cit.*, p. 27 sq.

¹⁵³ Dans le cas de mariages en danger de mort (c. 1079 § 2) ou de découverte d'un empêchement de dernière minute (c. 1080 § 1). Pouvoir de dispenser ses paroissiens de vœux privés (c. 1196 § 1).

¹⁵⁴ C. 883, 2° et 883, 3°.

¹⁵⁵ Voir les c. 967 § 1 et 968 § 1.

¹⁵⁶ C. 1111 § 1.

fonts baptismaux au temps de Pâques, conduite des processions en dehors de l'église, bénédictions solennelles en dehors de l'église, célébration eucharistique solennelle du dimanche et des jours de fête d'obligation.

A la liste de ces facultés, il faut ajouter ce que la formule « muni des pouvoirs et facultés du curé » n'implique pas. Contrairement au curé, le prêtre du c. 517 § 2 n'est pas tenu à l'obligation de résidence ni à la profession de foi⁽¹⁵⁷⁾.

C'est cependant en revenant au fondement de la doctrine canonique concernant le curé de la paroisse qu'il est possible de mieux cerner cette figure proposée par le c. 517 § 2. Cela est possible à partir d'une remarque suggestive d'Alphonse Borras :

Les célébrations du c. 530 attestent, liturgiquement parlant, la portée de l'office du curé et la signification de la *pleine charge pastorale*. Il est normal que le curé préside la célébration du baptême parce que celui-ci incorpore au Corps ecclésial et édifie l'Église *en ce lieu*. Il est normal qu'il préside l'eucharistie la plus solennelle le dimanche : elle atteste la portée du premier jour de la semaine comme Jour du Seigneur ressuscité qui rassemble dans l'Esprit Saint la communauté *en ce lieu...*⁽¹⁵⁸⁾.

Ainsi, ce que nous rappelle Borras, c'est le rôle de présidence de la communauté assumé par le curé et les implications liturgiques qu'elle comporte⁽¹⁵⁹⁾. Cette remarque vient apporter un éclairage nouveau sur notre question et sur le statut du prêtre dont il est question au c. 517 § 2. Pour en tirer les justes enseignements, il convient de la resituer dans l'ensemble du parcours déjà effectué.

Le prêtre dont il est question dans le c. 517 § 2 n'est pas le curé de la paroisse. Nous en sommes convaincus pour trois raisons : tout d'abord les rédacteurs du Code lui refusent le titre de pasteur propre ; ensuite le canon indique qu'il est muni des pouvoirs et facultés du curé (ce qu'il n'est donc pas), enfin il est important de maintenir ouverte la question de la spécificité de la participation à l'exercice de la charge pastorale par un diacre ou un (ou des) laïc(s), sous peine de la réduire à une collaboration, voire à une aide apportée

¹⁵⁷ C. 533 § 1 et 833, n° 6.

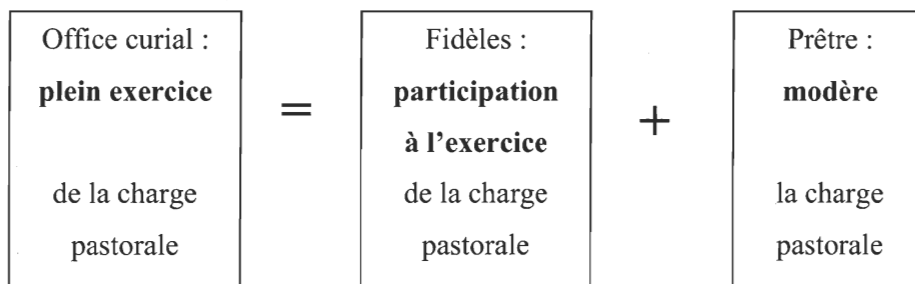
¹⁵⁸ Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 137. Remarque similaire dans Ann JACOBS, « La participation des laïcs à la mission de l'Église ... », *art. cit.*, p. 322.

¹⁵⁹ Sur le principe selon lequel c'est parce qu'il préside à la communauté chrétienne que le prêtre préside à l'Eucharistie, voir Hervé LEGRAND, « La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne », dans *Spiritus*, 18 (1977), p. 409-431.

par des laïcs à leur curé. Devant les hésitations des commentateurs pour qualifier l'office de ce prêtre⁽¹⁶⁰⁾, une large gamme de positions semble permise. Nous avons conclu que dans le cas de figure du c. 517 § 2, l'office de curé de la paroisse était vacant, et rappelé que nous nous trouvions devant une forme nouvelle et originale d'office curial qu'il convenait sans doute de ne pas trop rapidement figer.

Les pages qui précèdent, consacrées au vocabulaire de la modération et aux pouvoirs et facultés du curé, nous ont permis de préciser que le prêtre du c. 517 § 2 n'est pas modérateur, au sens technique du terme, de la charge pastorale, puisque les rédacteurs du Code ne lui ont pas attribué ce titre alors même qu'ils l'ont fait avec stabilité et précision pour d'autres, notamment pour le modérateur du c. 517 § 1. Les rédacteurs ont ainsi voulu laisser ouverte la question de la modération, dressant cependant la liste des pouvoirs et facultés, liés à l'office curial, reconnus au prêtre du c. 517 § 2.

La remarque d'Alphonse Borras nous incite à ne pas minimiser l'office de ce prêtre au risque d'aboutir à une paroisse sans pasteur ni président. Il demeure que le cadre d'application du c. 517 § 2 est celui de la paroisse, donc d'une communauté de plein exercice de la charge pastorale⁽¹⁶¹⁾. Il faut alors tenir ensemble dans le canon en question l'exercice d'une pleine charge pastorale, la participation à son exercice par un diacre ou un (des) laïc(s) et sa modération par un prêtre nommé par l'évêque. Nous retrouvons notre hypothèse de départ : l'office curial - ou, pour le dire autrement, l'exercice de la pleine charge pastorale - est assumé, dans le cadre de la figure nouvelle proposée par le c. 517 § 2, par la modération de l'un et la participation à l'exercice des autres, selon la formule :



¹⁶⁰ Entre la définition d'un modérateur qui assumerait l'office de curé (Périsset et Huet) et celle d'un modérateur qui ne serait pas curé mais en aurait les pouvoirs (Euart et Renken).

¹⁶¹ Voir sur ce point l'insistance justifiée de Patrick Valdrini dans ses deux articles déjà cités : « Fonction de sanctification et charge pastorale » et « charge pastorale et communauté hiérarchique ».

Ainsi, dans le cadre de vacance de l'office de curé, le plein exercice de la charge pastorale est assuré par une participation à cet exercice, modéré par un prêtre muni d'une part des prérogatives curiales.

Si cette perspective permet de mieux comprendre les dispositions du c. 517 § 2, celles-ci demeurent suffisamment imprécises pour laisser place à des interprétations divergentes qui peuvent être appréhendées selon deux logiques différentes.

D'un côté, une logique de rivalité qui consiste à opposer la modération du prêtre à la participation à l'exercice de la charge pastorale du diacre ou du (des) laïc(s). Il y a alors deux cas de figures en fonction des options prises : soit une majoration du rôle du prêtre, lui reconnaissant par exemple le titre de curé, ce qui minimise la portée de la participation reconnue à d'autres, soit une sous-estimation de la figure du prêtre, ne lui concédant qu'un accompagnement plus ou moins lointain d'une équipe qui aurait pleins pouvoirs sur la vie de la paroisse.

Une autre logique possible consiste à promouvoir la synergie des acteurs présentés dans le c. 517 § 2 ou, mieux encore, la diversité de leurs charismes propres mis au service de la communauté paroissiale. Cette deuxième option amène à envisager le prêtre comme celui qui modère la charge pastorale, prenant ainsi position parmi les possibilités évoquées plus haut. L'usage du verbe modérer, plutôt que du terme modérateur ou de tout autre verbe, a le mérite de la fidélité au terme typique latin, d'être fidèle aux usages de la traduction française du verbe *moderor* dans le Code de 1983, mais également de souligner tout autant la proximité que la distance avec la figure du modérateur dans le c. 517 § 1. On reconnaît alors au prêtre qui modère la charge pastorale les pouvoirs et facultés de curé dont il est muni, ainsi que sa responsabilité devant l'évêque diocésain, sans pour autant que les « participants » à l'exercice de la charge pastorale ne se trouvent délestés de toute responsabilité concernant la vie de la paroisse dont ils auront peut-être, eux aussi, à rendre compte devant l'évêque.

Si la figure du prêtre qui modère la charge pastorale selon le c. 517 § 2 semble alors avoir des contours moins flous, elle ne demeure pas pour autant fixée. Ce manque de définition précise est issu de la volonté des rédacteurs du

Code. Il demeure que la notion de participation à l'exercice de la charge pastorale n'a pas encore trouvé sa définition et que le lien établi entre la modération de la charge pastorale et la participation à l'exercice de celle-ci nous incite à nous tourner vers cette dernière afin de vérifier ce que l'ensemble du Code nous permettra d'en comprendre.

2°) La participation à l'exercice de la charge pastorale

Nous ne disposons par de lieux parallèles dans le Code comme dans la tradition canonique pour comprendre l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale ». Par conséquent, nous aurons à nouveau recours à la méthode lexicologique que nous appliquerons à ses composants.

a) Participation / participer

L'usage du champ sémantique de la participation dans le Code de 1983 est foisonnant⁽¹⁶²⁾. Il y est en effet beaucoup question de participation sous des formes très diverses. Ainsi, parmi les 47 occurrences relevées, 16 sont inclassables. Il s'agit de la participation des modérateurs, des professeurs et des séminaristes à la charge du recteur du séminaire⁽¹⁶³⁾, de la participation des clercs à des associations ou à l'exercice du pouvoir civil⁽¹⁶⁴⁾, de la participation des membres d'un tiers-ordre à l'esprit d'un institut religieux⁽¹⁶⁵⁾, de la participation des membres du synode au synode⁽¹⁶⁶⁾, de la participation du curé au souci des fidèles, « à leurs inquiétudes et à leurs deuils »⁽¹⁶⁷⁾, de la participation des vicaires à la sollicitude du curé⁽¹⁶⁸⁾, des organes de

¹⁶² Nous avons fait un relevé systématique des termes *Particeps, participandus, participans, et participatio* dans le Code à l'aide de l'index de Xavier OCHOA : *Index Verborum ac Locutionem Codicis Iuris Canonici*, op. cit., p. 335, complété par un relevé personnel sur ordinateur à partir du texte typique du Code, complément qui a permis de repérer deux usages peu significatifs mais omis par Ochoa. Une recherche similaire a été menée sur les expressions *pars habere* et *opem conferre*, elle confirme les résultats sans apporter d'éléments nouveaux, c'est pourquoi nous n'en tiendrons pas compte pour le développement qui suit.

¹⁶³ C. 239 § 3.

¹⁶⁴ C. 278 § 3 et 285 § 3.

¹⁶⁵ C. 303.

¹⁶⁶ C. 463 § 1.

¹⁶⁷ C. 529 § 1.

¹⁶⁸ C. 545 § 1.

participation dans les instituts religieux⁽¹⁶⁹⁾, de la participation des membres d'un institut religieux à la vie de l'institut⁽¹⁷⁰⁾, de la préparation des enfants et des jeunes à participer à la vie sociale⁽¹⁷¹⁾, de la participation des prêtres au sacerdoce du Christ⁽¹⁷²⁾, de la participation des parents à la fonction de sanctification⁽¹⁷³⁾, de la participation des époux au mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église⁽¹⁷⁴⁾ et du vœu mixte qui participe à la nature du vœu personnel et du vœu réel⁽¹⁷⁵⁾. Une telle diversité n'incite pas à envisager que le terme « participation » puisse avoir dans le Code un caractère technique déterminé et un sens clairement définissable.

Ce constat est contredit par l'usage dans le Code de deux catégories clairement identifiables.

La première de ces catégories, la plus massive, concerne la liturgie. Nous avons repéré vingt emplois du vocabulaire de la participation dans ce domaine, parmi lesquels la grande majorité (16 sur 20) concerne la célébration eucharistique, quelles que soient les variations d'appellation dont elle fait l'objet. Ainsi, les séminaristes, les diacres et les adultes qui viennent d'être baptisés participent à l'eucharistie⁽¹⁷⁶⁾, les membres des instituts religieux participent au sacrifice eucharistique⁽¹⁷⁷⁾, les autres fidèles participant à la célébration eucharistique⁽¹⁷⁸⁾, à la synaxe eucharistique⁽¹⁷⁹⁾, à la très sainte eucharistie⁽¹⁸⁰⁾ ou à la messe⁽¹⁸¹⁾. Nous signalons ici le flottement du vocabulaire employé dans le Code non pour regretter son manque d'homogénéité mais pour souligner les limites d'une recherche lexicologique à l'intérieur de celui-ci. Notons enfin les quatre autres emplois du vocabulaire de la participation dans un contexte liturgique : les membres de l'Église

¹⁶⁹ C. 633 §§ 1 et 2.

¹⁷⁰ C. 716 § 1 et 717 § 2.

¹⁷¹ C. 795.

¹⁷² C. 835 § 2.

¹⁷³ C. 835 § 4.

¹⁷⁴ C. 1063 § 3.

¹⁷⁵ C. 1192.

¹⁷⁶ C. 246 § 1, 276 § 2 n° 2, 866.

¹⁷⁷ C. 663 § 1, de même que les fidèles aux c. 923 et 1331 § 1.

¹⁷⁸ C. 835 § 4, 899 § 3, 906, 917, 1248 § 2.

¹⁷⁹ C. 899 § 2.

¹⁸⁰ C. 912 (titre) et 1722.

¹⁸¹ C. 1247 et 1248 § 1.

participent à sa liturgie⁽¹⁸²⁾ et les fidèles participent à l'action liturgique, aux processions et à la liturgie des heures⁽¹⁸³⁾.

La deuxième catégorie concerne l'apostolat des fidèles. Elle regroupe 6 occurrences selon lesquelles les fidèles participent à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, à la mission de l'Église, aux œuvres de l'apostolat, à la mission d'un institut séculier⁽¹⁸⁴⁾, aux œuvres qui ont pour but de promouvoir et soutenir la communion dans la paroisse⁽¹⁸⁵⁾ ou à la tâche d'évangélisation de l'Église⁽¹⁸⁶⁾.

Restent deux occurrences : la « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » du c. 517 § 2 et la participation « à la charge pastorale de la paroisse » du c. 536 § 1. Ce dernier mérite que d'être cité *in extenso* : « Si l'évêque diocésain le juge opportun, après avoir entendu le conseil presbytéral, un conseil pastoral sera constitué dans chaque paroisse, présidé par le curé et dans lequel les fidèles, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale »⁽¹⁸⁷⁾. Mais qui sont alors « ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse » ? En rigueur de terme, personne ne correspond à cette définition dans le Code : la mention de quelqu'un participant à la charge pastorale de la paroisse n'apparaît pas en dehors de ce canon.

Jean-Claude Périsset propose une interprétation large de cette expression qui regrouperait selon lui

Le ou les vicaires paroissiaux, mais aussi d'autres prêtres, diocésains ou religieux, qui auraient une mission dans la paroisse, comme aumônier d'hôpital, enseignant à l'école paroissiale, etc. Enfin, il y a les religieux et laïcs à qui ont été

¹⁸² C. 837 § 1.

¹⁸³ Respectivement aux c. 837 § 2, 944 § 2 et 1174 § 2.

¹⁸⁴ Respectivement aux C. 204 § 1, 216, 394 § 2 et 725. Il s'agit alors des « *christifideles* ».

¹⁸⁵ C. 529 § 2. Il s'agit là des « *christifideles laici* ».

¹⁸⁶ C. 713 § 2. Ici, ce sont les « *laici* ».

¹⁸⁷ « *Si, de iudicio Episcopi dioecesani, audito consilio presbyterali, opportunum sit, in unaquaque paroecia constituatur consilium pastorale, cui parochus praeest et in quo christifideles una cum illis qui curam pastorem vi officii sui in paroecia participant, ad actionem pastorem fovendam suum adiutorium praestent.* » La traduction que nous proposons est légèrement différente de la traduction française officielle qui dit : « ... dans lequel, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles... ». Nous avons recentré la place des fidèles, conformément au texte typique.

confiés certains offices, qui ne comportent pas pleine charge d'âme (c. 150) mais qui ont une participation à la charge pastorale de la paroisse comme la catéchèse, l'animation liturgique, l'assistance aux malades et personnes âgées⁽¹⁸⁸⁾.

Il s'appuie sur une interprétation large de l'office débordant l'application stricte des c. 145 et 146. Enfin, « il faut entendre aussi sous cette expression les membres non-prêtres (diacre, laïcs, membres d'une communauté) du c. 517 § 2, (...). L'incise 'en raison de leur office' inclinerait même à dire que le législateur a pensé à eux en priorité »⁽¹⁸⁹⁾.

L'interprétation de Roch Pagé est plus restrictive : « De ce groupe font partie les vicaires, les diacres, les membres de l'équipe pastorale mixte selon le can. 517 § 2 »⁽¹⁹⁰⁾. Il faut cependant remarquer qu'en rigueur de terme le Code ne dit nulle part que les vicaires et les diacres participent à la charge pastorale de la paroisse, alors que le c. 517 § 2 parle de participation à l'exercice de la charge pastorale.

Alphonse Borrás, proposant une interprétation stricte du c. 536 § 1 dresse une liste plus restreinte des participants à la charge pastorale de la paroisse : « Cette catégorie comprend donc ceux qui détiennent un *office* ou fonction ecclésiale selon le c. 145 (*officium*), par exemple le vicaire ou le diacre attaché au service de la paroisse, et non pas simplement ceux qui accomplissent une charge (*munus*) »⁽¹⁹¹⁾. La mention du diacre est conforme à l'histoire de la rédaction du canon, la Commission de révision du Code ayant précisé que : « les diacres ont toujours, de façon ordinaire et permanente, une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse »⁽¹⁹²⁾. Mais une telle affirmation est absente du Code lui-même. Alphonse Borrás la reprend avec un léger aménagement : « En vertu de son office, le diacre attaché au service de la paroisse participe à la charge de la paroisse »⁽¹⁹³⁾.

¹⁸⁸ Jean-Claude PERISSET, *La paroisse...*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Roch PAGE, *Les Églises particulières – tome II ...*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹¹ Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 244. Cf. également « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », art. cit., p. 561.

¹⁹² Cf. *Communicationes*, 14 (1982), p. 222.

¹⁹³ Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 226. L'aménagement mentionné concerne le passage d'une participation à l'exercice de la charge à une participation à la charge.

Il n'est pas possible de trancher cette question car la réponse réside dans l'écart qui peut exister entre l'exercice de la charge pastorale (qui est une prérogative du curé), la participation à son exercice (c. 517 § 2) et la participation à la charge elle-même (c. 536 § 1). Il est donc nécessaire de se positionner en premier lieu sur l'équivalence, ou non, des expressions « participer à l'exercice de la charge pastorale » et « participer à la charge pastorale ». C'est en s'interrogeant sur le sens du terme « exercice » que cela sera possible.

b) Exercice de la charge pastorale

Le vocabulaire de l'exercice dans le Code est riche de 120 occurrences du verbe exercer ou du substantif exercice⁽¹⁹⁴⁾. On peut exercer un ou des droits⁽¹⁹⁵⁾, un pouvoir (principalement de gouvernement)⁽¹⁹⁶⁾, une charge (*munus*)⁽¹⁹⁷⁾, un ordre (au sens de l'exercice d'un ministère ordonné)⁽¹⁹⁸⁾, on peut également exercer la mission de l'Église ou l'apostolat⁽¹⁹⁹⁾, un ministère⁽²⁰⁰⁾, le culte⁽²⁰¹⁾ ou un magistère⁽²⁰²⁾.

Restent douze attestations qui envisagent l'exercice de la charge pastorale d'un diocèse, d'une paroisse ou d'une communauté de fidèles. Mais pour parler de cette charge pastorale, les rédacteurs du Code utilisent soit *munus* soit *cura*, ce qui vient compliquer un dossier dont la simplicité n'est pas la première vertu. Le Code dit tout d'abord, au c. 381 § 1, qu'à l'évêque

¹⁹⁴ Les recherches ont été menées selon le même procédé et les mêmes sources que pour le vocabulaire de la participation. Nous avons ici volontairement exclu ce qui, dans le Code, concerne les « exercices spirituels », clairement étrangers à notre propos.

¹⁹⁵ C. 18, 98 § 1 et 2, 120 § 2, 161 § 2, 201 § 2, 223 § 1 et 2, 310, 1333 § 1 n° 3, 1496 § 2, 1498, 1499, 1508 § 3.

¹⁹⁶ Sur l'exercice du pouvoir en général, voir les c. 331, 337 § 1, 2 et 3, 364 § 2, 617, 618, 622, 1213, 1333 § 1 n° 3, 1336 § 1 n° 3 et 1375. Sur le pouvoir de dispense : c. 91, pouvoir d'ordre et de gouvernement : c. 129 § 2, 131 § 1 et 2, 274 § 1, 292, 966 § 1 et 1338 § 2 ; pouvoir législatif : c. 135 § 2 et 391 § 2 ; pouvoir judiciaire : c. 135 § 3, 391 § 2, 469, 472, 1417 § 2 et 1419 § 1 ; pouvoir exécutif : c. § 4, 136, 138 et 391 § 2.

¹⁹⁷ C. 145, 282 § 2, 317 § 3, 333 § 2, 334, 470, 498 § 1 n° 2, 502 § 1, 544, 571, 756 § 2, 822 § 3, 834 § 1, 835 § 1 et 2, 1378 (titre), 1386, 1428 § 3, 1445 § 1 n° 3, 1489, 1490 et 1540 § 1.

¹⁹⁸ C. 150, 199 n° 7, 302, 588 § 2 et 3, 701, 1032 § 2, 1038, 1041 n° 6, 1044 § 1 et 2, 1047 § 3, 1048 et 1709 § 2.

¹⁹⁹ C. 204 § 1, 229 § 1, 258, 275 § 2, 298 § 1, 311, 317 § 4, 323 § 2, 329, 394 § 2, 665 § 1, 675 § 3 et 1254 § 2.

²⁰⁰ C. 230 § 3, 245 § 1, 249, 252 § 1, 255, 256 § 1, 257 § 2, 278 § 2, 279 § 3, 324 § 2, 509 § 2, 553 § 2, 759, 1035 § 1, 1052 § 1, 1375 et 1747 § 1.

²⁰¹ C. 678 § 1 et 1214.

diocésain « revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale (*quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur*) »⁽²⁰³⁾, formule qui sera altérée au c. 383 § 1 pour devenir la charge de pasteur : « Que dans l'exercice de sa charge pastorale (*In exercendo munere pastoris*), l'Évêque diocésain montre sa sollicitude à l'égard de tous les fidèles ... ». On est proche ici de l'exercice des *tria munera* dont il est question au c. 375 § 2 : « Par la consécration épiscopale elle-même, les Évêques reçoivent avec la charge (*munera*) de sanctifier, celles (*munere*) d'enseigner et de gouverner, mais en raison de leur nature, ils ne peuvent les exercer (*exercere*) que dans la communion hiérarchique avec le chef et les membres du Collège ». Pourtant, lorsque le législateur envisage la figure de celui à qui reviendrait le gouvernement d'un diocèse quand le siège est empêché⁽²⁰⁴⁾, il dit au c. 414 qu'il devra « assumer provisoirement la charge pastorale du diocèse (*dioecesis curam pastorem gerat*) » et qu'il est tenu, « dans l'exercice de sa charge pastorale du diocèse (*in cura pastoralis dioecesis exercenda*)⁽²⁰⁵⁾ aux obligations qui incombent à l'Administrateur diocésain. Il faut donc distinguer l'exercice de la charge (*munus*) pastorale de l'évêque et l'exercice de la charge (*cura*) pastorale du diocèse, le législateur utilisant *munus* quand il s'agit d'une charge personnelle et *cura* quand il s'agit de la charge d'une portion du peuple de Dieu⁽²⁰⁶⁾. On peut alors rapprocher le c. 414 et les c. 375 § 2, 381 § 1 et 383 § 1 pour dire que l'évêque exerce bien la charge (*cura*) pastorale de son diocèse⁽²⁰⁷⁾.

Cela se vérifie lorsque le Code parle de l'exercice de la charge pastorale du curé et de la paroisse. Les c. 539 et 541 § 1 envisagent le cas où un curé serait dans l'impossibilité d'exercer sa charge pastorale et, dans ces deux

²⁰² C. 749 § 2 et 752.

²⁰³ Nous conservons ici la traduction française approuvée par les Conférences épiscopales canadiennes et françaises, quand bien même les précisions tirées du texte typique latin qui accompagnent les citations du Code viennent en montrer les limites.

²⁰⁴ C'est à dire quand l'évêque diocésain est dans l'incapacité d'exercer ses fonctions, voir c. 412.

²⁰⁵ Il vaudrait mieux dire : « dans l'exercice de la charge pastorale du diocèse ».

²⁰⁶ Selon la définition du diocèse au c. 369.

²⁰⁷ Il convient de mentionner ici le c. 447 où il est également question de l'exercice de la charge pastorale : « La Conférence des Évêques, institution à caractère permanent, est la réunion des Évêques d'une nation ou d'un territoire donné, exerçant ensemble certaines charges (*munera*) pastorales pour les fidèles de son territoire, ... », où il s'agit bien également de l'exercice de la charge pastorale des évêques.

canons, il s'agit bien de la charge – *munus*⁽²⁰⁸⁾. Les c. 517 §§ 1 et 2, 527 § 1 et 543 § 1, quant à eux, envisagent l'exercice de la charge pastorale de la paroisse et, dans ces cas, les rédacteurs parlent de la charge – *cura*. Cette première remarque nous permet de vérifier que la charge – *cura* est bien réservée à la charge pastorale d'une communauté. Mais qu'en est-il de l'exercice de la charge pastorale de la paroisse ? Le c. 517 § 1 nous offre un premier cas de figure : un prêtre de l'équipe presbytérale *in solidum* est le « modérateur de l'exercice de la charge pastorale ». On peut alors dire que l'exercice de la charge pastorale de la paroisse est confié à l'équipe tout entière au sein de laquelle chacun assume l'office de curé⁽²⁰⁹⁾. Cela sous-entend que c'est le curé qui exerce la charge pastorale de la paroisse, ce qu'il nous faut vérifier. Le c. 527 § 1 le permet : « Celui qui est promu à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse la reçoit et est tenu de l'exercer dès le moment de sa prise de possession ». Certes, ce canon ne mentionne pas le curé, mais deux indices nous indiquent que c'est bien de lui dont il s'agit. En premier lieu, ce canon est inscrit dans un ensemble de canons où il est question exclusivement du curé⁽²¹⁰⁾. D'autre part, il est question dans ce canon de la prise de possession de la paroisse, acte juridique réservé au curé⁽²¹¹⁾. Ainsi peut-on dire que le curé exerce la charge pastorale de la paroisse⁽²¹²⁾.

Exercer la charge pastorale d'une paroisse est donc bien une prérogative reconnue au curé. On ne peut donc pas établir une équivalence entre « participer à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » (c. 517 § 2) et « participer à la charge pastorale de la paroisse » (c. 536 § 1) sans risquer de

²⁰⁸ C. 539: « *Cum vacat paroecia aut cum parochus ratione captivitatis, exsilii vel relegationis, inhabilitatis vel infirmae valetudinis aliusve causae a munere pastoralis in paroecia exercendo praepeditur, ab Episcopo dioecesano quam primum deputetur administrator paroecialis, sacerdos scilicet qui parochi vicem suppleat ad normam can. 540.* » ; c. 541 § 1 : « *Vacante paroecia itemque parochus a munere pastoralis exercendo impedito, ante administratoris paroecialis constitutionem, paroeciae regimen interim assumat vicarius paroecialis; si plures sint, is qui sit nominatione antiquior, et si vicarii desint, parochus iure particulari definitus.* » C'est toujours nous qui soulignons pour montrer cette insistance sur la charge – *munus*.

²⁰⁹ C'est ce qui apparaît au c. 543 § 1.

²¹⁰ Voir les c. 519 à 534 qui ne parlent tous que du curé de la paroisse.

²¹¹ Voir le c. 527 §§ 2 et 3, qui constitue le contexte immédiat du c. 527 § 1. Voir également Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales ...*, op. cit., p. 117-118 et 144 ; Roch PAGE, *Les Églises particulières – tome II ...*, op. cit., p.89 sq. et Jean-Claude PERISSET, *La paroisse ...*, op. cit., p. 87-88.

perdre le lien qui unit la participation proposée par le c. 517 § 2 à l'office curial.

Par ailleurs, il convient de distinguer la charge – *cura* d'une communauté de fidèles et la charge – *munus* personnelle d'un fidèle. Cette distinction sera féconde lorsqu'il nous faudra envisager le rapport entre une participation aux *munera* que l'Église reçoit du Christ et une participation à l'exercice de la *cura pastoralis* d'une paroisse dans le cadre de l'évaluation théologique du c. 517 § 2⁽²¹³⁾.

c) Synthèse et conclusion

Pour comprendre le sens de l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale », nous avons interrogé en premier lieu le seul texte législatif où elle est attestée : le c. 517 § 2 du Code de 1983. Ce parcours canonique n'a pas permis de parvenir à une compréhension satisfaisante de l'expression. Il faut cependant en récolter les fruits, faire le point de ses acquis et passer en revue les questions encore en suspens. Il sera alors possible de relever les pistes qui s'offrent à nous pour poursuivre cette étude.

Deux éléments du c. 517 § 2 sont éclairés de façon stable et permettent de progresser dans la compréhension de la participation à l'exercice de la charge pastorale. La participation, tout d'abord, si elle requiert de la part des « participants » baptême et confirmation, nécessite un mandat de l'évêque diocésain qui donne la capacité de participer ou, pour le dire autrement, fonde la participation. Le prêtre du c. 517 § 2 ne peut par ailleurs pas être appelé modérateur au sens technique du terme. Dans le cadre de la vacance de l'office curial, celui-ci est assumé par la participation à l'exercice de la charge pastorale d'un diacre ou d'un (de) laïc(s) et par la modération de la même charge pastorale par un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, doit être reconnu comme le président de la communauté paroissiale. C'est dans ce rapport entre participation à l'exercice de la charge pastorale et modération de

²¹² Principe confirmé par le c. 564 où le chapelain exerce la charge (*cura*) pastorale d'une communauté ou d'un groupe particulier de fidèles.

²¹³ Cf. *infra*, quatrième partie.

celle-ci que se joue la nouvelle forme d'office curial envisagée par le c. 517 § 2 et pour lequel les rédacteurs du Code ont refusé une définition figée.

L'usage des termes participation et exercice dans le Code, met à jour un élément important de compréhension de cette forme nouvelle de l'office curial, mettant en évidence que le Code reconnaît au curé l'exercice de la charge pastorale de la paroisse. L'hypothèse selon laquelle l'exercice de la charge pastorale de la paroisse (et donc l'office de curé) est assumé par la participation à cet exercice et par la modération de la charge pastorale se trouve ainsi confirmée.

Ce rapport entre participation à l'exercice et modération, lié à la nouveauté de la figure proposée, interdit de fixer trop rapidement, et donc de façon arbitraire, le champ de la participation à l'exercice et celui de la modération. Il convient bien plutôt d'aborder ce rapport avec mesure, sans minimiser ni surdéterminer le rôle de chacun des acteurs en présence. À deux reprises en effet, alors qu'il était question de l'importance du mandat de l'évêque et de la figure du prêtre qui modère la charge pastorale, il s'est avéré judicieux de refuser une logique de rivalité, surdéterminant la modération au détriment de la participation (ou inversement), pour envisager la question selon une logique de complémentarité et d'interdépendance.

Cette conclusion provisoire de notre parcours canonique nous amène à prendre position sur une question de terminologie proposée par Alphonse Borras. Celui-ci refuse la distinction entre participation à la charge pastorale et participation à l'exercice de la charge pastorale :

Quant à l'expression " participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse ", elle est inutilement confuse. Quelle est la différence entre *participation* à la charge et participation à *l'exercice* de la charge ? Une participation à l'exercice de la charge est-elle vraiment concevable sans une participation à la charge tout court ? Peut-on avoir la capacité d'exercice (*capacitas agendi*) d'un droit ou d'une prérogative sans avoir au préalable ou simultanément la capacité de jouissance (*capacitas iurium*) qui fonde ou légitime ce droit ou cette prérogative ? A notre avis, l'expression même " participation à la charge

pastorale” aurait pu suffire pour dire que ces personnes n’assument pas la totalité de la charge pastorale⁽²¹⁴⁾.

La proposition de Borrás est tentante car elle permettrait de simplifier l’énoncé du rapport entre participation à l’exercice et modération. Elle doit cependant être écartée pour deux raisons. Tout d’abord, parce que le Code ne parle jamais de participation à la charge pastorale mais, au contraire, envisage à plusieurs reprises l’exercice de celle-ci. De plus, la notion d’exercice que l’on retrouve dans l’expression « participation à l’exercice de la charge pastorale » renvoie explicitement à l’office curial, puisque le curé est celui à qui l’évêque confie l’exercice de la charge pastorale d’une paroisse. Ainsi, parler de « participation à l’exercice de la charge pastorale » c’est maintenir dans le champ de la nouvelle forme d’office curial proposée par le Code la responsabilité de l’évêque diocésain ainsi que la vacance de l’office de curé, éléments indispensables à la compréhension de la participation.

Au terme de ce parcours, le sens de cette participation échappe encore. Il faut alors poursuivre cette étude pour trouver les sources encore cachées de cette notion. Deux pistes ont été ouvertes qu’il va falloir explorer, guidé par l’usage du terme « participation » dans le Code de 1983. L’une nous mène dans le domaine de la liturgie, l’autre à l’apostolat des laïcs.

Ces deux pistes engagent au-delà de la sphère canonique et nous font entrer dans le domaine de la théologie. Cette ouverture requiert comme précaution de vérifier la consistance théologique des concepts que nous avons utilisé jusqu’à présent, et notamment celui de participation. Cela est rendu possible par la prétention du Code à être une mise en œuvre canonique de l’ecclésiologie de Vatican II. Cette prétention doit être vérifiée avant d’engager une étude sur le concept de participation dans l’enseignement du second Concile du Vatican.

²¹⁴ Dans « La notion de curé ... », *art. cit.*, p. 233-234. Mais la question est récurrente chez cet auteur : voir *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 185, « Les équipes pastorales de paroisse... », *art. cit.*, p. 458, ...

III.- Le Code de 1983 dans sa relation au Concile du Vatican II

Pour ouvrir notre étude au champ de la théologie et de l'ecclésiologie de Vatican II, il faut partir d'un principe herméneutique du droit énoncé par le Législateur dans la Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* [SDL] qui promulgue le Code de 1983 :

Cet instrument qu'est le Code correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme la décrit le magistère du Concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique. En un certain sens, on pourrait même voir dans ce Code un grand effort pour traduire en langage *canonique* cette doctrine de l'ecclésiologie conciliaire. Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage *canonique* l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins toujours être référé à cette image comme à son exemplaire primordial dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible⁽²¹⁵⁾.

En affirmant que le Code doit « toujours être référé » à l'enseignement du Concile du Vatican II, Jean-Paul II désigne celui-ci comme le lieu d'interprétation authentique du Code en affirmant le lien qui unit les deux disciplines, un lien qui ne contrevient pas à l'autonomie du droit mais légitime une évaluation théologique du Code de 1983 à partir de l'enseignement de Vatican II. Plus étonnante est l'affirmation selon laquelle « en un certain sens » le Code est la traduction « en langage canonique » de l'enseignement ecclésiologique de Vatican II. L'expression « en un certain sens », contraire au langage canonique, doit être interrogée.

C'est pourquoi, nous commencerons par interroger cette prétention du Code à être la traduction juridique de l'ecclésiologie de Vatican II (1) avant de poser la question des relations qu'entretiennent le droit et la théologie dans l'Église (2).

²¹⁵ JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* », dans *AAS* 75/II (1983), p. XI. (= *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus*, Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. XI ou encore : SOCIETE INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LEGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES, *Code de droit canonique (latin-français)*, Paris, Centurion / Le Cerf / Tardy, 1983, p. XIII). Les passages en italique sont conformes au texte original.

1°) Le Code, traduction en langage canonique de Vatican II ?

L'affirmation selon laquelle Vatican II et le Code de 1983 sont étroitement liés⁽²¹⁶⁾ prend appui sur l'annonce conjointe par Jean XXIII le 25 janvier 1959 de la réforme du Code de droit canonique et de la convocation d'un Concile œcuménique⁽²¹⁷⁾. Cette concomitance, rappelée par *SDL*⁽²¹⁸⁾, indique que l'un et l'autre appartiennent à un projet d'ensemble qui les lie entre eux, ce que Jean XXIII ne cessera d'affirmer⁽²¹⁹⁾.

La nature de cette relation demande cependant à être interrogée et clarifiée, à partir de la prétention du Code à constituer le « dernier document conciliaire »⁽²²⁰⁾.

a) Le Code, dernier document conciliaire ?

Que la réforme du Code soit conçue comme une expression de la réforme conciliaire est conforme à la mission confiée par Paul VI à la Commission pour la révision du Code⁽²²¹⁾, et est compris comme tel par les commentateurs du Code⁽²²²⁾.

Les Pères conciliaires eux-mêmes ont pris position sur la réforme du Code. A trois reprises, le Concile exprime en effet le souhait que le nouveau Code prenne en compte tel enseignement du Concile : en *SC* 128⁽²²³⁾ et, plus

²¹⁶ « Le Concile revêt une importance capitale par rapport à notre sujet [la réforme du Code de droit canonique] et y est uniquement lié (*substantia arcte coniungitur*) » : *SDL*, p. VII dans les *Acta*, p. IX dans la traduction française mentionnée *supra*.

²¹⁷ Voir JEAN XXIII, « Allocution solennelle aux cardinaux (25 janvier 1959) », dans *AAS* 51 (1959), p. 65-69.

²¹⁸ Page VII dans les *Acta*, page IX dans la traduction française mentionnée *supra*.

²¹⁹ Cf. James PROVOST, « Le Code de droit canonique révisé – Espoirs et résultats », dans *Concilium* 167 (1981), p. 17-20 : « Le pape Jean XXIII n'a cessé de lier synode, concile et Code dans une vingtaine au moins de discours et de documents ».

²²⁰ JEAN-PAUL II, dans *Communicationes* 15 (1983), p. 129.

²²¹ Voir PAUL VI, « Allocution aux Cardinaux membres et aux consultants de la Commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique », dans *AAS* 57 (1965), p. 985-989.

²²² La codification de 1983 « s'est donnée pour mission de traduire en langage juridique les enseignements du Concile Vatican II, surtout en ce qui concerne l'ecclésiologie, tout en conservant l'acquis des vingt siècles d'expérience juridique » : Olivier ECHAPPE, « Histoire des sources du droit canonique », dans Patrick VALDRINI et alii, *Droit canonique*, Paris, Dalloz, 1999², p. 19.

²²³ « Les canons et statuts ecclésiastiques qui concernent la confection matérielle de ce qui relève du culte divin, surtout quant à la structure digne et adaptée des édifices, la forme et la construction des autels, la noblesse, la disposition et la sécurité du tabernacle eucharistique, la situation adaptée et la dignité du baptistère, ainsi que la distribution harmonieuse des images sacrées, de la décoration et de l'ornementation, - ces canons et

explicitement, en *CD* 44⁽²²⁴⁾ et *AA* 1⁽²²⁵⁾. Vatican II intervient parfois plus directement dans la révision du Code en opérant lui-même certains changements immédiats concernant, par exemple, le droit de tous les évêques à participer au Concile œcuménique⁽²²⁶⁾, l'institution, les structures et la compétence des conférences épiscopales⁽²²⁷⁾ ou encore la validité des mariages célébrés entre des catholiques orientaux et des non-catholiques orientaux⁽²²⁸⁾. Ailleurs, les Pères conciliaires émettent des vœux à introduire dans le nouveau Code⁽²²⁹⁾. Enfin, certains schémas comportaient des appendices importants en vue de la révision du Code : le schéma *De cura animarum* proposait une série de recommandations transmises à la Commission pour la révision du Code avec les commentaires des Pères conciliaires⁽²³⁰⁾, de même que le schéma de 1963 sur la charge pastorale des évêques⁽²³¹⁾. Ces indices montrent une volonté conciliaire de faire de la réforme du Code, si ce n'est une mise en œuvre, du moins une prise en compte de l'enseignement de Vatican II qui touche principalement l'enseignement ecclésiologique de celui-ci.

Cela suffit-il pour reconnaître dans le Code de 1983 un fruit de Vatican II ? Certains n'hésitent pas à le faire, reconnaissant dans le nouveau Code « uno dei frutti più significativi del Concilio »⁽²³²⁾. Jean-Paul II parle quant à lui du « Code du Concile », « dernier document conciliaire » qui « sera le premier à mettre tout le Concile dans toute la vie », et « couronne le travail

statuts seront le plus tôt possible révisés, (...) ; ce qui paraît mal accordé à la restauration de la liturgie sera amendé ou supprimé, et ce qui la favorise sera conservé ou introduit.

²²⁴ « Le Concile décrète que, dans la révision du Code de droit canonique, des lois opportunes soient établies conformément aux principes qui sont posés dans ce décret et en tenant compte aussi des observations exprimées par les commissions ou les Pères du Concile. »

²²⁵ « La révision du droit canon concernant l'apostolat des laïcs devra prendre pour règle ce qui est contenu dans ce décret ».

²²⁶ Cf. *CD* 4 : « Aussi le Concile décide-t-il que tous les évêques, en qualité de membres du collège épiscopal, ont le droit de participer au Concile œcuménique ».

²²⁷ Voir *CD* 38.

²²⁸ Cf. *OE* 18 : « le Concile a décidé que la forme canonique pour la célébration de ces mariages est obligatoire pour la licéité seulement. Pour la validité, il suffit de la présence d'un ministre sacré, ... ». Voir aussi *OE* 12-17.

²²⁹ Au sujet de l'organisation des provinces ecclésiastiques (*CD* 40) ou du statut juridique des catéchumènes (« Le statut juridique des catéchumènes doit être fixé clairement dans le nouveau Code » : *AG* 14), entre autres.

²³⁰ Texte dans les *Acta synodalia...*, II, IV, p. 771-826.

²³¹ Texte de l'appendice dans les *Acta synodalia...*, II, IV, p. 382-392.

²³² Adolfo LONGHITANO, « Chiesa diritto e legge nella costituzione apostolica 'Sacrae disciplinae leges' », dans CONVEGNO DI STUDI « IL CONCILIO VATICANO II VENTI ANNI DOPO », *A venti anni dal Concilio – Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo, OFTeS, coll. « Quaderni di synaxis » 1, 1984, p. 110.

du Concile et le mène à son plein accomplissement »⁽²³³⁾. Ce qui amène Jean Beyer à certifier : « A comparer Concile et Code nous pouvons dire que ce Code nouveau est vraiment le dernier document conciliaire de Vatican II »⁽²³⁴⁾. *SDL* est plus sobre lorsqu'elle affirme que « Le Code, non seulement de par son contenu, mais dès sa naissance, a mis en acte l'esprit du Concile dont les documents présentent l'Église, " sacrement universel du salut " (*LG* 1, 9, 48) comme le Peuple de Dieu et où sa constitution hiérarchique apparaît fondée sur le Collège des Evêques uni à son chef »⁽²³⁵⁾. On peut préférer l'approche plus nuancée de Remigiusz Sobański pour qui on doit plutôt parler d'une influence commune, l'inspiration qui a présidé à la révision du Code étant la même que celle qui fut prépondérante au Concile, ce qui permet de reconnaître au travail des rédacteurs du Code la possibilité de s'appuyer sur les textes du Concile ainsi que l'influence sur la révision du Code, non seulement du Concile lui-même mais également des pratiques ecclésiales issues de celui-ci⁽²³⁶⁾.

De ce qui précède, on retient l'affirmation largement reçue selon laquelle le Code de 1983 présente un lien étroit au Concile du Vatican II, puisque les deux projets sont nés en même temps et dans la même inspiration, que les Pères conciliaires se sont exprimés en vue de la révision du Code, mettant ainsi en relief le lien qui les unit, et que le Code lui-même se présente comme un fruit du Concile, ayant pour tâche de traduire en langage juridique l'enseignement de celui-ci. Il reste cependant à vérifier ce lien dans le texte du Code lui-même.

²³³ Voir *Communicationes* 15 (1983), 124-129.

²³⁴ Jean BEYER, *Du Concile au Code de droit canonique – La mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985, p. 125.

²³⁵ Page IX dans les *Acta*, page XI dans la traduction française mentionnée *supra*. On note une particularité : la référence à *LG* est absente du texte des *Acta*, alors qu'elle apparaît tronquée dans le texte latin de l'édition bilingue ainsi que dans le texte de la Libreria Editrice Vaticana qui indiquent la référence *LG* 9, 48.

²³⁶ « Man darf jedoch von einer gemeinsamen Beeinflussung sprechen : auf den Codex konnten dieselben Inspirationen einwirken, die auch beim Konzil ausschlaggebend waren. Es war auch ein indirekter Einfluss möglich – durch das Konzil selbst. Dadurch weitete sich die Basis der Reformarbeiten aus. Man konnte sich schon auf die Konzilstexte selbst stützen. (...) Auf die Reformarbeiten wirkten also sowohl die Ideen, die der Konzils und Codexreforminitiative zugrunde lagen, wie auch das Konzil selbst und die nachkonziliare Praxis ein. » : Remigiusz SOBAŃSKI, « Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch », dans *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), p. 178-179.

b) Le Code de 1983, une mise en œuvre du Concile ?

Pour *SDL*, la nouveauté du Concile constitue la nouveauté du dernier Code. Pour s'assurer que tel est bien le cas, nous commencerons par voir comment celui-ci a intégré les enseignements de Vatican II, dans sa structure comme dans ses dispositions juridiques.

D'après Charles Wackenheim, on retrouve dans la systématique même du Code la richesse qui est celle de *Lumen gentium*⁽²³⁷⁾ :

Les commentateurs ont souligné avec raison l'influence que l'enseignement de Vatican II a exercée non seulement sur le vocabulaire du nouveau Code mais aussi – dans certains cas précis – sur son orientation. (...) Le livre II, consacré au "Peuple de Dieu", opère un renversement significatif en plaçant en tête les dispositions fondamentales concernant les "fidèles du Christ" et en réservant la seconde partie à la constitution hiérarchique de l'Église. Voilà qui rappelle explicitement l'option ecclésiologique de *Lumen gentium*⁽²³⁸⁾.

Un avis que partage Sobański pour qui la nouvelle systématique du Code est le signe de la volonté de ses rédacteurs de l'adapter à l'ecclésiologie conciliaire⁽²³⁹⁾. Comme pour *Lumen gentium*, cette systématique a une valeur ecclésiologique forte⁽²⁴⁰⁾ : en abandonnant le schéma *personae – res – actiones*, qui était celui du Code pio-bénédictin, au profit d'une division dictée par les *tria munera* de l'Église, le Code de 1983 reconnaît à la communion ecclésiale, au nom même des fonctions fondamentales de l'Église, le statut de sujet de l'action et du droit. Il s'agit bien là d'une réforme du droit ecclésial guidée par l'esprit de Vatican II⁽²⁴¹⁾.

²³⁷ Pour l'histoire du plan de la Constitution *Lumen gentium* et ses implications théologiques, voir *infra*, p. 271 sq.

²³⁸ Charles WACKENHEIM, « L'influence des modèles juridiques sur la théologie catholique », dans *Revue de droit canonique* 39 (1989), p. 33-34.

²³⁹ Voir Remigiusz SOBANSKI, « L'ecclésiologie du nouveau Code de droit canonique », dans Michel THÉRIAULT, et Jean THORN, dir., *Le nouveau Code de droit canonique – Actes du V^e congrès international de droit canonique*, Ottawa, Presses de l'Université Saint Paul, t. 1 p. 247-250. Voir aussi Jean BEYER, *Du Concile au Code de droit canonique...*, *op. cit.*, p. 86, selon lequel le plan du Code de 1983 reflète la doctrine conciliaire. Ce qui est effectivement reconnu par les rédacteurs du Code, cf. *Communicationes* 9 (1977), p. 237.

²⁴⁰ Sur la valeur ecclésiologique de la systématique du Code, voir Winfried AYMANS, « Ekklesiologische Leitlinien in der Entwurf für die neue Gesetzbuch », dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 51 (1982), p. 36.

²⁴¹ Cf Eugenio CORECCO, « Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law », dans Michel THÉRIAULT et Jean THORN, dir., *Le nouveau Code de droit canonique...*, *op. cit.*, p. 84-94.

La mise en œuvre du Concile par le Code ne se limite pas à la structure de ce dernier. Elle est repérable dans le texte lui-même qui porte la trace de l'effort de traduire juridiquement la place accordée par Vatican II aux laïcs dans l'Église⁽²⁴²⁾. Les exemples sont multiples, au point que Sobański reconnaît qu'il est simple de montrer comment le Code exprime une conscience de l'Église fondée sur la communion, concept central de l'ecclésiologie de Vatican II et absent du Code de 1917⁽²⁴³⁾.

Mais la situation n'est pas si simple ni les rapports entre Vatican II et le Code exempts de tensions. Il est ainsi fondamental de faire la différence entre un ensemble de reprises matérielles par le Code de certains enseignements du Concile et la réception de ce dernier par le Code.

c) Les limites de la réception de Vatican II par le Code de 1983

Les limites de la réception de Vatican II par le Code sont de deux ordres : « d'une part certaines données conciliaires n'ont pas été reçues dans le code ou ne l'ont été que partiellement, d'autre part certaines données matériellement reprises dans le code ne conservent pas intégralement leur valeur et leur vigueur formelles »⁽²⁴⁴⁾. Les exemples peuvent ici être multipliés

²⁴² Cf. Ann JACOBS, « Les laïcs, membres du Peuple de Dieu, à travers le Code de droit canonique », dans *Revue théologique de Louvain* 18 (1987), p. 30-47. En passant en revue les canons 224 à 231 du nouveau Code, elle constate que « le Code est bien, conformément à son projet, une traduction canonique de l'ecclésiologie conciliaire » (p. 47). Elle fait ainsi, par exemple, le lien entre les canons 216 ou 225, sur le devoir de tous les fidèles de « promouvoir ou soutenir une activité apostolique » (c. 216) et de « travailler à ce que le message divin du salut soit connu et reçu par tous les hommes et par toute la terre » (c. 225), et AA 3 : « Les laïcs tiennent de leur union même, avec le Christ Chef le devoir et le droit d'être apôtres. (...) A tous les chrétiens incombe la très belle tâche de travailler sans cesse pour faire connaître et accepter le message divin du salut par tous les hommes sur toute la terre ».

²⁴³ « Es fällt leicht, im Codex Canones aufzuzeigen, die das gemeinschaftliche Bewusstsein der Kirche zum Ausdruck bringen », Remigiusz SOBAŃSKI, « Rechtstheologische Vorüberlegungen... », art. cit., p. 182. Voir par exemple les canons 208 sur l'égalité de dignité des fidèles qui coopèrent tous à l'édification du Corps du Christ, 368 sur les Églises particulières dans et à partir desquelles existe l'unique Église catholique, 369 sur les diocèses comme portion du peuple de Dieu, 383 sur la charge pastorale de l'évêque, 447 sur la conférence des évêques ou encore 463 sur les participants au synode diocésain.

²⁴⁴ Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans Giuseppe ALBERIGO, et Jean-Pierre JOSSUA, dir., *La réception de Vatican II*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 134, p. 346. Voir également Remigiusz SOBAŃSKI, « Rechtstheologische Vorüberlegungen... », art. cit., p. 184-185 et « L'ecclésiologie du nouveau Code... », art. cit., p. 247-250 ainsi que Charles WACKENHEIM, « L'influence des modèles juridiques... », art. cit., p. 34 sq.

pour montrer que le Code de 1983 contrevient parfois aux enseignements de Vatican II, les minimise ou les ignore.

Certains canons minimisent l'enseignement du Concile : les canons 511 et 536 § 1, sur le Conseil pastoral diocésain, constituent une atténuation des propositions d'*AA* 26 sur le sujet ; les c. 822 à 832, sur les moyens de communication sociale et sur les livres, sont étrangers à *IM* mais s'appuient sur le modèle de censure du Code de 1917 ; le c. 868 § 2, qui prévoit qu'en cas de danger de mort un enfant peut être licitement baptisé « même contre le gré de ses parents », contredit *GE* 3 sur la responsabilité fondamentale des parents ; le c. 904, sur la célébration quotidienne de l'eucharistie par les prêtres « même s'il ne peut y avoir la présence de fidèles », affaiblit l'enseignement de *PO* 5 ainsi que de *SC* ; ou encore le c. 1055 § 2, selon lequel « entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, sacramentel », et qui, par une approche juridique du baptême et du mariage, oublie que Vatican II ignore la définition contractuelle de ce dernier⁽²⁴⁵⁾.

Plus fondamentalement, il faut citer l'absence de la notion de charisme dans le Code, ce qui lèse le fidèle d'une part fondamentale de son statut ecclésial et juridique⁽²⁴⁶⁾. La théologie de l'épiscopat n'a pas elle non plus été reçue dans le Code : celui-ci situe les évêques dans leur dépendance au Pape, ce qui est contraire à l'enseignement de Vatican II⁽²⁴⁷⁾.

Cette altération de l'enseignement conciliaire ne réside pas seulement dans tel ou tel canon. On la retrouve dans la systématique du Code dont nous avons pourtant dit qu'elle bénéficiait de l'influence du Concile. Si le Code est bien systématisé par les *tria munera*, on peut s'étonner qu'à côté des Livres III

²⁴⁵ Voir *GS* 47-52.

²⁴⁶ Voir par exemple *LG* 4, 7, 12 et 30, *PO* 9, *AA* 3, *AG* 4 et 28, qui situe les charismes en vue de l'édification du Corps du Christ. Voir surtout *LG* 12 et *AA* 3 sur le don particulier de la grâce par lequel l'Esprit Saint qualifie les fidèles « pour assumer les divers charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église » (*LG* 12), qui n'a reçu aucun écho dans le Code.

²⁴⁷ Ainsi, le c. 375 § 1 ne reçoit-il pas *CD* 8 a (le Code supprime *per se*) et, plus grave, le Code ne reçoit pas *LG* 27 qui définit les évêques comme « vicaires et légats du Christ », précisant : « on ne doit pas les considérer comme des vicaires des Pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre ». Cela est étranger au Code : cf. la thèse d'habilitation de G. BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg, « Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft » Bd. 32, 2001, qui conclut, p. 376 : « Les déterminations générales du Code au sujet de l'épiscopat et de l'évêque diocésain ainsi que la configuration normative de ce ministère dans les déterminations du Code décrivent l'évêque diocésain comme étant juridiquement un fonctionnaire du pape ».

et IV, consacrés respectivement aux fonctions d'enseignement et de sanctification de l'Église, ne figure aucun Livre sur la fonction de gouvernement. L'explication des rédacteurs est que cette fonction de gouvernement est développée dans plusieurs Livres du Code et que l'introduction d'un Livre consacré spécifiquement à ce thème aurait entraîné de nombreuses répétitions⁽²⁴⁸⁾. Cette lacune incombe avant tout aux insuffisances de la tripartition qui amène le Concile lui-même à ne développer que la participation de tout le peuple de Dieu aux fonctions sacerdotale et prophétique du Christ, sans apporter un même traitement à la fonction royale (ou pastorale), qui appartient pourtant à toute la communauté⁽²⁴⁹⁾. En ce sens, Sobański se demande s'il n'y a pas eu à Vatican II comme dans le Code « identification des tâches pastorales avec la fonction de gouvernement »⁽²⁵⁰⁾. Cela aboutit dans le Code à identifier fonction pastorale (ou royale) et pouvoir de gouvernement, ce qui n'est pas sans portée théologique⁽²⁵¹⁾. Cette conclusion est complétée par Corecco pour qui, contrairement à la recommandation d'*OT* 16 et en raison d'une interprétation faussée de *LG* 8, « la majeure partie des Livres du nouveau CIC n'a pas été pensée dans une perspective épistémologique théologique »⁽²⁵²⁾.

Ce problème épistémologique est bien mis en valeur par la question du thème de la *societas* qui, dans le Code, caractérise parfois l'Église. L'exemple le plus marquant est celui du c. 204 qui ouvre le livre II sur le Peuple de Dieu et, à l'intérieur de celui-ci, de la partie consacrée aux fidèles. Après une définition des fidèles centrée sur le baptême et la participation à la triple fonction du Christ confiée à l'Église (§ 1), il définit cette même Église comme « constituée et organisée en ce monde comme une société » (§ 2). On retrouve là le signe de la tentation qui consiste à rattacher le droit de l'Église à son caractère de société, ce qui était la conception du Code pio-bénédictin,

²⁴⁸ Voir *Communicationes* 9 (1977), p. 230.

²⁴⁹ Cf. *LG* 10-11, 27 et 31.

²⁵⁰ Remigiusz SOBANSKI, « L'ecclésiologie du nouveau Code... », *art. cit.*, p. 250.

²⁵¹ Nous devons y être attentif puisque c'est bien la « participation » des fidèles à la fonction royale (ou pastorale) du Christ qui est ici ignorée, ce qui ne peut qu'avoir un effet sur la compréhension de la « participation à l'exercice de la charge pastorale » et, donc, sur la compréhension de la notion même de « participation ».

²⁵² Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans *op. cit.*, p. 332.

minimisant ainsi son ancrage dans le mystère de l'Église même. Cela amène Corecco à déclarer que « certaines parties, et même des livres entiers du Nouveau Code, (...), sont restés fondamentalement déterminés par la conception culturelle et juridique périmée de la codification précédente »⁽²⁵³⁾. Mais ce « travers » du Code porte la marque du Concile qui, notamment en *LG* 8, définit l'Église comme « société organisée hiérarchiquement » et « Corps mystique », indissociablement.

L'usage du terme *societas* dans *LG*, qui permet de repérer deux ecclésiologies parallèles dans ce texte⁽²⁵⁴⁾, rappelle les théories qui fondent le droit canonique dans le caractère sociétal de l'Église et vient brouiller la question de la place et de la nature du droit ecclésial après Vatican II. Cette question éclaire avec précision le lien qui unit le Code au Concile et permet ainsi de justifier, ou non, le recours au Concile pour comprendre la signification de la « participation » dans le corpus juridique de 1983.

2°) Place et nature du Droit dans l'Église

La question de la nature du droit dans l'Église et de son rapport à la théologie est pour nous de première importance. C'est en effet la possibilité d'une juste relation entre ces deux disciplines autonomes – comportant chacune légitimement leur vocabulaire, leur méthode et leur épistémologie propres – qui peut justifier le recours au champ théologique et à l'enseignement de Vatican II en particulier, pour chercher le sens de la « participation » telle qu'elle apparaît dans le Code⁽²⁵⁵⁾.

²⁵³ Eugenio CORECCO, « Les présupposés ecclésiologiques et culturels du nouveau Code », dans *Théologie et droit canon – Ecrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, éditions universitaires, 1990, p. 235 (voir l'ensemble des pages 235 à 248).

²⁵⁴ Voir surtout Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Dehoniane, 1975, 586 p. et Hermann J. POTTMEYER, « Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums : Ursache nachkonziliarer Konflikte », dans *Trierer theologische Zeitschrift* 92 (1983), p. 272-283.

²⁵⁵ Pour ce chapitre, il nous faut reconnaître une dette importante envers trois maîtres qui ont dirigé ou/et dirigent encore actuellement nos recherches : Joseph HOFFMANN, « Grâce et institution selon Hans Dombois, une nouvelle approche du mystère de l'Église », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), p. 645-665 et 53 (1969), p. 41-49 ; « Droit canonique et théologie du droit : réflexions à propos d'un livre récent », dans *Revue de droit canonique* 20 (1970), p. 289-307 ; « L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages récents de Hans Dombois », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 228-250 ; « Droit canonique et théologie du droit », dans *Revue de droit canonique* 24 (1974), p. 3-27 ; Id., « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexions d'un théologien », dans *Revue de*

a) Pour une juste relation entre droit et théologie

Envisager une juste relation entre droit et théologie dans l'Église doit prendre en compte le fait qu'elle ne va pas de soi. Entre la tentation de sous-évaluer le droit et celle de le surévaluer par rapport à l'ecclésiologie, les débats ont été nombreux dans l'assemblée conciliaire et ont permis d'ouvrir la voie à une synthèse équilibrée pour laquelle Vatican II ouvre des pistes. Les termes du débat concernent d'une part la notion de *societas* utilisée en droit comme en ecclésiologie, et d'autre part la nature des relations qu'entretiennent théologie et droit canonique.

La notion de *societas* appartient à la tradition qui, dès les premiers traités sur l'Église, présente l'ecclésiologie comme une « théologie de l'autorité ecclésiastique »⁽²⁵⁶⁾. Elle structure une ecclésiologie que l'on appelle « sociétaire » et qui, s'appuyant sur les fondations de la pensée de Robert Bellarmin, opère une distinction entre Église visible et Église invisible dans le but de pouvoir définir la « véritable » Église dans le contexte de la Contre-Réforme. S'appuyant sur la réalité de l'Église visible, Bellarmin définit l'Église comme un « *coetus* » dont la nature est celle des sociétés civiles : « *Ecclesiam enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum* »⁽²⁵⁷⁾. L'ecclésiologie qui en découle présente l'Église comme une société organisée comme un État », c'est à dire « non comme un organisme animé par le Saint-Esprit mais comme une société ou plutôt même une organisation où le Christ intervient à l'origine, comme fondateur, et le Saint-Esprit comme garantie de l'autorité »⁽²⁵⁸⁾. Les traités d'ecclésiologie développent alors une véritable

droit canonique 27 (1977), p. 5-37 ; Hervé LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1979, p. 139-172 et Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion – Une relecture de Vatican II*, Montréal / Paris, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques » 18, 1994, 312 p. (part. le ch. « Le droit de la communion », p. 155-182).

²⁵⁶ Voir notamment Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » 23, 1964³, p. 68 s. La citation est à la page 66. Nous devons mentionner la dette que nous avons, pour ces lignes, envers Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*, op. cit., p. 157-164.

²⁵⁷ *Controversiae* 4, III, 2.

²⁵⁸ Yves CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 1970, p. 382-383.

« hiérarchiologie »⁽²⁵⁹⁾ en réaction contre les erreurs mettant en question la structure hiérarchique de l'Église (Réforme, étatismisme laïque, modernisme). Cette ecclésiologie sociétaire est reçue dans les manuels du XIX^e siècle, période où elle connaît son apogée⁽²⁶⁰⁾. L'Église y est une *societas perfecta* ou encore une *societas inaequalis* au sein de laquelle le droit se présente comme une émanation de l'autorité hiérarchique, au nom du pouvoir de juridiction reçu du Christ. Mettant en œuvre l'adage *ubi societas, ibi jus*, le droit trouve alors sa légitimité comme régulation de cette société qu'est l'Église, une conception qui préside à l'établissement du Code de droit canonique de 1917⁽²⁶¹⁾. Dans une telle conception, le droit est affranchi de la théologie, ce qui rend problématique leur relation.

Une telle ecclésiologie sociétaire demeure perceptible encore de nos jours. Nous avons déjà repéré sa persistance dans l'enseignement du Concile Vatican II, notamment en LG 8, malgré le juridisme dénoncé par les Pères conciliaires lors de la première discussion sur le schéma *De Ecclesia*⁽²⁶²⁾. Nous en trouvons encore la trace dans les premiers travaux de la Commission de révision du Code⁽²⁶³⁾ ainsi que dans la littérature canonique⁽²⁶⁴⁾. Cela nous

²⁵⁹ Yves CONGAR, *Jalons...*, p. 68.

²⁶⁰ Voir Yves CONGAR, *L'Église, de saint Augustin...*, *op. cit.*, p. 413-458 (« Le XIX^e siècle ») et « L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité », dans *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » 34, 1960, p. 77-114.

²⁶¹ Voir la Constitution apostolique *Providentissima Mater Ecclesia* de Benoît XV, promulguant le Code de 1917, par exemple dans *Codex Iuris Canonici*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, p. XXV-XXIX. On pourra également se reporter à Raoul NAZ, *Traité de droit canonique*, tome 1, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 14 s., qui fonde l'existence du Code de 1917 dans le besoin, pour « l'Église, comme toute société, [de] vivre dans l'ordre » (p. 14). Voir surtout Hervé LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église... », dans *op. cit.*, p. 142-155 et Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 160-161, mais également Adolfo LONGHITANO, « Chiesa diritto e legge... », *art. cit.* p. 113-116 (« La nozione di Chiesa e di diritto nel codice pio-benedettino ») et William ONCLIN, « Church and Church Law », dans *Theological Studies* 28 (1967), p. 733 sq.

²⁶² Avec l'intervention de Mgr De Smet : voir DC 60 (1963), p. 40. Voir surtout Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, *op. cit.*, p. 18-19. Sur le procès de juridisme, voir Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église aujourd'hui », dans *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 121 sq.

²⁶³ Voir *Communicationes* 1 (1969), p. 78 et 84-85, ainsi que le commentaire d'Adolfo LONGHITANO dans « Chiesa diritto e legge... », *art. cit.*, p. 126 : « ...dobbiamo affermare che alla base del nuovo Codice c'è una concezione cristologico-societaria della Chiesa e normativistica del diritto. ».

²⁶⁴ Voir par exemple William ONCLIN, « Church and Church law... », qui s'appuie sur la distinction entre société et communauté, établie à la fin du XIX^e siècle par Ferdinand Tönnies et développée par Max Scheler et Franz Oppenheimer, pour affirmer que seule une société présuppose un ordre juridique et une structure légale, sans nier pour autant l'aspect communautaire de l'Église ; ou encore Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église... » qui présente le droit comme une « ordonnance raisonnable de la vie sociale en

amène à nous demander si le droit ecclésial doit être défini comme un *jus societatis* ou comme un *jus communionis*, mais pour cela, il faut remarquer que cette conception sociétariaire de l'Église entraîne une conception particulière du droit et de son rapport à la théologie. Dans cette conception, en effet, il semble que le droit entretienne avec la théologie un rapport consécutif, celui-ci se présentant comme un effort particulier de traduction en termes juridiques d'une ecclésiologie donnée⁽²⁶⁵⁾. C'est cette nature des relations entre droit et théologie qu'il nous faut interroger.

Affirmer que le droit entretient un rapport consécutif avec la théologie revient à affranchir le droit de son fondement théologique et, ainsi, ne reconnaître aucun statut théologique au droit ecclésial. En fondant les notions juridiques d'organisation et d'ordre en dehors de toute légitimité ecclésiologique, on justifie la thèse de Rudolph Sohm qui, rejetant la pertinence du droit canonique, affirme au sujet de la relation entre droit et ecclésiologie : « Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch »⁽²⁶⁶⁾.

Une autre voie est possible, ouverte par Hans Dombois, qui vise à réconcilier droit et théologie, effort qui rencontre un certain écho chez des canonistes comme Klaus Mörsdorf, Eugenio Corecco et Remigiusz Sobański, pour lesquels le droit canonique doit être libéré de ses références au droit civil afin de pouvoir entretenir un rapport plus juste avec la théologie⁽²⁶⁷⁾.

vue du bien commun » (p. 123), sans jamais questionner la notion de société qui semble s'appliquer de soi à l'Église, allant jusqu'à poser le droit comme une nécessité pour régler la vie commune : « le corps social sécrète le droit comme le foie sécrète la bile » (p. 134).

²⁶⁵ Le lien entre ecclésiologie sociétariaire et conception d'un rapport consécutif entre droit et théologie apparaît clairement à la lecture des premières pages du *Traité de droit canonique* de Raoul NAZ, déjà cité. Voir la critique qu'en fait Hans DOMBOIS, « Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 251.

²⁶⁶ « Il y a contradiction entre l'essence du droit ecclésial et l'essence de l'Église » : Rudolph SOHM, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, coll. « Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft » 8, 1892, p. 1 et 700. Sur Sohm, voir également Yves CONGAR, « Rudolf Sohm nous interroge encore », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 263-294 (importante bibliographie aux pages 288-294).

²⁶⁷ On se reportera ici tout particulièrement à Hervé LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église... », dans *op. cit.*, p. 155 s. ; « Le développement d'Églises – sujet, une requête de Vatican II – Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Les Églises après Vatican II – Dynamique et prospective – Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 61, 1982, p. 149-184 ; Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 170 s. ; on

Pour Dombois, « parler d'une émancipation du droit par rapport à la théologie n'a [...] guère de sens »⁽²⁶⁸⁾, pas plus que d'envisager le droit comme application d'une théologie. Il convient alors de renoncer à toute conception consécutive du droit afin de resituer celui-ci dans son rapport à la théologie sur un terrain fondamental : « il s'agit de la façon dont Dieu rencontre l'homme et dont l'homme rencontre Dieu, et des relations qui se nouent dans la célébration eucharistique ainsi que dans les rapports qu'entretiennent entre eux les membres du Corps du Christ »⁽²⁶⁹⁾. On aboutit à la position formulée avec justesse par Hervé Legrand : « Les sacrements créent un droit car ils sont donateurs d'un statut dans l'Église. C'est à dire qu'ils donnent des relations nouvelles, personnelles et durables, avec Dieu et des frères chrétiens, qui se nouent dans des processus concrets ecclésiaux, confessants, liturgiques et juridiques que représentent les actions sacramentelles »⁽²⁷⁰⁾. Dans cette perspective, on s'appuie sur une conception de l'ordre dans l'Église qui n'est plus celle de la *societas perfecta*, mais qui trouve son fondement dans le mystère chrétien et les sacrements. L'Église, pour le dire de façon lapidaire, n'est pas cette société fondée par le Christ, mais elle est le peuple fondé dans le Christ, par les sacrements.

C'est dans ce cadre que Dombois distingue entre un droit institutionnel ou constitutionnel (*Stiftungsrecht*), fondé sacramentellement, et un droit normatif ou législatif (*Satzungsrecht*), ce dernier demeurant subordonné au premier. Cette distinction est fondamentale car c'est elle qui permet d'équilibrer le rapport droit – théologie, en réconciliant droit et sacrement : il

pourra également se reporter à Ladislav ŮRSY, *Theology and Canon Law- New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville (Min), Liturgical Press, 1992, p. 174 s. De Hans Dombois, voir « Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 251-262 ; *Das Recht der Gnade – Oekumenisches Recht I*, Witten, Luther Verlag, 1969, 1064 p., guidé par les articles de Joseph Hoffmann déjà cités. Pour Klaus Mörsdorf, ses *Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn, Schöningh, 1989, 912 p., ainsi que l'ouvrage de Myriam WIJLENS, *Theology and Canon Law: The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco*, Lanham (Md.), University Press of America, 1992, 232 p. (bibliographie aux pages 207-226). Pour Eugenio Corecco, outre les articles déjà cités et l'ouvrage de Myriam Wijlens indiqué supra, voir sa *Theologie des Kirchenrecht. Methodologische Ansätze*, Trier, Paulinus Verlag, coll. « Canonistica » 4, 1980, 116 p. De Remigiusz Sobański, outre les articles déjà cités, voir *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts*, Wien, Böhlhau Verlag, 1987, 160 p. (bibliographie aux pages 147-155).

²⁶⁸ Hans DOMBOIS, « Quel doit être le rapport... », *art. cit.*, p. 255.

²⁶⁹ Hans DOMBOIS, *Das Recht der Gnade...*, *op. cit.*, t. II, p. 15, cité par Joseph HOFFMANN, « Statut et pratique du droit... », *art. cit.*, p. 35.

²⁷⁰ « Grâce et institution... », p. 149-150.

n'y a pas d'un côté le droit et, de l'autre, la théologie, car les sacrements de l'Église confèrent au croyant un statut juridique, nouant ainsi droit et ecclésiologie, indissolublement. D'où la reconnaissance du fondement du droit dans la grâce, à condition que le droit de législation demeure subordonné au droit d'institution.

La question de la nature et de la place du droit dans l'Église peut alors être formulée ainsi : L'Église « a-t-elle de nécessité interne besoin du droit pour être elle-même, pour être ce sacrement du salut chrétien qui vit du souffle de l'Esprit dans la foi, l'espérance et la charité ? »⁽²⁷¹⁾ A cette question, Vatican II ouvre des pistes pour une réponse positive.

b) Droit de la communion et participation

La réception du Concile du Vatican II par le Code de 1983, dans les conditions et les limites déjà constatées, est à situer dans le cadre de la recommandation d'OT 16 de présenter le droit canonique en référence au mystère de l'Église et à l'enseignement de *Lumen Gentium*⁽²⁷²⁾. Cela permet de trouver à Vatican II un lieu pour penser cette juste relation entre droit et théologie. En effet, comme le remarque Gilles Routhier « une fois lié au mystère de l'Église, il [le droit] ne peut pas se développer de façon autonome, en marge de la théologie en général, et de l'ecclésiologie en particulier. Le mystère de l'Église, la communion, les sacrements, voilà donc les lieux originaires du droit »⁽²⁷³⁾. Un tel lieu originaire amène à penser le droit comme naissant de la communion elle-même, sans en être une conséquence pratique.

Cette perspective est appuyée par Paul VI dans ses allocutions aux Congrès internationaux de droit canonique de 1970 et 1973. Il appelle tout d'abord le canoniste « à rechercher plus profondément dans la sainte Écriture et dans la théologie les raisons de sa doctrine », au risque de « boulevers[er] ses habitudes »⁽²⁷⁴⁾, mais surtout, dans son importante allocution de 1973, alors

²⁷¹ Antonio ROUCO-VARELA, « Le statut ontologique et épistémologique... », *art. cit.*, p. 222.

²⁷² OT 16 : « En exposant le droit canonique et l'histoire ecclésiastique, on se référera au mystère de l'Église, en harmonie avec la Constitution dogmatique *de Ecclesia* promulguée par le Concile ».

²⁷³ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 172.

²⁷⁴ PAUL VI, « Allocution au Congrès international de droit canonique (19 janvier 1970) », dans *DC 67* (1970), p. 156.

qu'il insiste sur la constitution pneumatique, ou spirituelle, de l'Église, par laquelle les hommes nouent des relations nouvelles entre eux dans le Christ, il ajoute :

Le deuxième Concile du Vatican a parlé de l'Église comme "communion" (cf. *Lumen gentium*, 4, 9, 13, etc.), en mettant ainsi en lumière le fondement spirituel du droit dans l'Église, lequel est ordonné au salut de l'homme. Et alors, dans cette structure de communion et de grâce, le droit devient droit de charité pour le Corps de l'Église tout entier. Pour pouvoir être inséré dans cette communion, il faut avant tout posséder l'Esprit du Christ (...). C'est la vie sacramentelle qui confère aux fidèles l'Esprit Saint, particulièrement par le caractère baptismal, qui unit le baptisé au Christ d'une façon vraie et réelle, (...). L'union sacramentelle avec le Christ, (...), se manifeste comme le fondement de la personnalité dans l'ordre surnaturel⁽²⁷⁵⁾.

Cette position exprimée par Paul VI valide la nécessité d'un fondement théologique du droit conçu comme droit de la communion, ou de la grâce, ou encore de la charité, ancré dans la vie sacramentelle de l'Église, donatrice d'un statut, ou d'une « personnalité » selon les termes de Paul VI.

C'est ici qu'il faut rappeler que le droit ne peut être envisagé comme un droit consécutif à la théologie. En effet, si l'on parle après Vatican II d'un droit de la communion, ce n'est pas tant parce que la communion est au cœur de l'enseignement ecclésiologique du Concile et que, par voie de conséquence, le droit se devrait de devenir un droit de la communion, tout comme il était un droit de la société lorsque l'ecclésiologie plaçait la notion de *societas* au centre de sa compréhension de l'Église.

La perspective la plus juste consiste à reconnaître que le droit naît de la communion elle-même et qu'il n'en est pas une conséquence pratique. Comme le souligne Gilles Routhier : « Le droit n'est pas une production a posteriori de l'Église, mais il est donné avec la communion. Il n'arrive pas pour organiser et régler les rapports de ceux qui ont été rassemblés dans la société ecclésiale, mais il exprime les relations qui naissent entre ceux qui sont rassemblés par la convocation adressée de la part de Dieu »⁽²⁷⁶⁾.

²⁷⁵ PAUL VI, « Allocution au Congrès international de droit canonique (17 septembre 1973) », dans *DC 70* (1973), p. 802-803.

²⁷⁶ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 174-175.

C'est alors dans la persistance d'une conception consécutive du droit, tout autant que de la notion de *societas*, que s'enracinent les limites de la réception de Vatican II dans le Code. Le signe en est l'insistance à concevoir le Code comme traduction en langage canonique de l'ecclésiologie conciliaire. Car concevoir le Code ainsi, c'est s'empêcher de reconnaître le fondement communionel, sacramental, pneumatique ainsi que le statut théologique du droit et bousculer le juste rapport entre droit et théologie. Et c'est parce que le Code se conçoit ainsi, *SDL* le confirme, que l'on pourra y trouver, dans la lignée de l'ecclésiologie du Concile, aussi bien une conscience de l'Église fondée sur la communion, et donc un droit qui se comprend comme droit de la grâce appartenant lui-même au mystère de l'Église, et, en même temps, une conception sociétaire de l'Église, et donc un droit qui se comprend comme nécessité sociale pouvant être calquée sur le modèle du droit civil.

Il est plus juste de considérer que le Code et le Concile participent d'un mouvement commun, d'une inspiration commune, pour concevoir le droit comme droit de la communion entre Dieu et les hommes, une communion qui se réalise dans et par l'Église, en vue de l'édification de cette communion dans le monde de ce temps, selon l'intuition déjà mentionnée de Remigiusz Sobański⁽²⁷⁷⁾. C'est dans ces conditions que le recours à Vatican II pour comprendre le Code sera le plus fructueux.

En effet, il convient de remarquer que la différence entre *jus societatis* et *jus communionis* réside en premier lieu dans le statut reconnu aux institutions et aux personnes. En régime sociétaire, le statut des institutions ecclésiales existe indépendamment des personnes qui composent l'Église, les personnes quant à elles sont reconnues en dehors des relations qu'instaurent entre elles les sacrements, pour une raison fondamentale : les sacrements eux-mêmes sont conçus comme des objets du droit⁽²⁷⁸⁾. On se trouve alors dans le cadre d'un droit normatif ou législatif (*Satzungsrecht*), selon le vocabulaire de Dombois. En revanche, en régime de communion, c'est à dire dans le cadre du droit institutionnel ou constitutionnel (*Stiftungsrecht*), il y a reconnaissance de

²⁷⁷ Remigiusz SOBAŃSKI, « Rechtstheologie Vorüberlegungen... », *art. cit.*, p. 178, cité *supra*.

²⁷⁸ Voir la systématique du Code de 1917 selon le schéma *personae – res – actiones*, où les sacrements sont des « actions » de l'Église, sans référence à la structure sacramentelle de l'Église elle-même.

la grâce comme créatrice de statut et qui institue les rapports entre les baptisés. La structure sacramentelle de l'Église est première et les institutions ecclésiales, comme le statut reconnu aux personnes, sont données avec les sacrements de l'initiation. Comme le dit Hervé Legrand, la relation sacrements / institution est alors « le résultat du déploiement de la grâce de l'Évangile qui prend corps quand l'Église, dans l'obéissance au Christ, prêche la parole, baptise, célèbre l'eucharistie, pardonne les péchés, ordonne au ministère »⁽²⁷⁹⁾. C'est dans ce contexte seulement que le droit normatif peut trouver sa place avec justesse, puisqu'il n'est pas envisagé comme celui qui organise les statuts mais vient expliciter ceux-ci, reconnaissant qu'ils sont déjà donnés avec la communion.

Plus précisément encore, un droit exclusivement normatif conçoit la situation juridique des fidèles à partir de la catégorie de compétences⁽²⁸⁰⁾. Qu'en est-il dans le cadre du droit de la communion ? La réponse apportée à cette question par Corecco est pour nous fondamentale : le droit de la communion doit « avoir recours à la notion plus conciliaire de "participation" »⁽²⁸¹⁾.

Ce rapport entre « compétence », catégorie du droit normatif, et « participation », catégorie du droit de la communion, est particulièrement mis en valeur par Sobański, dans son article « Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch ». Pour Sobański, le droit va de pair avec la mise en œuvre de la communion dans la foi, l'espérance et la charité. Et il ajoute : « Cette tâche, il la remplit – en tant que droit – lorsqu'il met en avant son caractère d'obligation et protège la participation active (*aktive Teilnahme*) des fidèles »⁽²⁸²⁾. Plus loin, il regrette que certains énoncés juridiques du Concile n'aient reçu aucun écho dans le Code, par exemple « sur le droit qui établit la participation active (*aktive Teilnahme*) à la vie de l'Église »⁽²⁸³⁾. C'est alors

²⁷⁹ « Le développement d'Églises-sujets, ... », p. 178.

²⁸⁰ Voir Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le Code... », dans *op.cit.*, p. 332 et Remigiusz SOBANSKI, « Rechtstheologie Vorüberlegungen... », *art. cit.*, p. 186.

²⁸¹ Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le Code... », dans *op.cit.*, p. 332.

²⁸² « Diese Aufgabe erfüllt es – als Recht -, indem es ihre verbindlichen Aspekte heraushebt und eine aktive Teilnahme der Gläubigen protegirt » Remigiusz SOBANSKI, « Rechtstheologie Vorüberlegungen... », *art. cit.*, p. 182.

²⁸³ « Und die also das Recht der aktiven Teilnahme am Leben der Kirche begründen », *ibid.*, p. 185, note 22.

qu'il fait intervenir la distinction entre compétence et participation : « Le lien entre le droit et la notion de société a pour conséquence que le critère de travail juridique des institutions canoniques sera celui de la compétence et non celui de la participation (*Partizipation*)»⁽²⁸⁴⁾. Ou, plus loin : « Penser la communion dans les catégories de participation (*Partizipation*) devrait remplacer une pensée fondée sur les compétences individuelles. (...) En premier lieu, ce n'est pas la question des compétences qui devrait se poser, mais l'insistance sur les acteurs de la communauté, sur leur participation (*Partizipation*), de laquelle découle les compétences »⁽²⁸⁵⁾. Il conviendra ultérieurement d'interroger la différence entre *Partizipation* et *Teilnahme*, mais nous pouvons déjà noter que Sobański souligne ici la catégorie de « participation » comme fondamentale dans le droit de la communion, allant jusqu'à regretter que cette notion « centrale » de participation des fidèles à la mission de l'Église ne soit pas correctement honorée dans le Code de 1983⁽²⁸⁶⁾.

Les pages qui précèdent ouvrent la voie pour la poursuite de notre recherche. Car si la nature des relations entre Vatican II et le Code de 1983 requiert de maintenir l'autonomie du droit comme de la théologie, elle invite également à reconnaître dans l'enseignement conciliaire le lieu de référence et d'interprétation authentique du Code. Dans ce cadre, étudier la consistance théologique et ecclésiologique du concept de participation ne peut être qu'encouragé, en tant que cette participation constitue une catégorie centrale pour le droit de la communion. L'étude du concept de participation dans l'enseignement de Vatican II nous fournit ainsi le moyen d'évaluer la participation proposée par le c 517 § 2.

²⁸⁴ « Die Verbindung des Rechts mit dem Gesellschaftsgebriff hat zur Folge, dass als Kriterium der rechtlichen Verarbeitung der kanonischen Institutionen die Kategorie der Kompetenz und nicht die der Partizipation angenommen wurde. Freilich gibt die Partizipation Kompetenzen und manche Institutionen des neuen Codex würden auch bei "gemeinschaftlichem" Recht so bleiben, wie sie sind », *ibid.*, p. 186.

²⁸⁵ « Das gemeinschaftliche Denken in den Kategorien der Partizipation wurde durch ein individualistisches Kompetenzdenken (...) ersetzt. (...). An erster Stelle sollte also nicht die Frage nach den Kompetenzen stehen, sondern die Betonung des gemeinschaftlichen Handelns, der Partizipation, woraus sich dann die Kompetenzen ergeben. », *ibid.*, p. 188.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 188.

IV.- La participation dans les Actes de Vatican II

Dans cette dernière étape de l'exégèse du c 517 § 2, nous commencerons par faire un relevé systématique de l'usage du concept de participation dans l'enseignement de Vatican II (1). Dans un deuxième temps, nous vérifierons la consistance théologique de ce concept en interrogeant deux commentateurs autorisés du Concile (2). Ce parcours permettra d'établir le programme de la suite des recherches à mener pour parvenir à une analyse et une évaluation de la participation proposée par le c. 517 § 2.

1°) Relevé systématique

En procédant à un relevé systématique de l'usage des termes *particeps*, *participans*, *participatio*, *participatus* et *participare*⁽²⁸⁷⁾ dans les Actes de Vatican II, on constate que, contrairement aux résultats obtenus par les recherches similaires effectuées dans le Code, le champ sémantique de la participation est caractérisé par sa répartition homogène autour de quatre grands thèmes facilement délimitables : participation à la liturgie (37 occurrences), participation à la communion offerte par Dieu (24 occurrences), participation à la vie et à la mission de l'Église (48 occurrences) et participation à la vie sociale et politique (26 occurrences). Avant de les parcourir, trois remarques s'imposent.

Tout d'abord, s'il est fondé de mener cette recherche lexicologique comme ce fut le cas dans le Code, il convient d'être conscient de deux limites de l'exercice⁽²⁸⁸⁾. La première est liée à la nature des enseignements de Vatican II qui, contrairement à Vatican I ou à Trente, n'a pas développé de véritable conceptualité. Il a ainsi fallu attendre le Synode de 1985 pour que le concept de communion soit reconnu comme « l'idée centrale et fondamentale des documents du Concile »⁽²⁸⁹⁾, sans que cette *communio* ne fasse l'objet d'un

²⁸⁷ Pour ce relevé, nous procédons à partir de l'index édité par Xavier OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1967, p. 358-359. Sur la méthode, cf. *supra*, p. 58-59.

²⁸⁸ Sur les potentiels et les limites de la méthode lexicologique que nous mettons en œuvre, cf. *supra*, p. 58.

²⁸⁹ ASSEMBLEE GENERALE EXTRAORDINAIRE DU SYNODE DES EVEQUES (1985), *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, C, 1.

chapitre particulier comme cela peut être le cas de la notion de Peuple de Dieu par exemple. Dans ce cadre, une recherche lexicologique dans l'ensemble des textes ne peut pas présupposer un usage unifié du concept de participation dans l'ensemble des documents conciliaires. La deuxième limite est inhérente à la méthode elle-même : une enquête sur la terminologie du Concile ne peut pas permettre de conclure théologiquement sans recourir à la théologie systématique, c'est-à-dire aux réalités dont on parle. Ce recours prendra place dans la quatrième partie de cette étude, lorsque nous développerons théologiquement le concept de participation.

Par ailleurs, on remarque certains écarts entre le texte latin et la traduction française quand il s'agit de la participation⁽²⁹⁰⁾. A 15 reprises en effet, le verbe *participare* ou le substantif *participatio* sont traduits par « prendre part » (LG 51, GS 68 § 2, GS 75 § 1, OT 9, AG 40 et UR 1), « partager » (GS 31 § 3, PO 8 et AA 13), « donner part » (DV 6), « faire part » (LG 48), « entrer dans le jeu » (GS 32)⁽²⁹¹⁾, « coopération » (LG 62) ou « communion » (LG 2)⁽²⁹²⁾. On trouve là un indice selon lequel la notion de « participation » n'était pas reconnue, dans les premières années de réception du Concile et dans l'espace francophone, comme une notion théologique à part entière puisque, dans un peu plus d'un cas sur dix, la traduction française substitue à « participation » ou à « participer » un autre terme⁽²⁹³⁾.

Enfin, la répartition des occurrences relevées n'est pas homogène. Si seul *Nostra aetate* ne contient aucune occurrence, les deux-tiers sont concentrées dans quatre documents conciliaires : *Lumen gentium*,

²⁹⁰ Nous utilisons, pour le texte français, la version suivante : CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages – textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Le Centurion, 1967, 1016 p.

²⁹¹ La traduction officielle de l'épiscopat français propose en effet « *Ipsium enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit* » par « Car le Verbe incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité ».

²⁹² Il faut également ajouter le cas particulier de GE 1, où « *Praeterea ad vitam socialem participandam ita conformentur ut, instrumentis necessariis et opportunis rite instructi, in varios humanae communitatis coetus actuose sese inserere valeant, colloquio cum aliis aperiantur communique bono provehendo operam libenter navent* » est traduit par « De plus, qu'ils soient formés à la vie sociale de telle sorte que, convenablement initiés aux techniques appropriées et indispensables, ils deviennent capables de s'insérer activement dans les groupes qui constituent la communauté humaine, de s'ouvrir au dialogue avec autrui et d'apporter de bon cœur leur contribution à la réalisation du bien commun », négligeant ici la notion de participation. Le texte est ici souligné par nous.

²⁹³ Cf. notre précédente remarque sur la vocabulaire de Vatican II. Si celui-ci n'est pas unifié, c'est dans l'imprécision du Concile lui-même et non dans l'éventuelle inattention des traducteurs que se situe la source de ces écarts.

Sacrosanctum Concilium, Gaudium et spes et Presbyterorum ordinis⁽²⁹⁴⁾. Il sera alors important, en parcourant les quatre thèmes identifiés, de prendre en compte l'origine des occurrences qui les constituent.

Ces remarques disent les limites des pages qui suivent mais ne disqualifient pas la démarche envisagée. Elles invitent à reconnaître par avance la modestie des conclusions auxquelles nous aboutirons et à prendre les moyens par la suite de les étayer théologiquement.

a) Participation et liturgie

La recherche lexicologique menée dans le Code avait permis de mettre à jour l'usage de la notion de participation dans le domaine liturgique. Vatican II confirme cette première piste. À 37 reprises, il est question de participation à la liturgie dans les textes du Concile⁽²⁹⁵⁾. Pour aborder ces textes, nous nous demanderons qui participe, à quoi, et comment est précisée cette participation.

La participation à la liturgie est massivement le fait des fidèles, désignés comme tels⁽²⁹⁶⁾ ou à l'aide des termes « nous »⁽²⁹⁷⁾, « ils »⁽²⁹⁸⁾, « tous »⁽²⁹⁹⁾, « le(s) chrétien(s) »⁽³⁰⁰⁾, « le peuple »⁽³⁰¹⁾ ou « chacun des membres du Corps »⁽³⁰²⁾. A d'autres reprises, il faut faire appel au contexte pour comprendre qu'il s'agit de la participation des fidèles, lorsqu'il est

²⁹⁴ Les occurrences du champ sémantique de la participation se répartissent dans les textes conciliaires de la manière suivante (ordre décroissant). *Sacrosanctum Concilium* : 27 occurrences, *Lumen gentium* : 25 occurrences, *Presbyterorum ordinis* : 19 occurrences, *Gaudium et spes* : 18 occurrences, *Ad gentes* : 10 occurrences, *Apostolicam actuositatem* : 9 occurrences, *Christus Dominus* : 5 occurrences, *Gravissimum educationis* : 5 occurrences, *Perfectae caritatis* : 4 occurrences, *Unitatis redintegratio* : 3 occurrences, *Dei Verbum*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Inter mirifica* et *Dignitatis humanae* : 1 occurrence chacun.

²⁹⁵ SC 8, 10, 11, 12, 14 (3 occurrences), 17, 21, 26, 27, 30, 33, 41, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 85, 90, 106, 113, 114, 121 et 124 ; LG 11, 42 et 51 ; CD 30 ; PO 5 (2 occurrences) ; AA 4 et 10 ; OE 26 et GE 4. Voir aussi UR 8 sur la *communicatio in sacris* qui fait participer aux moyens de grâce.

²⁹⁶ « Fidèle » ou « fidèles », en SC 11, 14, 27, 30, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 106, 114, 121, 124 ; LG 42 ; CD 30 et AA 4.

²⁹⁷ « Nous », désignant les fidèles, en SC 8 et LG 51.

²⁹⁸ « Ils », désignant les fidèles, en LG 9.

²⁹⁹ « Tous », désignant les fidèles, en SC 10.

³⁰⁰ En SC 12 et PO 5.

³⁰¹ Le « peuple chrétien » en SC 14, « tout le saint peuple de Dieu » en SC 41 et « le peuple » en SC 113.

³⁰² En SC 26.

question des « participants », sans autre précision⁽³⁰³⁾. À cinq reprises, la participation concerne des acteurs plus précis : les « clercs dans les séminaires »⁽³⁰⁴⁾, « ceux qui assurent la charge de l'office divin »⁽³⁰⁵⁾, « les prêtres et ceux qui participent à l'office divin »⁽³⁰⁶⁾, les « catéchumènes » ou encore « les laïcs »⁽³⁰⁷⁾. Cependant, il faut remarquer que cette précision est toujours contextuelle et ne vise pas à l'exclusion. Ainsi, lorsqu'en *AA* 10 on parle de la participation des laïcs à la vie liturgique de leur communauté ou, en *SC* 17, de la participation des clercs aux rites sacrés dans les séminaires, il ne s'agit nullement d'indiquer que d'autres catégories de fidèles seraient exclues de cette participation, mais bien plutôt d'une précision dans un contexte donné, celui d'un texte consacré soit aux fidèles laïcs, soit aux clercs dans les séminaires. Il en va de même pour les passages où il est question de la participation des prêtres ou des catéchumènes. La participation dans le cadre de la liturgie n'est donc jamais le fait de telle ou telle catégorie de fidèles, mais bien de tous.

Tous les fidèles participent donc à la liturgie. Mais comment celle-ci est-elle désignée ? Autrement dit, à quoi participe-t-on dans ce cadre liturgique ? Le plus souvent, dans les textes de Vatican II, on participe, sans plus de précision, à « la liturgie » ou aux « célébrations liturgiques », aux « actions liturgiques », aux « rites sacrés⁽³⁰⁸⁾ », aux « célébrations communes »⁽³⁰⁹⁾ et « à la vie liturgique »⁽³¹⁰⁾. Parfois, cet aspect de la participation n'est pas précisé, il est alors question soit de la nature de la participation, soit des conditions favorisant celle-ci, mais il demeure clair, au regard du contexte, qu'il s'agit bien de participation à la liturgie en général⁽³¹¹⁾. Enfin, on trouve quelques précisions sur les actes liturgiques concernés par cette participation. Vatican II envisage alors plus particulièrement la

³⁰³ Voir *SC* 14 (titre), 33 ; *OE* 26 et *GE* 4.

³⁰⁴ *SC* 17.

³⁰⁵ *SC* 85.

³⁰⁶ *SC* 90.

³⁰⁷ Respectivement en *PO* 5 et *AA* 10.

³⁰⁸ *SC* 17. Voir aussi « action sacrée » en *SC* 48 et *SC* 114.

³⁰⁹ *SC* 27.

³¹⁰ *SC* 8, 11, 12, 14, 21, 26, 33, 41, 85 et 113 ; *LG* 42 et 51 ; *CD* 30 ; *PO* 5 ; *AA* 4 et 10 ; *GE* 4.

³¹¹ Voir *SC* 14 (titre) : « Recherche de la formation liturgique et de la participation active », *SC* 30 : « Pour promouvoir la participation active, on favorisera... », *SC* 121 : les chants doivent favoriser « la participation active des fidèles » et *SC* 121 : l'art sacré favorisera la « participation active des fidèles ».

participation à l'eucharistie (désignée sous les noms de « sacrifice »⁽³¹²⁾, « messe »⁽³¹³⁾ ou plus simplement « eucharistie »⁽³¹⁴⁾); à la « prière commune ou prière des fidèles »⁽³¹⁵⁾, aux « sacramentaux »⁽³¹⁶⁾, à « l'office divin »⁽³¹⁷⁾ et aux « sacrements », sans précision⁽³¹⁸⁾. On constate alors que le terme de « participation » n'est pas réservé à des actions liturgiques particulières mais que, au contraire, tous les aspects de la vie liturgique sont concernés par celui-ci. Tous les fidèles participent donc à toute la vie liturgique de l'Église.

Comment cette participation est-elle qualifiée ? Notons tout d'abord qu'elle ne l'est pas systématiquement. En effet, dans la plupart des cas, la participation n'est pas précisée⁽³¹⁹⁾. Quant elle l'est, c'est fréquemment dans le cadre de l'expression « participation active »⁽³²⁰⁾, parfois agrémentée d'autres qualificatifs : « participer de façon consciente, active et fructueuse »⁽³²¹⁾, « participation pleine, consciente et active »⁽³²²⁾, « participation pleine et active »⁽³²³⁾, « participer consciencieusement, pieusement et activement »⁽³²⁴⁾, « participation pieuse et active »⁽³²⁵⁾, « participation consciente, active et facile »⁽³²⁶⁾ ou encore « participer de façon consciente et active »⁽³²⁷⁾. Bref, on constate qu'autour de la notion centrale de participation active gravite un certain nombre de précisions qui sont accolées sans ordre apparent : consciente, pleine, pieuse et facile. Dans un seul cas, il est question de « participer par une célébration pleine, active et communautaire »⁽³²⁸⁾, où le qualificatif « active » se rapporte à la célébration et non à la participation. En dehors de la mention « active », on trouve quelques autres qualificatifs qui précisent cette

³¹² SC 10, ou « sacrifice eucharistique » en LG 11.

³¹³ SC 50, 55 et 56.

³¹⁴ SC 106, LG 42 et PO 5.

³¹⁵ Qui désigne ce que nous appellerions la « prière universelle » dans le cadre de la messe, en SC 53.

³¹⁶ SC 79.

³¹⁷ SC 90.

³¹⁸ En LG 42 et OE 26.

³¹⁹ Voir SC 8, 10, 12, 33, 53, 55, 56, 85, 90 et 106 ; LG 11, 42 et 51 ainsi que OE 26.

³²⁰ SC 14 (titre), 27, 30, 113, 114, 121, 124 ; AA 4 et 10.

³²¹ SC 11.

³²² SC 14.

³²³ SC 14 et 41.

³²⁴ SC 48.

³²⁵ SC 50.

³²⁶ SC 79.

³²⁷ CD 30 et GE 4.

³²⁸ SC 21.

participation à la liturgie : « participer de toute son âme »⁽³²⁹⁾, « participation effective »⁽³³⁰⁾, « participation parfaite »³³¹, « participer progressivement »⁽³³²⁾ mais, dans ce dernier cas, il s'agit de la participation des catéchumènes à l'eucharistie.

On retient alors que l'idée de « participation active » peut être conçue comme englobante dès qu'il s'agit de qualifier la participation à la liturgie. Le Concile s'étend peu sur le sens de l'expression. *SC* 114, parlant de la participation active des fidèles, renvoie à *SC* 28 et 30. Si l'on s'y reporte, on trouve peu de choses. *SC* 28 enseigne que « dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques », ce qui ne nous donne guère de précision sur la nature « active » de la participation. *SC* 30 est plus explicite : « Pour promouvoir la participation active, on favorisera les acclamations du peuple, les réponses, le chant des psaumes, les antiennes, les cantiques et aussi les actions ou gestes et les attitudes corporelles. On observera aussi en son temps un silence sacré. » On comprend bien alors qu'il s'agit de l'attitude de l'assemblée, notant au passage que les ministres de la liturgie sont exclus de celle-ci, peut-être parce que leur participation à la liturgie ne pose pas problème ? Mais il demeure que cette participation n'est pas clairement définie.

Ce relevé confirme que le Concile reçoit d'ailleurs la notion de participation, et notamment de participation active. Comprendre cette participation implique d'interroger le Mouvement liturgique comme la source de cette notion de participation appliquée à la liturgie, ce qui fera l'objet d'une partie de cette thèse.

b) Participation et communion offerte par Dieu

Le deuxième champ d'utilisation de la notion de participation dans les Actes de Vatican II est intimement lié à la participation liturgique et peut être présenté en partant de la « participation parfaite » en *SC* 55 : « On recommande

³²⁹ *SC* 17.

³³⁰ *SC* 26.

³³¹ *SC* 55.

³³² *PO* 5.

fortement cette parfaite participation à la messe qui consiste en ce que les fidèles, après la communion du prêtre, reçoivent le Corps du Seigneur avec des pains consacrés à ce même sacrifice ». La participation active à la liturgie trouve ainsi sa perfection dans la communion. Mais celle-ci déborde le seul cadre liturgique.

On retrouve une telle idée à six reprises dans les textes du Concile, dont le sommet est *LG 7* : « Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. » Le lien participation – communion est ici fondamental, d'autant plus que le Concile le fonde dans l'Écriture et la tradition, citant 1 Co 10 : « Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un seul corps, car tous nous participons à ce pain unique »⁽³³³⁾ et Léon le Grand : « la participation au Corps et au Sang du Christ n'a d'autre effet que de nous transformer en ce que nous recevons⁽³³⁴⁾ ». C'est là un effet central de la participation à la liturgie qui fait accéder à la communion avec Dieu et dans l'Église, en faisant participer les fidèles à la « vie glorieuse » du Christ qui donne aux hommes « pour nourriture son propre Corps et son Sang⁽³³⁵⁾ ». Les quatre emplois du champ lexical de la participation que nous venons de mentionner se trouvent dans la Constitution *Lumen gentium*. Dans ce cadre, cette participation est offerte soit à « nous », soit à « tous les hommes »⁽³³⁶⁾. On comprend cependant que, bien que dans une même perspective, les acteurs de cette participation soient différenciés en *Presbyterorum ordinis*. Dans ce texte, ce sont les prêtres qui, par la communion eucharistique, participent « à la charité de Dieu » ou « à la charité du Christ »⁽³³⁷⁾.

Cette participation est plus fondamentale encore, Vatican II parle ainsi de « participation à la vie divine », et ce dès le début de la Constitution *Lumen gentium* : « Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a décidé d'élever les hommes à participer de sa vie divine (*homines ad participandam vitam divinam elevare*

³³³ Cité en *LG 7*.

³³⁴ Cité en *LG 26*.

³³⁵ *LG 48*.

³³⁶ « Nous » et « nous tous », dans les deux occurrences de *LG 7*. « Les hommes » en *LG 48*. Il n'y a pas d'indication de sujet de cette participation en *LG 26*.

decrevit) »⁽³³⁸⁾. On est proche de la « participation aux biens divins » de *DV* 6, de l'appel adressé à l'homme à entrer dans la « communion même de Dieu et à la participation à son propre bonheur » en *GS* 21 § 3⁽³³⁹⁾, de la participation « à la vie de Dieu » en *AG* 2, « à la nature divine » en *AG* 3 ou au « mystère du Christ » en *AG* 5.

De cette participation à la vie même de Dieu qui est communion, et à laquelle sont appelés tous les hommes, découlent d'autres participations. Les « créatures » participent à l'unique médiation du Rédempteur⁽³⁴⁰⁾; l'homme participe « à la lumière de l'intelligence divine »⁽³⁴¹⁾, à l'œuvre créatrice de Dieu⁽³⁴²⁾, « à la Rédemption et au salut »⁽³⁴³⁾ et à la loi divine pour accéder à la vérité⁽³⁴⁴⁾; les chrétiens participent à l'onction de l'Esprit reçue par le Christ⁽³⁴⁵⁾ et au Royaume de Dieu⁽³⁴⁶⁾; les époux et parents chrétiens participent au « mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église »⁽³⁴⁷⁾ et les membres d'instituts religieux participent « de l'anéantissement du Christ (...) et en même temps de sa vie dans l'Esprit (...) » ainsi que de sa pauvreté⁽³⁴⁸⁾.

Cet ensemble cohérent d'usages de la notion de participation renvoie à des acteurs différenciés mais constitue une participation de tous, à laquelle tous sont appelés par Dieu. Elle est donc cohérente avec la participation à l'action liturgique. Elle n'en constitue pas moins une ouverture importante pour nos recherches qu'il faudra honorer.

c) Participation à la vie et à la mission de l'Église

Sous le titre de participation à la vie et à la mission de l'Église, nous regroupons 48 occurrences appartenant au lexique de la participation. Pour y

³³⁷ Voir *PO* 13, dans les deux cas.

³³⁸ *LG* 2.

³³⁹ « Mais surtout, comme fils, il est appelé à l'intimité même de Dieu et au partage de son propre bonheur (*sed praesertim ad ipsa Dei communione ut filius vocatur et ad Ipsius felicitatem participandam*) ».

³⁴⁰ *LG* 62.

³⁴¹ *GS* 15.

³⁴² *GS* 50 § 1.

³⁴³ *AA* 2.

³⁴⁴ *DH* 3.

³⁴⁵ *PO* 2.

³⁴⁶ *PO* 9.

³⁴⁷ *LG* 11, voir aussi *LG* 41 et *GS* 48 § 44.

introduire, il convient de faire le lien avec la notion de participation à la communion offerte par Dieu présentée précédemment. Nous avons déjà mentionné *LG 7* qui enseigne que, « participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous ». Nous avons envisagé alors la notion de participation liée à la communion en Dieu, comme participation à la vie divine. Il nous faut maintenant présenter comment Vatican II considère la participation à cette communion qu'est l'Église, telle que l'exprime par exemple *AA 2* pour qui tous les membres « participent à la vie et à l'activité générale du corps ». Cette participation se présente dans les textes conciliaires sous le signe de la différenciation, c'est pourquoi nous l'exposerons à partir de ses acteurs.

Le principe, exprimé en *AA 2*, selon lequel tous les membres participent à la vie du corps est développé à partir du lien entre baptême et participation : par le baptême « est donnée participation au sacerdoce royal du Christ »⁽³⁴⁹⁾, attestant l'usage de la notion de participation en lien avec les *tria munera*. Ce lien baptême – participation renvoie directement au lien participation – communion. Il est développé en *LG 12* : « Le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ » et l'on trouve une présentation plus complète de ce lien entre baptême et participation aux *tria munera* en *LG 31* où il n'est question que des seuls fidèles laïcs, mais qui indique clairement que le baptême fait participant de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ :

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, fait 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⁽³⁵⁰⁾.

³⁴⁸ Voir *PC 5* et *13*.

³⁴⁹ *LG 26*.

³⁵⁰ *LG 31*. Il serait hors de propos ici de commenter cette définition du laïc. Nous renvoyons à l'éclairage très suggestif proposé par Giovanni MAGNANI, « la théologie du laïc a-t-elle un statut théologique », dans René LATOURELLE, dir., *Vatican II – Bilan et perspective – Vingt cinq ans après (1962-1987) – Tome I*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, coll. « Recherches – Nouvelle série » n° 15, 1988, p. 559-613. Cf *infra*, notre troisième partie.

En affirmant que le baptême engage une participation aux *tria munera* que l'Église reçoit du Christ, *LG* fait intervenir la notion de différenciation dans le cadre de cette participation. Les expressions *suo modo* (à leur manière) et *pro parte sua* (pour leur part) signifient cette différenciation, que l'on retrouve dans le cadre de la participation au sacerdoce du Christ en *LG* 62 : « le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle ». Nous avons là une double affirmation : tous les baptisés participent à la vie et à l'activité de l'Église, mais cette participation prend des formes diverses. Tous participent, chacun selon sa modalité propre.

Vatican II reconnaît une participation spécifique aux fidèles laïcs, comme nous l'avons repéré en *LG* 31. L'affirmation la plus massive concerne la participation des laïcs à la mission de salut de l'Église⁽³⁵¹⁾, parfois avec la précision « à leur manière » (*suo modo*)⁽³⁵²⁾, ou « à titre de témoins et en même temps d'instruments vivants »⁽³⁵³⁾. Cette participation à la mission de l'Église peut avoir pour cadre « l'apostolat des laïcs », auquel « tous sont députés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation »⁽³⁵⁴⁾. Cette participation des laïcs à la mission de l'Église s'appuie sur leur participation aux *tria munera* du Christ, affirmée à deux reprises dans *Apostolicam actuositatem* : « les laïcs rendus participants de la charge 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 »⁽³⁵⁵⁾, ou encore : « Participant à la fonction du Christ Prêtre, Prophète et Roi, les laïcs ont leur part active dans la vie et l'action de l'Église »⁽³⁵⁶⁾.

Pour présenter ce que le Concile dit de la participation des ministres, il faut commencer par l'affirmation selon laquelle les Douze sont participants au pouvoir du Christ⁽³⁵⁷⁾. C'est dans ce cadre qu'il va nous falloir comprendre la

³⁵¹ *LG* 33. Voir également *AA* 9 concernant la participation des femmes à l'apostolat de l'Église.

³⁵² *AA* 29.

³⁵³ *AG* 41.

³⁵⁴ *LG* 33, voir également *CD* 17.

³⁵⁵ *AA* 2, avec renvoi à *LG* 31.

³⁵⁶ *AA* 10.

³⁵⁷ « Il [le Seigneur Jésus] les [« les douze », « ses apôtres »] envoya aux fils d'Israël d'abord et à toutes les nations (...) pour que, participants à son pouvoir, ils fassent de tous les peuples ses disciples, ... » en *LG* 19.

participation des évêques à la consécration et à la mission du Christ⁽³⁵⁸⁾, aux *tria munera* dans le cadre d'une participation à la « sollicitude de toutes les Églises » et au « souci de l'Église universelle » dans le cadre de la communion hiérarchique⁽³⁵⁹⁾. Des prêtres, il est dit tout d'abord qu'ils participent à la mission et à la consécration des évêques⁽³⁶⁰⁾ ou encore, dans une formulation proche, qu'ils participent à la grâce de l'ordre des évêques⁽³⁶¹⁾. Mais dans tous les autres cas, c'est avec l'évêque, et non plus par lui, qu'ils « participent à l'unique sacerdoce du Christ et l'exercent avec lui »⁽³⁶²⁾. Enfin, Vatican II envisage également la participation des prêtres à la charge d'unique médiateur du Christ⁽³⁶³⁾, à la mission des apôtres⁽³⁶⁴⁾, au sacerdoce – parfois qualifié de « hiérarchique » – du Christ⁽³⁶⁵⁾ ou aux *tria munera* du Christ⁽³⁶⁶⁾, de telle sorte que le prêtre participe « au souci de toute l'Église »⁽³⁶⁷⁾, par la participation du ministère sacerdotal « aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux apôtres »⁽³⁶⁸⁾. Une autre catégorie de ministres apparaît dans *Lumen gentium*, dont les contours sont théologiquement mal exprimés, celle des « ministres de l'ordre inférieur » qui englobe, en *LG* 41, les diacres, les séminaristes⁽³⁶⁹⁾ et les fidèles laïcs « choisis par Dieu » et appelés par l'évêque « pour se livrer pleinement aux travaux de l'apostolat ». Ceux-ci participent, « d'une façon spéciale » (*peculiari modo*) qui n'est jamais précisée, « à la mission et à la grâce du Souverain Prêtre ». Il convient également de citer la participation des religieux et des membres des instituts de vie active à la vie et à l'activité missionnaire de l'Église⁽³⁷⁰⁾.

³⁵⁸ *LG* 28 et *PO* 2.

³⁵⁹ Respectivement en *CD* 3 et 5. On rapprochera de cette participation des évêques ce qui est dit en *AG* 20, à deux reprises, de la « participation à la mission universelle de l'Église » et à leur « participation à l'action missionnaire auprès d'autres nations ».

³⁶⁰ *LG* 28.

³⁶¹ *LG* 41. Voir aussi *PO* 7 sur la participation des prêtres au ministère épiscopal.

³⁶² *CD* 28. Voir aussi *PO* 5 et 7 sur la participation des prêtres au sacerdoce et au ministère du Christ, par ou en union avec le ministère de l'évêque.

³⁶³ En *LG* 28, mais nous avons vu que toute créature participe à l'unique médiation du Rédempteur en *LG* 62.

³⁶⁴ *PO* 2.

³⁶⁵ Participation au sacerdoce du Christ en *PO* 10, 16 (c'est alors le sacrement de l'ordre qui fait participer au sacerdoce du Christ) et 22. Ce sacerdoce est qualifié de « hiérarchique » en *OT* 2.

³⁶⁶ *PO* 1. Voir également *PO* 2 qui parle de participation « à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps. »

³⁶⁷ *PO* 11.

³⁶⁸ *PO* 10.

³⁶⁹ Voir aussi *OT* 9 sur les séminaristes qui participent « d'un cœur large » à la vie de l'Église.

³⁷⁰ Respectivement en *PC* 2 et *AG* 40.

Ce relevé lexicologique soulève une question importante concernant l'objet de la participation. Dans le cadre de la participation différenciée des baptisés à la vie et à la mission de l'Église, l'attention portée à la participation par les ministres ordonnés introduit un rapport particulier auquel on peut reconnaître un trait hiérarchique clair. Alors que la participation de tous aux *tria munera* du Christ renvoie à la participation de tous à la vie divine, la participation à la mission des évêques reconnue aux prêtres est d'un autre ordre. Celui-ci devra être exploré dans le contexte plus large de la participation à l'apostolat, dans notre troisième partie.

d) Participation à la vie sociale et politique

Alors que la participation à la liturgie était un thème privilégié dans *Sacrosanctum concilium*, la participation à la vie divine l'était en *Lumen gentium* et la participation à la vie et à la mission de l'Église en *Lumen gentium* et *Presbyterorum ordinis*, le thème de la participation à la vie sociale et politique apparaît principalement en *Gaudium et spes*.

Nous regroupons sous la dénomination de participation à la vie sociale l'ensemble des occurrences du champ sémantique de la participation qui concernent l'implication dans la société. Il s'agit tout d'abord de la participation des citoyens « à la vie des groupes qui constituent le corps social »⁽³⁷¹⁾, de la recherche d'une participation du plus grand nombre possible de citoyens « aux affaires publiques »⁽³⁷²⁾, mais aussi de la participation « aux bienfaits de la culture »⁽³⁷³⁾. Dans ce domaine de la participation à la vie sociale, le Concile souligne l'importance de l'éducation qui doit accompagner les hommes qui « souhaitent participer chaque jour plus activement à la vie sociale »⁽³⁷⁴⁾, en formant les enfants et les jeunes à cette participation⁽³⁷⁵⁾. Le Concile reconnaît de plus la responsabilité des Etats qui doivent « veiller à ce

³⁷¹ GS 31, sous le titre : « Responsabilité et participation » du chapitre consacré à la « communauté humaine ».

³⁷² GS 31, toujours, qui contient trois occurrences appartenant au champ de la participation. Voir aussi GS 73 § 3 où cette participation est qualifiée : « participer activement ».

³⁷³ GS 56 § 5. Voir également GS 60 § 3 sur la « participation spécifique et nécessaire des femmes à la vie culturelle. »

³⁷⁴ Préambule de GE. Nous notons qu'il s'agit ici de participation « active ».

³⁷⁵ GE 1.

que tous les citoyens parviennent à participer véritablement à la culture et soient préparés comme il se doit à l'exercice des devoirs et des droits du citoyen »⁽³⁷⁶⁾. On peut mentionner ici l'aspiration des jeunes nations à « participer aux bienfaits de la civilisation moderne tant au plan économique qu'au plan politique, et jouer librement leur rôle sur la scène du monde »⁽³⁷⁷⁾, où l'unité avec ce qui précède vient de la possibilité de participer à la vie politique mondiale.

Cette participation est loin d'être une attitude théorique, elle a ses aspects pratiques, que nous appelons politiques parce qu'ils constituent une prise de position dans l'espace public. Le Concile parlera alors des « chefs d'État et [de] ceux qui participent à la responsabilité des affaires publiques »⁽³⁷⁸⁾, mais également, à un tout autre niveau, de la participation des familles, des enseignants, de la société civile et de toute la communauté humaine au fonctionnement de l'école⁽³⁷⁹⁾ et, plus précisément encore, de la participation « active » et « organisée » de tous à la vie et à la gestion des entreprises ainsi qu'aux activités syndicales⁽³⁸⁰⁾.

Qu'en est-il alors de l'aspect ecclésial de cette participation ? Il est honoré à deux titres. Tout d'abord, le Concile reconnaît la place que prend l'Église dans cette participation. Il parle alors du Verbe qui participe à la solidarité humaine, venant parfaire l'aspect communautaire de toute vie sociale⁽³⁸¹⁾, de l'Église qui participe aux joies et aux souffrances des hommes⁽³⁸²⁾, des laïcs qui participent non seulement aux trésors culturels des nations mais également aux conditions de vie de leurs frères⁽³⁸³⁾, et évoque enfin les prêtres qui participent à la condition ouvrière⁽³⁸⁴⁾. Mais Vatican II envisage également la place que doit prendre cette participation dans l'Église, en parlant de la participation des religieux au bien de la communauté par les

³⁷⁶ GE 6.

³⁷⁷ GS 9.

³⁷⁸ GS 79 § 3.

³⁷⁹ GE 5.

³⁸⁰ Voir GS 68 (titre) sur la « participation dans l'entreprise et dans l'organisation économique globale », GS 68 § 1 sur la « participation active de tous à la gestion des entreprises », et sur la participation aux décisions au sein de l'entreprise, GS 68 § 2 sur la participation des travailleurs aux activités syndicales qui font grandir le sens des responsabilités chez tous.

³⁸¹ GS 31 § 2.

³⁸² AG 12.

³⁸³ Respectivement en AG 21 et AA 13.

³⁸⁴ PO 8.

chapitres et les conseils⁽³⁸⁵⁾. On note que cette évocation de la place accordée à la participation politique au sein de l'Église est réduite et limitée aux seuls religieux. Il est pourtant important de la signaler car elle aborde la question de la participation par le biais des conseils qui reconnaît une réelle fécondité dans la réflexion et de la mise en œuvre de la synodalité dans l'Église, notamment dans le Code.

Le relevé systématique que nous venons d'effectuer ouvre quatre axes qui viennent confirmer ou élargir les résultats de la recherche que nous avons menée dans le Code. Leur exploration permettra de mieux comprendre la notion de participation. Mais avant cela, nous voudrions procéder à une vérification des résultats obtenus en interrogeant deux commentateurs du Concile.

2°) La participation, concept fondamental à Vatican II ?

Les résultats de la recherche lexicologique dans les textes du Concile ont permis de mettre à jour les premiers éléments d'une définition cohérente de la notion de participation, articulée autour de quatre axes précis. Les parcourir permettra de comprendre l'importance de la participation en ecclésiologie. Les limites de la méthode utilisée incitent cependant à la prudence. C'est pourquoi nous voudrions interroger les commentateurs du Concile sur la notion de participation. Nous pourrions ensuite opérer une synthèse des résultats obtenus pour guider les recherches ultérieures.

On trouve peu de commentateurs du Concile qui aient considéré de manière systématique et théologique la place de la notion de participation dans les documents conciliaires. C'est le cas de Walter Kasper et de Gilles Routhier que nous pouvons alors interroger pour vérifier la solidité et l'assise des éléments que nous avons mis à jour au cours de notre enquête dans le corpus conciliaire.

³⁸⁵ PC 14.

a) La communion comme participation

On remarque tout d'abord que ces deux auteurs confirment très largement le lien que entre la notion de participation et celle de communion. Gilles Routhier définit la communion ecclésiale comme « participation à la communion trinitaire elle-même »⁽³⁸⁶⁾, insistant sur la communion comme participation à la vie divine :

Cette plongée dans le monde relationnel de Dieu est bien plus que la fréquentation d'intermédiaires (le Fils et l'Esprit) dans la poursuite d'une fin (l'accès au Père). L'appel qui nous est lancé, c'est réellement de « participer à sa vie », comme le souligne 2 P 1,4 et le réalisme spirituel nous oblige à dire que notre vie s'inscrit vraiment dans celle de la Trinité. (...). Nous ne participons/communions pas seulement à quelque chose, aux biens de la grâce, mais à la vie même de Dieu. Voilà jusqu'où il faut aller dans notre affirmation. (...). La Trinité, comme lieu fontal de la mission, donne à l'Église de participer (communier) au mystère de l'auto-communication de Dieu⁽³⁸⁷⁾.

Routhier utilise à plusieurs reprises l'expression « participation/communion » ou « participer/communier » pour signifier le lien intime entre ces deux notions⁽³⁸⁸⁾. Il en exprime la raison ainsi : « "participation" et "communion" sont d'ailleurs des termes étymologiquement voisins. Le terme "koinonia" ne signifie pas seulement participation commune à un même bien, il a aussi une valeur active ou un aspect dynamique : prendre part activement »⁽³⁸⁹⁾.

Nous retrouvons un lien similaire chez Walter Kasper, bien que les conséquences chez celui-ci n'en soit pas aussi approfondies : « Originellement *koinônia / communio* ne signifie pas communauté, mais *participatio / participation*, et plus précisément participation aux biens du salut donnés par Dieu : participation au Saint-Esprit, à la vie nouvelle, à l'amour, à l'Évangile, mais surtout à l'Eucharistie »⁽³⁹⁰⁾. Kasper demeure au niveau d'une

³⁸⁶ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 37. Cette étude de Gilles Routhier se présente elle-même comme « une relecture de Vatican II » (p. 7).

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁸⁸ « Chaque Église communique/participe aux biens d'une autre Église », *ibid.*, p. 78, « cette union/participation ... », *ibid.*, p. 78, la « participation/communion au même bien spirituel », *ibid.*, p. 90, « Le fait de participer/communier au même Esprit et au même Corps... », *ibid.*, p. 92.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 64. Nous notons ici une piste pour la compréhension du qualificatif « active » qui accompagne fréquemment la notion de participation, notamment dans la liturgie.

³⁹⁰ Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 158, 1990, p. 396.

participation à un bien commun, impression qui demeure à la lecture d'un autre passage :

LG 2 nous dit , en reprenant le langage de la Bible, que le Père éternel nous a créés selon son dessein éternel et nous a appelés à avoir part (*ad participandam*) à la vie divine. La Constitution sur la révélation appelle cette *participatio communio (societas)* personnelle (1 et 2), alors que le Décret sur les missions décrit ce même donné en parlant de *pax* et de *communio (AG 3)*⁽³⁹¹⁾.

Mais s'il n'envisage pas dans ces deux passages l'aspect dynamique de cette communion/participation – et nous verrons plus loin qu'un tel aspect ne lui est pas étranger – il demeure que le lien entre les deux notions est fortement affirmé. Pour Kasper, cette communion – et donc cette participation – est œuvre de l'Esprit qui, par son action dans l'eucharistie, a « pour but la *koinônia (communio)* dans et avec le Christ. Cette *communio* est à comprendre de façon à la fois personnelle, comme participation au Christ et comme communion personnelle et intime avec lui, et ecclésiale, comme communauté dans le Christ »⁽³⁹²⁾.

b) Participation à la vie de l'Église

Car cette participation / communion est bien également participation à la vie de l'Église. On retrouve alors la notion de participation de tous, mais différenciée, comme ce fut le cas dans les textes conciliaires. Gilles Routhier parle de participation « à » et « dans » l'Église⁽³⁹³⁾, notant que cette participation est nécessairement le fait de tous les membres de l'Église :

On ne dépasse pas la lettre de Vatican II en affirmant que la mission de l'Église ne saurait se réaliser pleinement si la participation d'un de ses membres venait à faire défaut. (...). Ainsi, dans l'Église, la participation de tous est indispensable pour rendre visible la richesse de l'Église et pour accomplir sa

³⁹¹ *Ibid.*, p. 394.

³⁹² *Ibid.*, p. 441-442. On trouvera ce lien entre communion et participation, mais à un degré bien moindre et sans développement autour de la notion de participation, chez les auteurs qui s'intéressent à l'ecclésiologie de communion. Voir par exemple Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion – Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 202, 1997, 400 p. (voir notamment son chapitre consacré à la « participation à la communion trinitaire », p. 63 s.).

³⁹³ « L'Église remplie de l'Esprit Saint est souvent désignée comme la "communio des saints", c'est à dire la communion de ceux qui ont été sanctifiés, de ceux qui sont abreuvés de l'Esprit et ainsi devenus aptes à participer "à" et "dans" l'*Ekklesia* », dans *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 43.

mission. Cette nécessité de la participation de tous les membres de l'Église, affirmée par Vatican II, a été largement reçue dans l'exhortation post-synodale qu'écrivait Jean-Paul II à propos des fidèles laïcs. Loin d'en diminuer la portée, il insère plus clairement la participation de tous dans l'ecclésiologie de communion et fonde la participation des laïcs, non sur la suppléance, mais sur l'originalité propre de chacun des charismes⁽³⁹⁴⁾.

Nous notons que, d'après Routhier, la notion de participation dépasse celle de suppléance au nom de l'originalité propre des charismes de chacun. Ainsi, si la participation à la vie et à la mission de l'Église est l'affaire de tous, elle requiert une différenciation qui est ancrée dans la diversité des charismes, et a donc un fondement pneumatologique : « La pneumatologie induit nécessairement la participation diversifiée de l'ensemble des membres dans l'Église »⁽³⁹⁵⁾. Et, plus loin : « C'est sur cette participation au même Esprit, bien plus que sur le sacerdoce baptismal, qu'il faut construire une théologie de l'égalité des membres du peuple de Dieu et de la participation dans l'Église »⁽³⁹⁶⁾.

c) Participation active à la liturgie

Passons rapidement sur l'aspect liturgique de cette notion de participation, car il est profondément ancré dans le Concile. Il l'est d'autant plus que les deux auteurs que nous citons insistent sur le dépassement de cet aspect liturgique. Pour Routhier, « cette "participation pleine, consciente et active" mentionnée dans dix paragraphes sur cent trente en *Sacrosanctum concilium* n'est pas seulement une affaire de liturgie »⁽³⁹⁷⁾. Kasper remarque de la même manière :

Une des idées directrices de l'ecclésiologie de Vatican II, peut-être l'idée directrice même de ce Concile, est donc celle-ci : la *communio*. (...) Aussi l'ecclésiologie de la *communio* du Concile a-t-elle été accueillie avec faveur. Depuis lors, des formes nouvelles de responsabilité commune sont nées à tous les niveaux de la vie de l'Église. L'idée de l'*actuosa participatio* (participation active) a porté ses fruits bien au-delà du domaine de la liturgie. Il est devenu possible de faire l'expérience

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 93, note 30.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 65.

nouvelle de l'Église comme *communio*. Une conscience plus profonde de ce que nous sommes tous l'Église est née⁽³⁹⁸⁾.

Ainsi, d'après Kasper, le Concile a permis à la notion de participation de prendre toute son ampleur, en dépassant le cadre de la seule liturgie. La notion de participation, dans sa diversité, est alors non seulement présente au Concile, mais ce dernier en serait l'artisan et le promoteur, par le biais de la notion de communion. Nous pourrions le vérifier au cours de l'enquête systématique sur les quatre aspects de cette participation.

d) Participation politique et synodalité

Reste le dernier aspect, celui de la participation que nous avons qualifiée de « politique ». Là encore, il s'agit d'un fruit né de l'extension de la notion de participation liturgique :

Depuis Vatican II, l'idée de participation des laïques est bien acquise en matière liturgique même si, dans les faits, il reste encore beaucoup de chemin à faire, même en ce domaine. Entrée dans le corpus conciliaire par le document sur la liturgie, l'idée de participation des laïques s'est déplacée sur de nouveaux terrains : leur participation à l'exercice de la charge pastorale et leur association à l'exercice de gouvernement de l'Église⁽³⁹⁹⁾.

Ancrer la notion de « participation à l'exercice de la charge pastorale » dans la catégorie de participation politique est particulièrement intéressant. Nous savons que Vatican II n'y fait pas allusion et il est d'autant plus intéressant de le voir proposer plus de trente ans après le Concile. L'enquête lexicologique a permis de remarquer que le champ de la participation politique dans l'Église se réduisait à la participation des religieux au bien de leur communauté par les chapitres et les conseils⁽⁴⁰⁰⁾. Or d'après Routhier, on peut

³⁹⁸ Walter KASPER, *La théologie et l'Église...*, *op. cit.*, p. 391. Voir aussi page 406 : la *communio fidelium* « trouve son fondement dans la doctrine, renouvelée par le Concile, du sacerdoce commun de tous les baptisés (LG 10), et dans l'*actuosa participatio* de tout le peuple de Dieu qu'il fonde (SC 14 et al.) – une *participatio* qui ne se rapporte pas seulement à la liturgie mais à l'ensemble de la vie de l'Église. »

³⁹⁹ Gilles ROUTHIER, « Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen vitae* 53 (1998), p. 162.

⁴⁰⁰ PC 14.

émettre l'hypothèse que nous nous trouvons dans le champ de la réception du Concile, une réception qui semble déborder les textes conciliaires⁽⁴⁰¹⁾.

Nous en avons confirmation lorsque nous lisons ce qu'il dit de cette notion de participation appliquée au gouvernement de l'Église. Étudiant le gouvernement de l'Église de Québec, il note le caractère fondamental de la participation dans le cadre du fonctionnement « démocratique » de l'Église locale⁽⁴⁰²⁾. Remarquant l'absence de définition du terme « participation », il va se proposer « d'observer plutôt si cette "participation" diversifiée de tous, selon les conditions et les fonctions, participation spécifiquement mise en avant par Vatican II, est à l'œuvre dans cette Église »⁽⁴⁰³⁾. Le lien est net entre participation au gouvernement de l'Église et participation à la vie et à la mission de l'Église selon les catégories que nous avons employées pour rendre compte de la participation à Vatican II.

On peut cependant entendre dans ces lignes de Routhier un appel à remettre en cause les catégories que nous avons mises en place, en rapatriant la catégorie de participation politique à l'intérieur du champ de la participation ecclésiale. Nous devons en envisager la possibilité. Cependant, dans le cadre des pistes à explorer ultérieurement, d'autres éléments sont à prendre en compte, qui nous convainquent de maintenir pour la recherche nos distinctions initiales. Gilles Routhier lui-même, se posant la question de la synodalité de l'Église locale, se demande s'il convient de parler de synodalité ou plutôt de coresponsabilité, ou encore de participation. Il passe alors en revue ces trois concepts. Parlant de la participation, il rappelle sa qualification théologique en lien avec la notion de communion et ajoute : « Toutefois, l'importance du thème dans la tradition démocratique n'en rend pas l'usage facile. Utilisé de manière absolue, sans qualification qui en détermine le sens, il risque d'être mal compris et de véhiculer des contenus fort différents de ceux que suggère Vatican II »⁽⁴⁰⁴⁾. Sans présager du résultat final de nos recherches, cette évocation d'un usage de la notion de participation dans la vie politique civile nous conforte dans le projet de consacrer une partie de nos recherches à la

⁴⁰¹ Sur le phénomène de réception en général et de réception d'un Concile en particulier, nous ne pouvons que renvoyer à Gilles ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 174, 1993, 268 p. (importante bibliographie p. 243-261).

⁴⁰² Voir Gilles ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 10.

catégorie que nous avons appelée « participation politique », quand bien même la participation au gouvernement dans l'Église serait fondée dans une acception strictement théologique du terme⁽⁴⁰⁵⁾.

La lecture de ces deux commentateurs du Concile permet de valider les contours de notre enquête lexicologique dans les Actes de Vatican II. Au terme, nous semblons prêts à nous engager dans les pistes qui ont été ouvertes. Mais avant cela, il convient sans doute de prendre le temps d'une rapide synthèse qui permettra de mieux baliser le chemin qui reste à parcourir pour parvenir à une compréhension de la notion de participation.

* * *

Nous avons commencé par justifier le recours aux Actes de Vatican II pour expliquer la notion de « participation » que nous avons repérée dans le Code de droit canonique. Ce recours s'est avéré fondé non seulement sur les rapports effectifs, bien qu'ambigus, que le Code entretient avec le Concile, mais également – et surtout – sur la nature et la place du droit dans une Église conçue comme communion. Nous avons alors pu mener une enquête sur la base de la méthode lexicologique que nous avons expérimentée dans notre parcours canonique.

Celle-ci nous a permis de découvrir quatre champs d'application de la notion de participation à Vatican II, dont l'articulation permet d'envisager qu'ils dessinent les contours d'une définition théologique. Ces quatre champs confirment, élargissent ou complètent ceux qui avaient été établis par les recherches menées dans le Code. Ainsi, la notion de participation à la liturgie est confirmée comme partie intégrante de la définition d'un concept de

⁴⁰⁴ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁰⁵ Comme Routhier le rappelle lui-même : « S'il est entendu que Vatican II est certainement lui aussi marqué par son époque, lorsqu'il adopte le langage de la participation et promeut des formes institutionnelles qui la valorisent et la permettent, il faut rappeler que la validité d'un langage dans l'Église n'a pas pour seul critère son intelligibilité par la société actuelle. Le mystère chrétien demeure la norme d'appréciation. L'enracinement dans la tradition chrétienne et le souci du monde de ce temps sont deux éléments qui doivent être considérés. A cet égard, la participation promue par le Concile ne sacrifie pas à l'esprit du temps, mais constitue un retour aux sources. Il ne s'agit donc pas d'une modernisation de l'Église, mais d'un ressourcement dans sa propre tradition. La participation est inséparable de la communion, qui est participation aux mêmes mystères et qui a pour conséquence la participation à la même mission. De ce fait, la participation à la vie synodale n'est pas à comprendre comme une délégation de pouvoir, mais comme la réalisation concrète, dans

« participation », à une place importante puisqu'il semble que ce soit à partir d'elle que l'idée de « participation » ait pu s'imposer dans le champ théologique. A un niveau plus fondamental, nous voyons apparaître le lien entre participation et communion. Cette relation ouvre la voie à la notion de participation à la vie divine, à laquelle sont appelés tous les hommes et qui est engagée par le baptême et, plus largement sans doute, par les sacrements de l'initiation chrétienne. C'est alors que le sens de la participation appliqué au champ de l'apostolat des laïcs prend une nouvelle ampleur : plus qu'au seul apostolat des laïcs, c'est à l'ensemble de la vie et de la mission de l'Église que chaque baptisé participe, selon son mode propre. Il nous reste alors à prendre en compte l'émergence d'une nouvelle catégorie, celle de la participation dans le champ social et politique, afin de déterminer si elle désigne une intervention spécifique des baptisés dans le gouvernement de l'Église, fondée sur des concepts issus de la société civile, ou si elle est une dimension de la participation des baptisés à la vie de l'Église, pouvant être pensée en des termes spécifiquement théologiques.

Il semble bien alors que les quatre pistes que nous venons de rappeler dessinent les contours d'une définition théologique de la participation et permettent de reconnaître au concept de participation une importance ecclésiologique que le parcours canonique ne nous laissait pas supposer : par le baptême, nous sommes introduits à une participation à la vie divine qui nous ouvre à une participation à la vie ecclésiale nourrie par notre participation à la liturgie. Mais l'aspect systématique de cette ébauche de définition ne doit pas masquer qu'il ne s'agit encore que de pistes de recherches. La méthode lexicologique que nous avons utilisée a pu permettre de les mettre à jour, elle a cependant ses limites puisque, jusqu'à présent, nous ne nous sommes intéressés qu'à l'usage de termes, sans remonter aux idées : nous avons considéré l'utilisation du vocabulaire de la participation sans intégrer dans notre recherche comment l'idée de participation pouvait être présente et agissante en dehors de ce vocabulaire. Or il nous faut aller jusque là si nous voulons comprendre de quelle participation il s'agit dans le c. 517 § 2 et, au-delà, dans l'idée de « participation à l'exercice de la charge pastorale ».

une figure institutionnelle, du mystère de l'Église », dans *Le défi de la communion...*, *op. cit.*, p. 191-192.

C'est pourquoi il nous faut maintenant considérer les quatre axes de recherche qui s'offrent à nous, recherchant pour chacune la source et établissant la généalogie de l'idée de participation qui y est à l'œuvre. Cet aspect généalogique nous amène à porter notre attention sur deux de ces axes : la participation active à la liturgie et la participation à la vie et à la mission de l'Église, qui ont joué un rôle majeur dans l'Église au XXe s.

DEUXIEME PARTIE

LA PARTICIPATION ACTIVE DES FIDELES A LA LITURGIE

*« In fractione panis eucharistici de Corpore
Domini realiter participantes, ad
communione cum Eo ac inter nos
elevamur. »*

Lumen Gentium, n°7.

Parmi les axes de recherche pour comprendre le sens du terme « participation », celui de la participation active des fidèles à la liturgie est le mieux attesté dans le Code et dans les Actes du Concile du Vatican II. Son exploration nous tourne vers le Mouvement liturgique qui, depuis plus d'un siècle, a fait d'une telle participation son programme⁽¹⁾ et, selon Dom Bernard Botte, son objectif premier : « Le but du Mouvement liturgique a été de faire participer le

peuple chrétien à la prière de l'Église de la manière la plus active et la plus consciente »⁽²⁾.

Nous commencerons par retracer l'histoire de la naissance de l'expression « participation active des fidèles à la liturgie » (I), avant d'en suivre l'évolution sous les pontificats successifs de Pie X à Pie XI (II). Nous étudierons ensuite comment la conception de la participation active se stabilise sous le pontificat de Pie XII (III). Enfin, nous établirons une juste conception de celle-ci à partir de l'enseignement de Vatican II (IV).

I.- Genèse de l'expression « participation active »

Ni l'histoire ni le sens théologique de l'expression « participation active » ne sont simples à établir⁽³⁾. Nous rendrons compte de l'histoire complexe de sa naissance en deux étapes, consacrant une première partie aux prémices qui, dans le Mouvement liturgique naissant, ont permis son élaboration (1) et étudiant, dans un deuxième temps, les conditions de son apparition au début du XXe s (2).

1) Les prémices

Établir l'acte de naissance de l'expression « participation active » implique de la situer dans le contexte plus large du Mouvement liturgique. Dans ce cadre, la première difficulté consiste à dater le début de ce Mouvement.

a) Les débuts du Mouvement liturgique

L'unanimité des historiens de la liturgie pour reconnaître le caractère central de la « participation active » et affirmer qu'elle constitue une idée clef du

¹ Voir François VANDENBROUCKE, « Liminaire », dans *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 3.

² Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique – Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973, p. 202.

³ L'histoire de l'expression « participation active » n'a d'ailleurs été établie que récemment dans un article de Jozef LAMBERT : « L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du vingtième siècle », dans *La Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 77-120.

Mouvement liturgique⁽⁴⁾ s'accompagne de divergences importantes pour situer la naissance même de ce Mouvement.

Cuthbert Johnson fait commencer le mouvement liturgique avec Dom Prosper Guéranger, au milieu du 19^e siècle, s'appuyant sur Paul VI qui qualifie le fondateur de Solesmes d'« auteur du Mouvement liturgique »⁽⁵⁾. Jean-Yves Hameline reconnaît également en Dom Guéranger l'initiateur du mouvement liturgique⁽⁶⁾. André Haquin fait quant à lui naître le Mouvement liturgique dans la mouvance de l'action de Prosper Guéranger, mais à l'occasion de la publication du missel latin-Français de dom Gérard Van Caloen en 1882⁽⁷⁾.

Pour Bernard Botte, cependant, « Les historiens du mouvement liturgique sont unanimes à placer sa date de naissance au Congrès de Malines de 1909, au jour où dom Lambert Beauduin présenta son rapport sur la participation des fidèles au culte chrétien »⁽⁸⁾. On trouve de nombreux témoignages pour faire ainsi

⁴ Outre Dom Bernard BOTTE cité *supra*, voir Guglielmo BARAUNA, « La partecipazione attiva, principio ispiratore e direttivo della Costituzione », dans Guglielmo BARAUNA, dir., *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio – Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Vaticano II*, Torino, Elle di ci, 1964, p. 136 ; Annibale BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma, CLV Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae subsidia » n° 30, 1983, p. 18 ; Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Le Cerf, coll. « Collection de recherche du Centre National de Pastorale Liturgique » n° 4, 2000, p. 19 ; Jean-Yves HAMELINE, « Les “origines du culte chrétien” et le mouvement liturgique » dans *La Maison-Dieu* 181 (1990/1), p. 58 ; Jozef LAMBERT, « L'évolution de la notion de “participation active” ... », *art. cit.*, p. 77 et « Active participation as the Gateway towards an ecclesial Liturgy », dans Charles CASPERS et Marc SCHNEIDERS, *Omnes circumstantes – Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy presented to Herman Wegman on the Occasion of his Retirement from the Chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1990, p. 234 ; Costantino OGGIONI, « I criteri della riforma liturgica e loro traduzione nei libri rinnovati : valutazioni e prospettive », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 194 ; Achille M. TRIACCA, « La partecipazione liturgica – Spunti metodologici », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di Rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 267.

⁵ Voir Cuthbert JOHNSON, *Dom Guéranger et le nouveau liturgique – Une introduction à son œuvre liturgique*, Paris, Téqui, coll. « Croire et savoir » n° 8, 1988, p. 12 ; PAUL VI, « Epistola summi Pontificis Pauli VI ad Congregationem Solesmensem Ordinis Sancti Benedicti », dans *Notitiae* 11 (1975), p. 170-172.

⁶ Jean-Yves HAMELINE, « Les “origines du culte chrétien”... », *art. cit.*, p. 52-53.

⁷ André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le nouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, coll. « Recherches et synthèses – Section histoire » n° 1, 1970, 254 p. Voir l'introduction de l'ouvrage.

⁸ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 18.

commencer le Mouvement liturgique avec Dom Lambert Beauduin plutôt qu'avec Dom Prosper Guéranger⁽⁹⁾.

La difficulté pour fixer la naissance du Mouvement liturgique est redoublée par un flottement de vocabulaire : on parle de « restauration », de « réforme », de « mouvement », de « mouvement de restauration », de « réveil » ou encore de « mouvement de réforme » liturgique pour parler de l'œuvre initiée soit par Dom Guéranger, soit par Dom Beauduin, avec une réelle absence de rigueur.

Par ailleurs, certains ne font pas la distinction entre les projets des deux hommes. Ainsi, Giovanni Enout considère que de Guéranger à Beauduin, il n'y a que passage d'un mouvement monastique à un mouvement paroissial⁽¹⁰⁾, suivi sur ce point par Theodor Maas-Ewerd qui parle pour Beauduin de « pastorale Phase der Liturgische Bewegung »⁽¹¹⁾. Olivier Rousseau parle quant à lui d'un Mouvement liturgique en deux étapes, Prosper Guéranger étant le « créateur » du Mouvement et Lambert Beauduin le maître d'œuvre de la « deuxième étape du mouvement liturgique »⁽¹²⁾.

Afin de déterminer de quoi il sera question lorsque nous évoquerons dans les pages suivantes l'histoire du Mouvement liturgique, nous proposons de parler de Restauration liturgique pour désigner l'œuvre de Dom Guéranger⁽¹³⁾. Il s'agit

⁹ Voir Patrick PRETOT, « Pour un nouveau paradigme des études liturgiques », dans Bernard REYMOND et Jean-Michel SORDET, dir., *La théologie pratique – Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, coll. « Le Point Théologique » n° 57, 1993, p. 373 ; François VANDENBROUCKE, « Liminaire », *art. cit.*, p. 3 ; XX « Le mouvement liturgique fondé par Dom Lambert Beauduin a cinquante ans », dans *La Maison-Dieu* 59 (1959/3), p. 5-9 ; ou encore Aimé-Georges MARTIMORT, « La Constitution sur la liturgie de Vatican II – Esquisse historique », dans *Mirabile laudis canticum – Mélanges liturgiques*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca Ephemerides liturgicae subsidia » n° 60, 1991, p. 188, qui fait quand à lui naître le Mouvement liturgique en 1911, date de la première Semaine Liturgique de Louvain, « sous l'impulsion prophétique de Dom Lambert Beauduin. »

¹⁰ Giovanni ENOUT, « La Costituzione Liturgica punto culminante del movimento di rinnovazione liturgica », dans Guglielmo BARAUNA, dir., *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio...*, *op. cit.*, p. 133.

¹¹ Theodor MAAS-EWERD, « Actiosa participatio », dans *Lexicon für Theologie und Kirche – Erster Band*, Freiburg, Herder, 1993, col. 122.

¹² Olivier ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique – Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, Le Cerf, 1945, coll. « Lex orandi » n° 3, respectivement aux pages 1 et 218.

¹³ Suivant en cela le Cardinal MERCIER dans *Revue liturgique et bénédictine*, 6 (1914), p. 386, ou encore Jozef LAMBERTS, dans « Active participation as the Gateway... », *art. cit.*, p. 241, bien que Prosper Guéranger soit le premier à utiliser l'expression « mouvement liturgique » (voir Cuthbert JOHNSON, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique...*, *op. cit.*, p. 12).

alors de reconnaître que l'œuvre de Guéranger n'a pas vraiment donné lieu à un mouvement, en dehors de celui qui a amené les diocèses de France à unifier leur liturgie autour des livres liturgiques romains⁽¹⁴⁾. Il n'y a, de plus, pas de continuité directe entre la restauration proposée par Guéranger et le mouvement initié par Beauvuin⁽¹⁵⁾. Nous parlerons de Mouvement liturgique pour désigner l'œuvre initiée par Dom Beauvuin⁽¹⁶⁾ et de Réforme liturgique pour qualifier les travaux effectués sur les pratiques et les livres liturgiques, de la fin du pontificat de Pie XII à nos jours incluant, bien sûr, l'apport du Concile Vatican II.

b) La Restauration liturgique de Dom Prosper Guéranger

Dresser le tableau de ce qu'étaient les célébrations liturgiques en Europe occidentale au XIXe et au début du XXe siècle demande une certaine imagination tant la situation peut nous sembler étrangère : la célébration eucharistique peut y être à bon droit qualifiée de « *mysterium depopulatum* »⁽¹⁷⁾ ! Mais ce tableau nous permettra de comprendre les fruits produits par la Réforme puis par le Mouvement liturgique.

La situation liturgique dont nous voudrions rendre compte rapidement ici est caractérisée tout d'abord par sa cléricisation : « la messe a cessé d'être la prière de la communauté chrétienne. C'est le clergé qui s'en charge entièrement en son nom. (...). C'est le clergé qui a la charge de la liturgie »⁽¹⁸⁾. L'assemblée, quant à elle, demeure silencieuse : « the people's part was nil : the faithful were only silent spectators »⁽¹⁹⁾. Tout dialogue entre l'autel et la nef semble exclu, une distance favorisée d'une part par l'usage de la langue latine que le peuple ne comprend plus depuis longtemps, ignorance qu'aucune traduction ne vient soutenir

¹⁴ Voir Cuthbert JOHNSON, *ibid.*, p. 203.

¹⁵ Voir par exemple Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 27 : « Après l'effort qu'avait fait dom Guéranger, les liturgistes s'étaient assoupis, tout comme les théologiens, et s'étaient fourvoyés dans le maquis des rubriques ».

¹⁶ Nous verrons en effet comment l'impulsion donnée par Lambert Beauvuin a vraiment été à l'origine d'un authentique mouvement. Nous conservons la majuscule pour parler de ce Mouvement liturgique, par fidélité à l'usage le plus courant.

¹⁷ A.L. MAYER, « Liturgie und Geist der Gothik », dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), p. 93.

¹⁸ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹ Josef LAMBERTS, « Active participation as the Gateway... », *art. cit.*, p. 236.

et que la récitation du Canon à voix basse vient au contraire amplifier⁽²⁰⁾, et d'autre part par le déploiement parfois excessif de schola ou autres chœurs, orchestres et orgues, qui occupent tout l'espace sonore de la célébration. Cette rupture entre le prêtre et l'assemblée incite les membres de cette dernière à se réfugier dans des dévotions privées qui fragmentent la célébration, encouragés par l'ensemble des manuels de piété. La communion elle-même apparaît alors comme une dévotion personnelle, « sans lien spécial avec la messe »⁽²¹⁾. On lui préfère l'adoration⁽²²⁾.

Cette situation est l'aboutissement du processus de disqualification progressive des laïcs en liturgie qui commence dès le IXe siècle. Elle s'inscrit dans le cadre plus général de « disqualification religieuse »⁽²³⁾ de ceux-ci et de cléricatisation de l'Église. Au IXe siècle, la prière de l'Église cesse d'être la pratique de la communauté entière, la liturgie devient une affaire de spécialistes en raison de deux facteurs : le maintien de la langue latine et l'introduction du rite romain dans l'Empire carolingien⁽²⁴⁾. Une barrière s'élève entre la nef et le chœur, marquée architecturalement par l'apparition des jubés. La situation évolue jusqu'au XIIIe siècle où le Rosaire deviendra le « psautier des laïcs »⁽²⁵⁾ et où de nombreuses dévotions (chemins de croix, saluts, pèlerinages,...) amplifient l'écart. La Réforme⁽²⁶⁾, le Jansénisme – qui propose, dans la tradition catholique, les

²⁰ Voir Theodor KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn, Hanstein Verlag 1965, p. 100-101.

²¹ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 11 et 17.

²² Voir Josef LAMBERTS, « Active participation as the Gateway... », *art. cit.*, p. 236.

²³ Voir Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET, et François REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie – Tome III*, Paris, Le Cerf, 1983, p. 184 sq. On peut se reporter également à Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 23, 1961², p. 61-79 et, pour la liturgie, p. 277 sq. Pour une vue d'ensemble, consulter, E. CATTANEO, « L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della Chiesa », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di Azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 319-349.

²⁴ Voir Bernard CHEDOZEAU, « Le missel des fidèles et la participation à la messe », dans *La Maison-Dieu* 191 (1992/3), p. 69-82 ; B. LUYKX, « Prière de l'Église et participation active », dans *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 271-288 et Godfrey DIEKMANN, « Popular Participation and the History of Christian Piety », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959)*, Washington D.C., The Liturgical Conference, 1960, p. 52-63.

²⁵ B. LUYKX, « Prière de l'Église et participation active... », *art. cit.*, p. 275.

²⁶ Il s'agit bien sûr de la Réforme protestante, pas encore de la Réforme liturgique...

premières traductions des livres liturgiques à destination des fidèles⁽²⁷⁾ – et le gallicanisme provoquent autant de réactions de la part de la hiérarchie ecclésiastique, qui aboutissent à un formalisme et à une stagnation de la liturgie.

Le Concile de Trente avait pourtant eu pour souci de remédier à certaines dérives, les Pères conciliaires demandant par exemple au clergé d'expliquer au peuple les textes liturgiques latins⁽²⁸⁾, et l'École Française de spiritualité avait ouvert le débat autour, notamment, de la question de « la meilleure méthode d'entendre la messe »⁽²⁹⁾. Mais le contexte était peu porteur. S'il convient de ne pas trop noircir le tableau, ce que les promoteurs du Mouvement liturgique ont eu tendance à faire dans le but de souligner l'urgence d'une réforme liturgique en profondeur, il demeure que la situation de la vie liturgique était loin d'être idéale au moment où commence l'œuvre de Dom Prosper Guéranger.

L'œuvre de Prosper Guéranger se situe en réaction à la situation liturgique de l'Église de son temps. Le premier combat du fondateur de Solesmes et restaurateur de la vie bénédictine en Europe est, dans le domaine liturgique qui seul nous intéresse ici, de s'opposer aux liturgies néo-gallicanes et à la multiplicité des liturgies dans les diocèses de France⁽³⁰⁾. Son ouvrage, les *Institutions liturgiques*⁽³¹⁾, constitue le point de départ de la controverse qui a agité la France de 1840, date de la parution du premier volume, à 1875, année au cours de laquelle le diocèse d'Orléans est le dernier des diocèses français à abandonner ses livres liturgiques propres⁽³²⁾. Le but de Guéranger était très clairement de mettre fin à la très grande diversité liturgique qui, en France, nuisait au rapprochement entre le

²⁷ Voir Bernard CHEDOZEAU, « Le missel des fidèles... », *art. cit.*, p. 75-77.

²⁸ Voir Session 22, *Doctr. De Sacrif. Missae*, c. 8.

²⁹ A. ROBEYNS, « L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition – III. Le Concile de Trente et la théologie moderne », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, 1934, p. 55 (voir les pages 55-60). Consulter également Bernard CHEDOZEAU, « Le missel des fidèles... », *art. cit.*, p. 72-75.

³⁰ Voir sur ce point Cuthbert JOHNSON, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique...*, *op. cit.*, p. 121-203, ainsi que Olivier ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 25-43.

³¹ Prosper GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1878, 4 vol. Il s'agit de la deuxième édition. La première édition a été publiée en janvier 1840 pour le premier volume et en juin 1841 pour le second volume. La deuxième édition est complétée par deux volumes édités par Dom Alphonse Guépin, qui reprennent la correspondance de Dom Guéranger avec l'archevêque de Reims et retrace l'histoire de la controverse liturgique.

peuple et la liturgie, et, dans le cadre de sa lutte contre le gallicanisme, de « préparer la voie au retour des diocèses de France à l'unité de la liturgie romaine »⁽³³⁾.

Cette œuvre de restauration prend nécessairement appui sur un certain sens de la liturgie. En définissant celle-ci comme « l'ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu »⁽³⁴⁾, Dom Guéranger place l'Église au centre, comme sujet de l'action liturgique. Cette intuition lui permet de mettre en œuvre ses trois grands chantiers : la restauration du chant grégorien, le lancement des études sur la liturgie à partir de ses sources et de la tradition ecclésiale et la mise à disposition des fidèles d'un ouvrage leur permettant de s'unir au plus près à la prière de l'Église. Cet ouvrage, *L'année liturgique*, publié en 1841, fait date⁽³⁵⁾. Son projet s'appuie sur deux constats. Le premier est que toute prière doit s'associer à la prière de l'Église : « La prière de l'Église est donc la plus agréable à l'oreille et au cœur de Dieu, et, partant, la plus puissante. Heureux donc celui qui prie avec l'Église, qui associe ses vœux particuliers à ceux de cette Épouse, chérie de l'Époux et toujours exaucée ! »⁽³⁶⁾. Le deuxième est que ce sens de cette prière ecclésiale s'est perdu :

Mais trop de siècles déjà se sont écoulés depuis que les peuples, préoccupés d'intérêts terrestres, ont abandonné les saintes *Veilles* du Seigneur et les *Heures* mystiques du jour. Quand le rationalisme du XVI^e siècle s'en vint les décimer au profit de l'erreur, il y avait déjà longtemps qu'ils avaient réduit aux seuls Dimanches et Fêtes les jours où ils continueraient de s'unir extérieurement à la prière de la sainte Église. Le reste de l'année, les pompes de la Liturgie s'accomplissaient sans le concours des peuples qui, de génération en génération, oublièrent de plus en plus ce qui avait fait la forte nourriture de leurs pères. La prière individuelle se substituait à la prière sociale ; le chant, qui est l'expression naturelle des vœux et

³² Cuthbert JOHNSON, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique...*, *op. cit.*, p. 172.

³³ *Ibid.*, p. 186.

³⁴ *Institutions liturgiques*, 1, 1. Voir le commentaire qu'en propose Cuthbert JOHNSON dans *Dom Guéranger et le renouveau liturgique...*, *op. cit.*, p. 207 sq.

³⁵ Prosper GUERANGER, *L'année liturgique*, Le Mans, Abbaye de Solesmes, 1841, 9 vol. 23 éditions entre 1841 et 1934. La dernière édition est en 6 vol., « édition nouvelle revue et mise à jour par les moines de Solesmes », Paris / Tournai, Desclée, 1948-1952.

³⁶ Préface au vol. 1, « L'aveil », p. X. Nous citons ici, et par la suite, l'édition de 1911 (Paris / Poitiers, G. Ourdin et Cie), mais le texte de la préface reste inchangé au cours des rééditions.

des plaintes même de l'Épouse, était réservé pour les jours solennels. Ce fut une première et triste révolution dans les mœurs chrétiennes⁽³⁷⁾.

Par ce constat, il s'agit bien pour Guéranger de regretter que les fidèles soient exclus de l'action liturgique (« les pompes de la Liturgie s'accomplissaient sans le concours des peuples »), une exclusion pour laquelle il parle d'empêchement à « s'unir extérieurement à la prière de la sainte Église ». Ces deux constats aboutissent à un projet, et à un appel :

Mais cette prière liturgique deviendrait bientôt impuissante, si les fidèles la laissaient retentir sans s'y joindre de cœur, quand ils ne peuvent y prendre une part extérieure. Elle ne vaut pour le salut des nations qu'autant qu'elle est comprise. Dilatez donc vos cœurs, enfants de l'Église catholique, et venez prier de la prière de votre mère. Venez par votre adhésion compléter cette harmonie qui charme l'oreille de Dieu. Que l'esprit de prière se ranime à sa source naturelle⁽³⁸⁾.

Il est bien question de permettre aux fidèles de « prendre une part extérieure » à la prière liturgique de l'Église, d'y participer dira-t-on presque un siècle plus tard. C'est ainsi que Dom Guéranger peut être considéré comme le précurseur de la revendication de participation des fidèles à la liturgie, quand bien même il n'emploie pas le terme.

c) De Solesmes au Mont César

Guéranger fonde l'abbaye de Solesmes, qui fonde l'abbaye de Beuron, qui fonde l'abbaye de Maredsous, qui fonde l'abbaye du Mont César à Leuven. Cette généalogie permet d'évoquer le nom des abbayes qui ont été les grandes promotrices du Mouvement liturgique au XXe siècle, et de comprendre comment l'impulsion donnée par Dom Guéranger n'est pas étrangère au Mouvement qui prendra naissance plus de trente ans après sa mort.

Prenons l'exemple de Dom Gérard van Caloen, de l'abbaye du Mont César. Trois de ses initiatives sont à noter. Tout d'abord, dans le cadre de sa charge de

³⁷ *Ibid.*, p. XI-XII.

³⁸ *Ibid.*, p. XIV.

formateur à l'abbaye, il incite les étudiants à prendre part à la liturgie, « inventant en quelque sorte la “messe dialoguée” »⁽³⁹⁾.

La deuxième initiative est l'édition en 1882 d'un missel latin-français qui constitue une révolution, non seulement parce que les missels étaient chose rare à l'époque, mais surtout parce que celui de Dom van Caloen suivait de près la liturgie de la messe, donnant la traduction des prières et lectures au lieu de proposer des prières parallèles sensées nourrir la dévotion des fidèles.

La troisième initiative est la conférence que van Caloen fit au Congrès eucharistique de Liège en 1883 sur la communion des fidèles pendant la messe, « coutume à peu près tombée en désuétude »⁽⁴⁰⁾. Il s'agissait de rompre avec l'usage individualiste qui faisait de la communion une dévotion privée déconnectée de la célébration eucharistique : « Par bien des personnes pieuses, la communion est considérée comme indépendante du saint sacrifice (...) »⁽⁴¹⁾. Van Caloen propose alors que tous, prêtres et fidèles, retrouvent le sens de l'unité de l'Église dans la célébration, et le sens de la communion :

Le prêtre et les fidèles s'assemblent pour offrir à Dieu le sacrifice de la loi nouvelle, auquel tous participent par la communion, laquelle est le lien de charité qui unit entre eux les membres de la sainte assemblée. Telle est bien l'origine du mot communion, nom donné jadis au sacrifice lui-même, à la sainte action qui établissait une communion étroite entre tous les cœurs par la participation aux mystères sacrés⁽⁴²⁾.

Le texte évoque tous ceux qui « participent » par la communion au sacrifice, ainsi qu'une communion qui est atteinte par la « participation » aux mystères sacrés. Dans les deux cas, le terme « communion » n'a pas le même sens, puisqu'il s'agit dans un premier temps de la communion comme action liturgique et, dans un deuxième cas, de la communion comme réalité théologique. Peut-on pour autant dissocier les deux sens de la participation, de telle sorte qu'il s'agirait d'une part

³⁹ André HAQUIN, « Histoire de la liturgie et renouveau liturgique », dans *La Maison-Dieu* 181 (1990/1), p. 100.

⁴⁰ Olivier ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 135. Voir aussi André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et ...*, *op. cit.*, p. 15-20.

⁴¹ Gérard VAN CALOEN, « Rapport sur la communion des fidèles pendant la messe », dans *Congrès des œuvres eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille, J. Lefort, 1884, p. 142.

⁴² *Ibid.*, p. 141.

de participer en allant communier (action liturgique) et d'autre part de participation aux mystères sacrés ouvrant à la communion (réalité théologique) ? Ces deux réalités seront souvent distinguées par la suite et la juste compréhension de la participation réside dans la capacité à les penser de manière conjointe.

Quoi qu'il en soit, par ses initiatives de formateur, son missel bilingue et son engagement en faveur de la communion des fidèles pendant la messe, Dom Gérard van Caloen exprime son souci que les fidèles prennent leur place dans la liturgie. A ce titre, il mérite amplement d'être qualifié d'« ancêtre vénérable du mouvement liturgique »⁽⁴³⁾.

Ce premier point dans l'exploration de la naissance de l'expression « participation active » à la liturgie permet de comprendre l'esprit dont Lambert Beauduin est l'héritier légitime. Il nous reste à montrer comment l'expression elle-même apparaît dans l'œuvre de Pie X et comment Beauduin s'en saisit pour fonder le Mouvement liturgique.

2) Naissance de l'expression « participation active »

L'expression « participation active » apparaît pour la première fois dans la version italienne du *Motu Proprio Tra le sollecitudini* de Pie X, publiée le 22 novembre 1903⁽⁴⁴⁾. L'expression serait passée totalement inaperçue si, en 1909, Dom Lambert Beauduin ne s'en était emparé pour en faire un slogan⁽⁴⁵⁾, permettant « un accueil retentissant, et, il faut bien le dire, presque disproportionné quant à sa source, à la “petite phrase” du *Motu Proprio Tra le sollecitudini* de Pie X en 1903, concernant la “participation active des fidèles aux mystères sacro-

⁴³ André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin ...*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁴ PIE X, « *Motu proprio* sur la musique sacrée *Tra le sollecitudini* du 22 novembre 1903 », dans *Acta Sanctae Sedis* 1903-1904 (XXXVI), p. 329-339 (en italien), et dans *Acta Sanctae Sedis* 1903-1904 (XXXVI), p. 389-398 (en latin, dite *versio fidelis*), ainsi que dans *Ephemerides liturgicae* 18 (1904), p. 129-149 (dite *versio authentica*). Nous reviendrons sur les problèmes posés par l'existence de ces différentes versions.

⁴⁵ Cf. Patrick PRETOT, « Pour un nouveau paradigme... », *art. cit.*, p. 373 : « S'appuyant sur le *Motu proprio* de Pie X consacré à la musique liturgique (1903), il s'empare d'une phrase pour en faire un slogan (...) ».

saints” »⁽⁴⁶⁾. C’est donc d’une double naissance, à six ans d’écart, qu’il convient de parler. Mais si Lambert Beauduin se saisit de cette expression, « comme un bouclier »⁽⁴⁷⁾, au point de l’inscrire en exergue de tous ses articles et de toutes ses brochures⁽⁴⁸⁾, c’est parce qu’il a trouvé en elle les mots pour dire ce qui lui semblait être au cœur du Mouvement liturgique naissant, tout en se réfugiant derrière une autorité pontificale.

a) La participation active dans *Tra le sollecitudini* de Pie X

Dans le *Motu Proprio Tra le sollecitudini* du 22 novembre 1903, premier acte de son pontificat⁽⁴⁹⁾, Pie X tire l’enseignement de son expérience pastorale dans le domaine liturgique en proposant de rendre à la musique sacrée sa juste place dans les célébrations. Il exprime son objectif dans ce passage que le Mouvement liturgique a rendu célèbre :

Notre plus vif désir étant, en effet, que le véritable esprit chrétien reflorisse de toute façon et se maintienne chez tous les fidèles, il est nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté et à la dignité du temple où les Fidèles se réunissent précisément pour puiser cet esprit à sa source première et indispensable : la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l’Église⁽⁵⁰⁾.

L’acte de naissance de l’expression « participation active » apparaît clair dans ses diverses traductions françaises. Il est problématique au regard des différentes versions « officielles » du texte⁽⁵¹⁾. La première version est en

⁴⁶ Jean-Yves HAMELINE, « Les ‘origines du culte chrétien’... », *art. cit.*, p. 54.

⁴⁷ « Dom Beauduin s’est saisi de ce texte comme d’un bouclier, et a insisté sur l’incise de la phrase. » (André HAQUIN, *Dom Lambert beauduin...*, *op. cit.*, p. 80).

⁴⁸ Voir Olivier ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 221. On peut le vérifier simplement en parcourant les œuvres de Beauduin, voir les références et la bibliographie *supra*.

⁴⁹ Pie X a été élu le 4 août 1903.

⁵⁰ Nous citons ici la traduction française qui reste inchangé d’une version et d’une citation à l’autre. Voir PIE X, « *Motu proprio* sur la musique sacrée *Tra le sollecitudini* du 22 novembre 1903 », dans *Les enseignements pontificaux – La liturgie*, Présentation et tables par les Moines de Solesmes, Desclée et Cie, 1956, p. 173-185 (ici, p. 175).

⁵¹ Sur ces trois versions, déjà citées, cf. la synopse de Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme – Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, Bern, Peter Lang, coll. « Europäische Hochschulschriften » Reihe XXIII – Band. 250, 1985, vol. 1, p. 11-20.

italien⁽⁵²⁾, on y trouve l'expression *partecipazione attiva*. Une altération est repérable dans la deuxième version, en latin, dite *versio fidelis*⁽⁵³⁾, qui utilise *participatio* sans qualificatif. La version latine dite *versio authentica*⁽⁵⁴⁾, parle quant à elle d'une *actuosa communicatio*. Plus encore, c'est l'expression *actuosa participatio*, absente de l'ensemble des versions du texte, qui s'impose dans le Mouvement liturgique pour citer le projet de Pie X⁽⁵⁵⁾.

Version originale	<i>Versio fidelis</i>	<i>Versio authentica</i>	Citations ultérieures
<i>partecipazione attiva</i>	<i>participatio</i>	<i>actuosa communicatio</i>	<i>participatio</i>

On constate ainsi un glissement de *partecipazione attiva* à *participatio* puis à *actuosa communicatio* et à *actuosa participatio*. Il nous faut tenter d'en rendre compte en nous demandant tout d'abord pourquoi *partecipazione attiva* n'a pas été traduit en latin par *actuosa participatio* et également pourquoi c'est cette expression latine qui sera reçue par le Mouvement liturgique et, au-delà, par le Concile Vatican II.

L'hypothèse la plus probable est liée à l'usage traditionnel du terme *participatio* dans le langage liturgique⁽⁵⁶⁾. Il est attesté dans la prière *Supplices* du

⁵² Dans *ASS* 1903-1904 (XXXVI), p. 329-339.

⁵³ Dans *ASS* 1903-1904 (XXXVI), p. 389-398.

⁵⁴ Dans *Ephemerides liturgicae* 18 (1904), p. 129-149.

⁵⁵ Stephan Schmid-Keiser montre bien que c'est l'expression « *actuosa participatio* » qui a été retenue contre « *actuosa communicatio* » dans les différentes traductions italiennes, allemandes et françaises.

⁵⁶ Voir sur ce point A. LUPP, *Der Begriff 'participatio' in Sprachgebrauch der römischen Liturgie*, Munich, 1960 (ouvrage introuvable à ce jour, mais plusieurs fois mentionnés par les auteurs que nous avons consultés) ; Joseph PASCHER, « Das Wesen der Taetigen Teilnahme – Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution ueber die Hl. Liturgie », dans *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Rome / Paris, Desclée et Cie, 1966, p. 211-229 ; Achille M. TRIACCA, « La partecipazione liturgica – Spunti metodologici », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 261-287 et, du même, art. « Partecipazione » dans Domenico SARTORE et Achille TRIACCA, dir. *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1984, p. 1015-1041. On se reportera également à la présentation synthétique d'Olivier de CAGNY, « La notion de participation dans l'euchologie du missel romain », dans *La Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 121-135.

Canon romain de la messe post-tridentine : « *Supplices te rogamus. Omnipotens Deus : ... ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur* » et il est fréquemment utilisé dans les oraisons du missel, principalement dans la secrète et la postcommunion⁽⁵⁷⁾. En parcourant l'euchologe de la liturgie romaine, on constate non seulement la fréquence de l'usage du terme *participatio*, mais également que ce terme désigne toujours une participation de l'assemblée (du « nous » de l'assemblée) orientée vers Dieu, dans un sens proche de celui qu'il a en 1 Co 10,16 dans la Vulgate : « *Calix benedictionis... nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* »⁽⁵⁸⁾, où l'on remarque que *communicatio* et *participatio* sont tous les deux la traduction du même terme : *koinônia*. Or, Mary Pierre Ellenbracht remarque fort justement que le terme *communicatio* n'apparaît pas dans les oraisons du Missel Romain⁽⁵⁹⁾. Ainsi, pour traduire le terme *partecipazione* dans un cadre liturgique, *participatio* s'impose.

L'idée qui est exprimée par cette *participatio* dans les euchologies romaines est celle de la communion avec Dieu, qui trouve son achèvement dans l'eucharistie, dans la dynamique présentée en 1 Co 10,16 où, dans la version de la vulgate, *communicatio* et *participatio* traduisent le même terme : *koinônia*. La logique est la suivante : « nous rendons grâce et demandons de participer à cette

⁵⁷ Voir P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain – Texte et histoire – 2. Orationum textus et usus juxta fontes*, Louvain, Abbaye du Mon.César, coll. « Études liturgiques » n° 1, 1952, p. 257, à compléter par André PFLIEGER, *Liturgicae orationis concordantia verba – Prima pars : Missale romanum*, Freiburg im Brigsau, Herder, 1964, p. 459 pour « *participatio* ».

⁵⁸ Voir Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum*, Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1966, p. 132.

⁵⁹ Dans les oraisons, le terme *communicatio* n'apparaît pas. On trouve le terme *communio* deux fois dans le sens technique de réception de l'eucharistie (*Postcom. Pro inimicis* et *Postcom. Fer. II p. Dom. II Quadr.*) et deux fois dans le sens de « participation » : « *Sacramentum... communio sumpta nos salvat* » et « *Communio sacramenti... purificationem conferat* » (respectivement en *Postcom. 13 Aug.* et *Postcom. Dom. IX p. Pent.*). Le verbe *communicare* quant à lui n'apparaît qu'une seule fois en référence à 1 Co 10, 16 : « *cujus corpori communicamus, et sanguini* » (*Postcom. Sabb. P. Dom. III Quadr.*). Cf. Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations...*, op. cit., note 4, page 132. Pour comparer les oraisons du missel post-tridentin avec celles du sacramentaire léonien, voir P. BRUYLANTS, éd., *Concordance verbale du sacramentaire léonien [ms. Vérone, Bibliothèque Capitulaire, LXXXV (80)]*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1948, p. 427, à compléter avec Leo Cunibert MOHLBERG, éd., *Sacramentarium veronense [Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80)]*, Roma, herder, coll. « *Rerum ecclesiasticarum documenta - Fontes* » n° 1, 1966, p. 357.

grâce »⁽⁶⁰⁾. Elle est exprimée, par exemple, par la secrète : « *purificet nos, quaesumus, Domine, muneris praesentis oblatio : et dignos sacra participatione efficiat* »⁽⁶¹⁾ ou par la prière de postcommunion : « *...ut dignos nos ejus participatione perficias* »⁽⁶²⁾ qui renforcent le sens de la participation comme union avec Dieu et participation au mystère du Christ.

Il est alors particulièrement intéressant d'étudier comment est précisée cette participation ou, plus exactement, à quoi elle se réfère. On trouve alors des expressions comme « *participatio sacramenti* »⁽⁶³⁾, plus proche d'une participation conçue comme réception ou comme action, mais également « *huius participatio sancta mysterii* »⁽⁶⁴⁾, « *participatio caelestis salutaris divina perpetua sacra sancta* »⁽⁶⁵⁾, « *participatio muneris divini* »⁽⁶⁶⁾, etc.⁽⁶⁷⁾. On est très proche de l'expression de Pie X : « participation active aux mystères sacro-saints ». C'est peut-être ce caractère homogène de l'usage du terme *participatio* que les traducteurs ont voulu préserver et que l'épithète « *attiva* » venait troubler⁽⁶⁸⁾.

Mais le texte de Pie X ne s'arrête pas là et parle de « participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église ». On peut faire ici un retour à Dom Gérard Van Caloen. En citant un passage de sa

⁶⁰ « Wir bringen die Gabe und bitten um Teilhname an ihr » : Joseph PASCHER, « Das Wesen der Tätigen Teilnahme... », *art. cit.*, p. 213.

⁶¹ *Fer. III infra Oct. Pent.*

⁶² *Dom. XVIII p. Pent.*

⁶³ « *Haec nos... Domine, participatio sacramenti : et a propriis reatibus ... expediat* » (Postcommunion de la *Fer. VI. P. Dom. IV. Quadr.*) ; « *Caelestis participatio sacramenti... animabus patris et matris... lucem obtineat perpetuam* » (Postcommunion de l'*Or. div. Pro Defctis 11. Pro patre et matre*).

⁶⁴ « *Vivificet nos... huius participatio sancta mysterii* » (Postcommunion, *Dom. XII. P. Pent.*), « *Ut huius participatione mysterii, doceas nos terrena despiciere et amare caelestia* » (Postcommunion, *Dom. II. Adv.*).

⁶⁵ Voir postcommunion, *Fer. II. P. Dom. I Pass.* et postcommunion 27 *Sept. F. SS. Cosmae et Damiani*.

⁶⁶ « *Quaesumus ... ut huius divini muneris semper participatione vivamus* » (Postcommunion, *Sabb. P. Dom. I. Pass.*), « *ut... in eius divini muneris semper participatione vivamus* » (Postcommunion, 22 *Aug. Pro SS. Timotheo, Hippolyto et Symphoriano* ; Postcommunion *Comm. Virgin. Et Martyr. II.*) ; « *Refecti participatione muneris sacri, quaesumus* » (Postcommunion, *Comm. Martyr. Pont. I.*).

⁶⁷ Voir aussi Secrète de la *Fer. VI. P. Dom. I. Pass.* ; Postcommunion du *Dom. XVIII. p. Pent.* ; du *Dom. XXIII. P. Pent.*, du 1. *Aug. Pro. SS. 12. Fratibus*, et la secrète du *M. pro quacumque necessitate*.

⁶⁸ On notera ici que, dans les textes liturgiques romains, la participation n'est jamais qualifiée de « *actiosa* », elle est plutôt « *divina* », « *sacra* », « *sancta* »...

conférence au Congrès eucharistique de Liège⁽⁶⁹⁾, nous avons noté une différence entre « participer par la communion », qui désignait un acte ou une action dans le cadre de la liturgie, et la communion établie par la « participation aux mystères sacrés », dans une formulation proche de celle de Pie X.

Le seul emploi attesté du terme *participatio* en liturgie est celui de la *participatio mysterii*. On peut alors lui reconnaître un caractère technique en théologie de la liturgie. L'usage du terme *participatio* pour désigner une action dans le cadre de la liturgie, ou une « participation à la prière publique et solennelle de l'Église », serait alors second. Or, l'adjectif italien « attiva » utilisé par Pie X se situe clairement du côté de l'action liturgique, et donc de l'utilisation non technique du terme *participatio*. On comprend alors le souci des traducteurs d'ignorer l'épithète dans leur première version, *participatio*, puis de remplacer *participatio* par *communicatio*, qui permet de faire droit au *attiva* de la version originale italienne tout en indiquant clairement que la participation en question doit être comprise dans un sens technique strict puisque, nous l'avons déjà mentionné, *participatio* et *communicatio* sont des termes très proches pour désigner la *koinônia*.

Ainsi, l'hypothèse que nous formulons est que les deux versions latines de l'expression utilisée par Pie X signifient que la participation dont il est question doit être comprise dans son sens technique de « communion » tout en englobant le sens d'une activité au sein de l'action liturgique. Il s'agit bien alors d'une participation aux mystères ET à la prière publique et officielle de l'Église⁽⁷⁰⁾. Pour le dire avec plus de précision, on doit comprendre que, dans le jeu entre « participation aux mystères » et « participation aux prières publiques et officielles

⁶⁹ « Le prêtre et les fidèles s'assemblent pour offrir à Dieu le sacrifice de la loi nouvelle, auquel tous participent par la communion, laquelle est le lien de charité qui unit entre eux les membres de la sainte assemblée. Telle est bien l'origine du mot communion, nom donné jadis au sacrifice lui-même, à la sainte action qui établissait une communion étroite entre tous les cœurs par la participation aux mystères sacrés », Gérard VAN CALOEN, « Rapport sur la communion des fidèles... », *art. cit.*, p. 141.

⁷⁰ Josef LAMBERTS (« Active Participation... », *art. cit.*, p. 247, voir tout le chapitre « Pie X and active participation » aux pages 246-249) note qu'il ne s'agit nullement de participation à l'action liturgique, ce que pourtant comprendront nombre d'acteurs du Mouvement liturgique : « Within the Liturgical Movement, the term gradually received a different content and began to indicate more precisely the particular role of the faithful, distinguished from that of the clergy » (*ibid.*, p. 248). Cette interprétation néglige la copule dans le texte de Pie X.

de l'Église », c'est à la notion de communion qu'il faut tenir, sans prétendre dissocier artificiellement les deux aspects au risque de faire perdre au terme participation son sens théologique en liturgie. Cette hypothèse nous servira de grille de lecture de l'histoire de l'expression « participation active » dans le Mouvement et dans la Réforme liturgique.

b) Dom Lambert Beauduin au Congrès de Malines

La courte phrase de Pie X sur « la participation active aux mystères sacrosaints et à la prière publique et solennelle de l'Église » dans *Tra le sollicitudini* aurait pu passer inaperçue si Dom Lambert Beauduin ne s'en était saisi⁽⁷¹⁾, la citant abondamment et en faisant le leitmotiv du Mouvement liturgique⁽⁷²⁾.

Le premier usage qu'en fait Dom Beauduin se trouve dans le rapport *De promovenda sacra liturgia* rédigé en vue du chapitre général de l'ordre bénédictin de 1909 à Beuron⁽⁷³⁾. On la retrouve également dans la lettre qu'il adresse au Cardinal Mercier le 6 juillet 1909⁽⁷⁴⁾.

C'est le 23 septembre de la même année qu'il la cite pour la première fois en public au Congrès national des Œuvres catholiques qui se tient à Malines du 23 au 26 septembre 1909. Lambert Beauduin y fait une intervention discrète le premier jour, à la première sous-section (liturgie et musique religieuse) de la cinquième section (œuvres scientifiques, artistiques et littéraires), présentant un rapport de quelques pages intitulé « La vraie piété de l'Église »⁽⁷⁵⁾, auquel nul ne

⁷¹ « Dom Beauduin s'est saisi de ce texte comme d'un bouclier, et a insisté sur l'incise de la phrase. Plusieurs expressions resteront pour toujours gravées dans sa mémoire : 'participation active', 'prière publique et solennelle' de l'Église, 'source première et indispensable'. Le mouvement liturgique doit beaucoup à ce texte pontifical, mais la fortune de ce dernier est liée intimement au mouvement liturgique », André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 80.

⁷² Cette phrase deviendra en effet, « quelquefois jusqu'à l'incantation l'hymne en prose du Mouvement liturgique », Jean-Yves HAMELINE, « Les origines du culte chrétien... », *art. cit.*, p. 58.

⁷³ Texte dans André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 234-237.

⁷⁴ Voir *ibid.*, p. 81-88.

⁷⁵ Nous n'avons accès qu'au texte du rapport, appelé « résumé officiel », paru dans le rapport général du Congrès de Malines. On le trouve dans *Les questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 218-221 et dans André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 238-241.

fait écho ni au cours du Congrès, ni dans la presse⁽⁷⁶⁾. Le retentissement sera pourtant considérable : « Beaucoup de congressistes ne pouvaient soupçonner l'importance d'une petite communication, isolée dans une sous-section mal faite pour l'accueillir. On peut aujourd'hui mieux voir dans cet humble début un tournant de la vie liturgique et, à long terme, de la vie chrétienne elle-même »⁽⁷⁷⁾. Les promoteurs du Mouvement liturgique reconnaîtront même dans cette intervention la « date de naissance du Mouvement liturgique »⁽⁷⁸⁾.

De quoi s'agit-il ? Le programme est tracé par Dom Lambert Beauduin dès les premières lignes :

La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie. Telle est la vérité que développe Pie X dans son *premier* acte pontifical. Or, pour amener ce résultat, deux grands moyens se présentent : l'intelligence des textes liturgiques et le chant collectif des fidèles⁽⁷⁹⁾.

Seul le premier point sera développé dans la conférence. Notons cependant l'usage que Beauduin fait de la citation de Pie X, qu'il reprend à la fin du texte : « Oui, une triste expérience ne confirme que trop les paroles de Pie X : *La source première et indispensable du véritable esprit chrétien est dans la participation au culte public* »⁽⁸⁰⁾. On constate que, au cours du texte, la version de la citation a changé. Pour bien mettre en valeur ces changements, observons les trois textes, celui de Pie X et les deux citations qu'en fait Beauduin dans sa conférence de Malines :

⁷⁶ Sur les conditions de l'intervention, voir ce qu'en dit BEAUDUIN dans « Message de Dom Lambert Beauduin », dans *Les Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 200-201.

⁷⁷ André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁸ François VANDENBROUCKE, « Liminaire... », *art. cit.*, p. 3 : « On sait en effet qu'il [le Mouvement liturgique] commença à prendre son essor à l'occasion du fameux Congrès catholique qui se tint à Malines en septembre 1909, et cette date peut être considérée en quelque sorte comme la date de naissance du Mouvement liturgique sous la forme pastorale qu'il a prise depuis lors dans les principaux pays de rite latin ».

⁷⁹ Nous citons le rapport publié en annexe de l'ouvrage de André Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, ici à la page 238. C'est Beauduin qui souligne le terme « premier ».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 240. C'est toujours Beauduin qui souligne.

PIE X, <i>Tra le sollicitudini</i>	Lambert BEAUDUIN, première citation	Lambert BEAUDUIN, deuxième citation
(...) sa source (celle du véritable esprit chrétien) première et indispensable :	La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans	La source première et indispensable du véritable esprit chrétien est dans
la participation active	la participation active	la participation
	des fidèles	
aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église	à la liturgie de l'Église	au culte public

A première vue, il s'agit bien du même texte, qui désigne la participation comme la « source première et indispensable » du véritable esprit chrétien. Mais c'est dans la deuxième partie de la phrase que les différences sont sensibles.

Pie X parle de « participation active », avec les précisions déjà mentionnées, mais Beauduin parle dans un premier temps de « participation active », en fidélité au texte qu'il cite, et dans un deuxième temps de « participation », sans qualificatif.

De plus, alors que Pie X envisage la « participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église », Beauduin parle lui de « participation active des fidèles à la liturgie de l'Église » ou de « participation au culte public ».

Il ne s'agit pas ici de faire une remarque sur la fidélité des citations – Beauduin n'utilise d'ailleurs pas de guillemets – mais de remarquer qu'il prétend s'appuyer sur l'autorité de Pie X et de se conformer à son programme⁽⁸¹⁾, tout en modifiant la phrase programmatique qui est mise en avant. On peut en effet se demander si, dans l'esprit de Beauduin, la « participation à la liturgie de l'Église » et « participation au culte public » est équivalente à la « participation aux mystères

⁸¹ La première citation introduit la phrase de Pie X en parlant de la « vérité que développe Pie X » et la deuxième de l'expérience que « confirment... les paroles de Pie X ».

sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église » de Pie X. D'autant plus que Beauduin ne commente jamais la citation qu'il utilise et fait un usage non critique de son vocabulaire.

La naissance « publique » de l'expression « participation active » à la liturgie n'est donc pas exempte d'ambiguïté. Ainsi, il semble clair que si l'on ne peut nier l'intérêt réel que Beauduin porte à la proposition de Pie X, il fait un usage instrumental d'une partie du texte de *Tra le sollecitudini*, lui permettant non seulement de trouver une formule pour ressaisir et populariser son projet, mais également de pouvoir se réclamer d'une autorité pontificale et légitimer ainsi pleinement les projets qu'il entreprendra au lendemain du Congrès de Malines. Ceux-ci constituent les premières actions du Mouvement liturgique qui prendra une ampleur remarquable dont il nous faut retracer l'évolution.

II.- La « participation active », de Pie X à Pie XI

La notion de participation active est intimement liée au Mouvement liturgique et accompagne son essor. Nous voulons dans ce chapitre montrer comment cet essor prend racine dans l'œuvre de Dom Beauduin (1) et comment il s'est accompagné d'une réflexion sur la notion de participation active, dans le cadre des Semaines liturgiques (2) et de l'enseignement des papes Benoît XV et Pie XI (3).

1) L'œuvre de Dom Lambert Beauduin

Pour rendre compte de l'œuvre de Dom Lambert Beauduin, il faut parler de son intervention au Congrès de Malines et de ses conséquences. Il y présente son projet de « participation active des fidèles à la liturgie de l'Église » autour de deux axes : « l'intelligence des textes liturgiques et le chant collectif des fidèles »⁽⁸²⁾.

⁸² Nous citons toujours le rapport publié en annexe de l'ouvrage de André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 238-241, ici à la page 238.

Beauduin ne traite que du premier, commençant par en fonder la nécessité sur la situation de la vie liturgique de son époque, héritière d'une situation qu'il juge désastreuse : « les foules ont mis des siècles à désapprendre les traditions liturgiques »⁽⁸³⁾. Il importe alors, et de façon urgente, de redécouvrir la vraie nature de la liturgie et, plus précisément, son caractère ecclésial. Ainsi, pour combattre « l'individualisme religieux »⁽⁸⁴⁾, Beauduin propose de redécouvrir que « l'Église est pour nous la grande école de la prière »⁽⁸⁵⁾. Son projet comporte ainsi une dimension ecclésiologique : les fidèles rassemblés prient dans et avec l'Église. Il est alors important de « vulgariser parmi tous les fidèles les textes liturgiques, avec traduction littérale dans les deux langues, amener à tous prix les chrétiens à renoncer définitivement pendant les offices liturgiques à la récitation des prières privées, (...), et à cette fin leur mettre entre les mains une publication populaire, très peu coûteuse, d'un maniement facile, qui leur permette de suivre tout l'office »⁽⁸⁶⁾. Il conclut en formulant le vœux qu'un tel missel traduit puisse se répandre rapidement afin d'amener les fidèles à « renoncer pendant les offices divers à la récitation des prières privées »⁽⁸⁷⁾, l'objectif étant, selon une formule qui est restée célèbre, de « rendre toute notre piété plus liturgique »⁽⁸⁸⁾.

A partir de ce court texte, il n'est pas possible de définir ce que Beauduin comprend par « participation active ». Tout au plus peut-on noter que cette participation est favorisée en facilitant l'accès du plus grand nombre aux textes liturgiques afin d'en permettre une meilleure intelligence, avec la question sous-jacente de la langue de la liturgie que Beauduin ne mentionne pas, et par un souci du chant collectif des fidèles.

a) *La vie liturgique*

Les suites données à cette conférence montrent clairement que le but premier de celle-ci était d'annoncer la revue liturgique que Beauduin préparait

⁸³ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 240. C'est Beauduin qui souligne.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 241.

depuis quelques mois⁽⁸⁹⁾. Cette revue, ou ce « missel-revue »⁽⁹⁰⁾, intitulée *La vie liturgique*, paraît deux mois après le Congrès de Malines et connaît un succès retentissant⁽⁹¹⁾.

Le but de la revue, tel que le présente Beauvuin, est « d'habituer graduellement tous les fidèles à prier avec notre Sainte-Mère l'Église »⁽⁹²⁾. On est proche du programme proposé au Congrès de Malines : permettre un accès aux textes liturgiques et à l'intelligence de la liturgie, et favoriser le chant commun. L'autorité de Pie X est invoquée dès la première page du premier numéro : « Aussi Pie X, voulant *restaurer toute chose dans le Christ*, a-t-il consacré son *premier* acte pontifical aux réformes liturgiques et a-t-il affirmé que la source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles aux mystères sacro-saints et à la prière commune et solennelle de l'Église »⁽⁹³⁾. On note que, pour la deuxième fois, Beauvuin souligne que le *Motu Proprio* auquel il fait référence est le *premier* acte de Pie X, ce qui a pour effet d'accentuer l'importance de celui-ci. On remarque d'autre part une nouvelle altération de la formulation qui est cette fois plus proche du texte de Pie X : « participation active des fidèles aux mystères sacro-saints et à la prière commune et solennelle de l'Église », où le terme « commune » prend la place du « publique » original.

Pour atteindre son but, la revue propose une traduction des textes liturgiques au fil de l'année, ainsi qu'une série d'articles qui se présentent comme des leçons de liturgie. Mais cette initiative, pour importante qu'elle soit, notamment en raison de sa diffusion, n'est pas la seule.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁹ Cf. Jozef LAMBERTZ, « L'évolution de la notion de participation active... », *art. cit.*, p. 93-94.

⁹⁰ André HAQUIN, *Dom Lambert Beauvuin...*, *op. cit.*, p. 104.

⁹¹ Au bout de trois mois, la revue tire à 50 000 exemplaires, en 15 éditions (avec des éditions particulières pour certains diocèses), deux langues (française et flamande). En juin 1910, soit après sept mois d'existence, le tirage est de 70 000 exemplaires. Voir André HAQUIN, *Dom Lambert Beauvuin...*, *op. cit.*, p. 104-125.

⁹² Lettre circulaire de Dom Lambert Beauvuin pour présenter la revue à naître, archives de Maredsous, fond Thibaut, citée par André HAQUIN, *Dom Lambert Beauvuin...*, *op. cit.*, p. 105.

⁹³ D[OM] L[ambert] B[auvuin], « La Vie Liturgique, son but », dans *La vie liturgique* 1 (1909), p. 2.

Mentionnons tout d'abord, dans le domaine des revues, la création d'un supplément (*Vie liturgique – Supplément*) destiné plus particulièrement aux prêtres, ainsi que la création de la revue *Questions liturgiques*, qui naît à l'Avent 1910, revue exclusivement réservée aux prêtres, qui deviendra *Questions liturgiques et paroissiales*, après sa fusion avec la *Revue Liturgique et bénédictine* qui paraît quant à elle à partir de 1911 à Maredsous.

À côté des revues, il y a la question de la formation, et plus particulièrement de la formation des séminaristes et du clergé. La liturgie n'est pas enseignée, c'est pourquoi Dom Lambert Beauduin mûrit le projet de créer une école liturgique au Mont César⁽⁹⁴⁾. Ce projet n'aboutit pas mais est à l'origine de la création d'un cours de liturgie à l'Université de Louvain.

Deux autres initiatives sont encore à mentionner : le lancement, toujours au Mont César, des « Semaines liturgiques »⁽⁹⁵⁾ et la publication, par Lambert Beauduin, d'un « manifeste » du mouvement liturgique.

b) *La piété de l'Église*

La piété de l'Église⁽⁹⁶⁾, qui paraît en 1914, est souvent qualifié de « manifeste » ou de « charte »⁽⁹⁷⁾ du mouvement liturgique. Plus qu'au contenu de l'ouvrage, qui reprend en le développant le rapport de Malines, nous nous intéressons ici à ce que Lambert Beauduin y dit de la « participation active »⁽⁹⁸⁾. L'expression apparaît dès la page de titre sous la forme de la citation de Pie X, qui

⁹⁴ Sur ce projet d'école, que Beauduin espérait voir aboutir dès septembre 1910, voir André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 136-148.

⁹⁵ Sur les Semaines liturgiques du Mont César, puis de Maredsous, voir André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 134-136, 168-173 et 181-184.

⁹⁶ Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église – principes et faits*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1914, 102 p.

⁹⁷ Voir par exemple André HAQUIN, « Histoire de la liturgie... », *art. cit.*, p. 105 ou encore André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin...*, *op. cit.*, p. 213. Sur l'ouvrage de Beauduin, bonne introduction aux pages 213-219.

⁹⁸ Notons simplement que, dans ce texte, le souci ecclésiologique est très présent. Comme nous l'avons déjà évoqué, Beauduin insiste sur la nécessité de prier *dans* et *avec* l'Église de telle sorte que la prière du peuple chrétien soit toujours la prière *de* l'Église : « Il [le chrétien] doit être non seulement *dans* l'Église, mais *de* l'Église, vivre de la plénitude de sa vie, être coulé dans le même moule » (Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église...*, *op. cit.*, p. 26) ou encore : « Le chrétien, en vivant fidèlement de la liturgie, décalque en lui la vie de l'Église » (p. 27).

cette fois est en tout point conforme au texte original du *Motu Proprio* cité. Cette dernière est reprise dans le corps du texte, aux pages 9 et 46.

Sur la première page, la citation apparaît à côté d'un « écusson », des « armoiries du mouvement »⁽⁹⁹⁾ liturgique, reproduisant l'autel et le baldaquin de la basilique Saint-Pierre de Rome, au-dessus de la devise évangélique « *Ut unum sint* ». Beauduin en fait ce commentaire : « La disposition de l'autel est celle des anciennes basiliques romaines : le célébrant est tourné vers le peuple, pour signifier “ la *participation active* des fidèles aux mystères sacro-saints ”, objectif principal fixé par Pie X à la restauration liturgique »⁽¹⁰⁰⁾. On note ici le lien qui est fait entre participation et relation entre le célébrant et le peuple.

Page 9, immédiatement après avoir cité Pie X, Beauduin ajoute ce commentaire : « Formules, lectures, chants, rites, éléments matériels, bref tout l'appareil extérieur de la liturgie est *indispensable* pour communier aux pensées, aux enseignements, aux adorations, aux sentiments, aux grâces que le Christ et son sacerdoce visible nous destinent ». Beauduin fait alors apparaître le lien entre activités extérieures (« formules, lectures, chants,... » qu'il qualifie d'« appareil extérieur ») et communion. Il semble clair que dans le rapprochement avec la citation de Pie X sur la « participation active », cette « participation » se situe du côté de la communion. « L'appareil extérieur » vise donc à favoriser cette participation, il est même « indispensable »⁽¹⁰¹⁾.

En dehors des citations explicites de Pie X, plusieurs évocations de la participation permettent d'en affiner la compréhension. Dans un premier passage, on peut lire :

Pour tous les fidèles de l'Église catholique sans exception, la participation la plus active et la plus fréquente possible à la vie sacerdotale constitue le régime normal et infaillible qui assurera, dans l'Église du Christ, une piété solide, saine, abondante et vraiment catholique ; qui fera de nous, dans toute la force de

⁹⁹ C'est ainsi qu'en parle Beauduin lui-même, voir *ibid.*, p. 4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 4. C'est Beauduin qui souligne « participation active ».

¹⁰¹ Nous avons mentionné une troisième citation de Pie X en page 46, nous n'y reviendrons pas car celle-ci vise simplement à rattacher le Mouvement liturgique à l'impulsion donnée par Pie X et ne s'accompagne d'aucun commentaire particulier permettant de comprendre le sens que Beauduin accorde à la notion de participation active.

l'ancienne et si chrétienne expression, les enfants de notre Mère la sainte Église⁽¹⁰²⁾.

Ici, la « participation active » n'est pas précisée. Beauduin redit qu'elle est le « régime normal » de la vie du chrétien dans l'Église. Mais apparaît cependant une nouveauté : la « participation » doit être active mais également « la plus fréquente possible ». Ici, nous avons une hésitation : qu'est cette participation si elle doit être « fréquente » ? Ce qualificatif renvoie plutôt à une activité, à un acte qui peut se répéter, être « fréquent », et non pas à un état, comme l'est la « participation aux mystères », c'est à dire la communion avec Dieu. Nous y reviendrons.

Ailleurs, Beauduin écrit :

Mésestimer la piété rituelle parce qu'elle n'est pas purement mentale, réduire notre participation aux actes liturgiques sous prétexte de vie plus intérieure, c'est se soustraire pour autant à l'action sanctificatrice de l'Église, c'est s'isoler de l'adoration et de la prière de l'épouse du Christ, c'est diminuer l'influence sur notre âme du sacerdoce de Notre Seigneur⁽¹⁰³⁾.

Le contexte permet clairement de comprendre que la « participation aux actes liturgiques » doit être comprise dans le sens de « cette participation que sont les actes liturgiques » ou encore « cette participation qu'est la piété rituelle » : la participation désigne manifestement une action. Ne nous méprenons pas, Beauduin dit tout aussi clairement que cette participation ne peut pas se réduire à ces actes liturgiques, qu'il s'agit d'une réduction (« réduire notre participation... ») et d'une dépréciation (« mésestimer »). On voit cependant apparaître avec évidence le risque de dissocier deux sens de la participation et de négliger son sens technique de participation / communion à la vie divine⁽¹⁰⁴⁾.

De ces mentions par Lambert Beauduin, on peut conclure que la « participation active » est favorisée par l'accès du plus grand nombre aux textes liturgiques, qu'elle peut se jouer dans le rapport entre le célébrant et le peuple et qu'elle ne doit pas être confondue, ou réduite, à un ensemble d'activités

¹⁰² Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église...*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁴ Dans les deux autres passages où Beauduin parle de la participation, il s'agit de participation active à la messe, sans précision. Voir *ibid.*, p. 50 et 58.

extérieures (chants, formules, rites, gestes...) qualifiées « d'appareil extérieur » en vue de la participation authentique. Cette première synthèse est précieuse car elle confirme le danger que constitue la dissociation de la participation conçue comme action et de la participation comme réalité théologique. Elle valide notre grille de lecture pour l'analyse des développements ultérieurs du Mouvement liturgique.

2) Les Semaines liturgiques de 1911 et 1933

Que la notion de participation active soit intimement liée au Mouvement liturgique et accompagne son essor est manifesté par l'intérêt des spécialistes de la liturgie pour celle-ci. Deux sessions de travail y seront consacrées, à plus de vingt ans d'écart.

a) Dom P. de Meester

Au cours de la Semaine liturgique francophone qui se tient du 6 au 11 août 1911 au Mont César, la question de la participation active est abordée par Dom P. de Meester qui présente les moyens pour « restaurer la participation effective des fidèles aux messes basses »⁽¹⁰⁵⁾. C'est l'occasion pour lui de préciser ce qu'il faut entendre par « participation » :

La participation des fidèles est établie sur une triple base : 1° sur des prières et des répons qu'on suppose être dans la bouche de ceux-ci ; 2° sur leurs attitudes et leurs gestes aux différentes parties de la messe ; 3° sur l'ambiance liturgique, je veux dire l'ameublement et la décoration d'une église ou d'une chapelle, les habillements, les objets du culte en général, dont les formes et les contours parlent un langage si suggestif aux fidèles⁽¹⁰⁶⁾.

Il faut s'arrêter à la difficulté que constitue dans ce texte le lien entre la participation évoquée et les paroles, gestes et éléments d'ambiance, dont le rapport est exprimé par le verbe établir : « La participation des fidèles est établie sur une triple base ». L'ensemble qui constitue cette « triple base » est à considérer comme

¹⁰⁵ Dom P. de MEESTER, « La participation active des fidèles aux messes basses », dans *Questions liturgiques* 1 (1910-1911), p. 474.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 475.

un « appareil externe », pour reprendre les termes de Lambert Beauduin, mais quel lien entretient-il avec la participation des fidèles ? Cela dépend du sens que l'on accorde au verbe « établir ». Parmi les nombreux sens possibles, il nous faut percevoir que tous indiquent une exogénéité de ce qui établit⁽¹⁰⁷⁾ à ce qui est établi. Autrement dit, ce qui établit la participation (les prières, répons, chants, attitudes, gestes, ambiance, ameublement, objets du culte, etc.) ne suffisent pas à la qualifier. Ou encore : la participation en se réduit pas à ce qui l'établit. Ainsi, participer ce n'est pas seulement chanter, répondre, bouger, etc.

b) Dom Bernard Capelle

La Semaine liturgique qui se tient au Mont César en 1933 est entièrement consacrée à la question de la « participation active des fidèles au culte »⁽¹⁰⁸⁾. Elle introduit des nouveautés importantes qui vont considérablement modifier, et parfois brouiller, cette notion. Les clés pour comprendre ce malentendu sont repérables dans l'intervention de Dom Bernard Capelle : « Que faut-il entendre par "participation active" ? »⁽¹⁰⁹⁾.

Commençons par ce qui, dans l'intervention de Bernard Capelle, se situe dans la continuité de ce que nous avons déjà retracé de l'histoire de l'expression « participation active » et notamment des implications ecclésiologiques de celle-ci. Parlant de la participation active à la messe, Capelle se situe dans le prolongement de ce que Beauduin n'avait fait que mentionner, le rapport des fidèles au prêtre célébrant :

De ce que le célébrant offre le sacrifice au nom des chrétiens, il ne faudrait pas conclure que ceux-ci se sont déchargés en quelque sorte sur lui de leur obligation de l'offrir. (...). Le dialogue pressant qui introduit la préface relie étroitement et soude en quelque sorte prêtre et fidèles, pour en faire une seule assemblée oblatrice⁽¹¹⁰⁾.

¹⁰⁷ Nous nous référons principalement au *Dictionnaire de la langue française* d'Émile LITRE, dans son édition de 1956, car on y trouve la définition la plus exhaustive du verbe établir.

¹⁰⁸ Voir SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » tome 11, 1934, 282 p.

¹⁰⁹ Bernard CAPELLE, « Que faut-il entendre par "participation active" ? », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active ...*, op. cit., p. 7-19.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

Ainsi, dans la célébration eucharistique de l'Église, tous ont part et chacun a son rôle, « mais si chacun a son rôle, c'est cependant pour concourir à l'ensemble, pour qu'une unité organique résulte de la collaboration de tous au sacrifice »⁽¹¹¹⁾. C'est ainsi que la célébration eucharistique constitue l'Église et que la participation à la messe est conçue comme une « incorporation au Christ »⁽¹¹²⁾.

Capelle ajoute : « Il n'y a pas deux manières de participer à la messe, mais une seule : celle de l'Église »⁽¹¹³⁾. La formule est équivoque :

- soit elle ne fait que renforcer la portée ecclésiale des affirmations qui précèdent, sous-entendant qu'il n'y a de toute manière qu'une seule manière de comprendre la participation à la messe,
- soit elle compare deux conceptions différentes de cette participation pour en privilégier une seule.

La suite du texte éclaire cette proposition. Capelle y définit la « participation minimum » à la messe : « une présence soutenue par une intention »⁽¹¹⁴⁾. Cette définition en « présence » et « intention » aboutit à une différenciation au sein de la participation qui est présentée comme l'union de deux éléments : une « participation externe » et une « participation intérieure »⁽¹¹⁵⁾. La distinction établie, Capelle examine les deux types de participation séparément, pour dire tout d'abord que « l'âme de la participation active est intérieure » et qu'elle possède trois qualités : « être aussi *conforme* que possible *au sens véritable* de l'acte liturgique posé ; avec *l'intention* la plus actuelle ; avec *l'attention* la plus intense »⁽¹¹⁶⁾. La participation externe, quant à elle, est qualifiée de « active participation rituelle »⁽¹¹⁷⁾ et elle est le « fruit spontané de la participation intérieure intense »⁽¹¹⁸⁾. Cette dernière correspond à ce que nous appelions jusqu'à présent des « activités » liées à l'action liturgique, puisqu'elle consiste en gestes et

¹¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹¹² *Ibid.*, p. 16.

¹¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁵ *Ibid.*, respectivement p. 9 et p. 10. Le binôme « externe / intérieur » n'est pas justifié par l'auteur, ce qui ne permet pas de comprendre pourquoi il n'utilise pas plutôt une distinction plus logique : « extérieur / intérieur » ou encore « externe / interne ».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 15. C'est l'auteur qui souligne.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 17. Il faut souligner fortement qu'ici, c'est la participation externe qui est qualifiée de « active ».

attitudes : « joindre les mains », « se dresser, se pencher ou s'agenouiller », « les lèvres répondent l'Amen de l'acquiescement », « on se signe avec noblesse », « il faut se frapper la poitrine ou incliner la tête »⁽¹¹⁹⁾, ou encore « le chant collectif », « la psalmodie », « la messe dialoguée »⁽¹²⁰⁾.

En étudiant distinctement deux types de participation, Capelle intègre dans la notion de participation active une « participation externe » (chanter, répondre, se lever, etc.). Mais cela implique-t-il vraiment deux participations différentes ou est-il possible de penser leur unité foncière ? L'intervention de Capelle tente de rendre compte de la relation qui unit ces deux types de participation. Pour lui, la participation est « une présence soutenue par une intention », où la présence est une présence physique, donc de l'ordre de la participation externe, et l'intention de l'ordre d'une disposition intérieure, donc de la participation intérieure. Plus loin, il dit que « l'active participation rituelle » (la participation externe) est le « fruit » de la « participation intérieure intense ». Enfin, dans un troisième passage, il écrit que « la communion intime des âmes transparaît admirablement dans ces actes commandés »⁽¹²¹⁾.

Ici, dire que la participation intérieure « transparaît » dans la participation externe établit un rapport spécifique entre elles. Cette proposition est différente de celle de Meester : chez ce dernier, la participation est établie par les actes extérieurs alors que, chez Capelle, les actes externes sont le fruit de la participation intérieure qui transparaît dans l'action liturgique.

Il serait cependant téméraire de vouloir comparer et articuler « établir » et « transparaître » au risque de forcer les deux textes. Ce qu'il faut retenir, c'est que pour rendre compte du concept de participation active, les théologiens de la liturgie ont voulu articuler une participation intérieure, de l'ordre de la communion avec Dieu, et une participation externe. C'est dans cette articulation que se situe

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹²¹ *Ibid.*, p. 19.

une juste définition de la participation active. La suite du Mouvement liturgique constitue un effort théologique pour la penser.

c) Hanin, Lefebvre, Dubuquoy

La conférence de Capelle inaugurerait la Semaine Liturgique du Mont César de 1933. Lors de cette rencontre, trois autres interventions retiennent notre attention⁽¹²²⁾.

Le Chanoine Hanin, directeur au séminaire de Namur, présente un exposé sur les « conditions et formes de la participation active » consacré à « l'assistance parfaite à la messe »⁽¹²³⁾. Celui-ci décrit ce qu'est la « participation du peuple saint à la messe » : « il chante, il dit avec les ministres les textes liturgiques ; son attitude, ses gestes sont inspirés par l'action du prêtre à l'autel »⁽¹²⁴⁾. Mais cela ne suffit pas : pour « assister pleinement » à la messe il faut l'« adhésion totale de l'esprit à la doctrine catholique du Saint Sacrifice, qui est le principe de tous les mouvements affectifs de notre âme lorsque nous assistons à la messe »⁽¹²⁵⁾.

On note ici trois remarques. Tout d'abord, la participation est très clairement une participation externe (chanter, parler, bouger...). De plus, cette participation externe place le peuple croyant en position d'assujettissement vis à vis du prêtre célébrant qui est sensé « inspirer » les gestes et l'attitude des croyants, ce qui nous éloigne considérablement de l'intuition de Dom Beauduin qui concevait la « participation active » comme un moyen d'articuler organiquement l'assemblée liturgique, se basant sur une intuition ecclésiologique sûre. Enfin, à côté de la notion de participation, apparaît celle de « l'assistance » à la messe, qui est qualifiée de « pleine » lorsque la participation intérieure (les

¹²² C'est volontairement que nous négligeons pour l'instant certaines contributions tout à fait remarquables sur le lien entre « participation active » et « sacerdoce des fidèles » (voir p. 21-117), notamment le texte de Dom Bernard Botte sur « l'idée du sacerdoce des fidèles dans l'antiquité chrétienne » (p. 21-28). La qualité de ces interventions nous incite en effet à les réserver pour le chapitre théologique de cette partie.

¹²³ M. Le chanoine HANIN, « Conditions et formes de la participation active – I. L'assistance parfaite à la messe », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active ...*, op. cit., p. 119-128.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 121.

« mouvements affectifs de notre âme ») est guidée par une « adhésion totale de l'esprit à la doctrine catholique du Saint Sacrifice ».

Sans entrer dans le détail de l'analyse de cette proposition, celle-ci permet de vérifier d'une part que, quinze ans après le Congrès de Malines, la notion de « participation » est largement utilisée, et d'autre part que la compréhension de cette participation nécessite de rendre compte de la relation qui unit participation intérieure et participation externe.

Dans son intervention, Dom Gaspard Lefebvre⁽¹²⁶⁾ dresse un portrait de la messe basse qui se présente comme un plaidoyer en faveur de la messe dialoguée car, avec la messe basse, « comme acteur, il n'y a plus qu'un prêtre et un servant à l'autel ; et dans la nef, si les fidèles sont présents, ils ne jouent plus un rôle actif qui leur revient normalement »⁽¹²⁷⁾. Le « rôle actif » des fidèles est alors tenu par le « servant » qui les représente⁽¹²⁸⁾. Lefebvre montre finalement que la « participation » des fidèles pourrait « ne pas gêner »⁽¹²⁹⁾ le célébrant.

Passons rapidement sur la contribution de G. Dubuquoy sur « l'importance de la participation active dans les paroisses »⁽¹³⁰⁾, pour noter que, selon lui, la participation active au chant liturgique développe l'esprit de fraternité⁽¹³¹⁾. Là encore, la « participation active » est clairement identifiée à ce que Capelle appelait la « participation externe ».

On voit ainsi nettement que ces Semaines liturgiques marquent un tournant dans la compréhension de la « participation active ». En essayant de penser la

¹²⁶ Gaspard LEFEBVRE, « Conditions et formes de la participation active – IV. La question de la messe dialoguée », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active ...*, op. cit., p. 153-196.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁸ Le servant est généralement un clerc mais ce peut être un laïc, surtout un enfant, et, à défaut, ce peut être une femme, mais elle reste alors dans la nef, selon les dispositions du c. 813 § 2 (CIC 1917).

¹²⁹ Gaspard LEFEBVRE, « Conditions et formes de la participation active... », art. cit., p. 162.

¹³⁰ G. DUBUQUOY, « La participation dans les paroisses. I. Importance de la participation active dans les paroisses », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active ...*, op. cit., p. 197-220.

¹³¹ Voir *ibid.*, p. 207.

relation qui unit participation intérieure et participation externe, elles balisent les développements théologiques qui suivront. L'insistance de certains auteurs sur la participation externe ne doit cependant pas être surdéterminée. Il convient en effet de resituer ces interventions dans le contexte plus large du Mouvement liturgique qui n'est pas une école théologique dans le domaine de la liturgie mais répond avant tout à un impératif pastoral.

Il faut plutôt comprendre que ces auteurs explorent un lien entre participation au mystère et participation au culte dont ils peinent à rendre compte. Nous remarquons cependant un changement de conceptualité par l'apparition des catégories d'intériorité et d'extériorité qui sont inopérantes si elles ne sont pas conçues dans l'unité foncière de l'action liturgique qui est conjointement action rituelle et communion avec Dieu. C'est l'intégralité de l'action liturgique qu'il convient en effet de penser pour comprendre le sens de la participation active.

3) Benoît XV et Pie XI

Portons maintenant plus particulièrement notre attention sur les propositions théologiques liées à la participation active. Dans ce cadre, il convient de mentionner comment la notion de participation active a été prise en considération par le magistère pontifical.

a) Benoît XV

Le premier texte de Benoît XV date de 1915. Il s'agit d'une lettre d'encouragement à Dom Marqué à l'occasion du Congrès liturgique de Montserrat. Nous citons le passage intégralement :

Diffendere tra i fedeli la conoscenza esatta della Liturgia, istillare nei cuori il gusto sacro per le formule, riti e canti, con cui, uniti alla loro Madre comune, la Chiesa, prestano culto a Dio, attrarli ad una partecipazione attiva dei misteri sacri e delle feste ecclesiastiche, tutto questo deve servire mirabilmente ad associare il popolo al

Sacerdote, portarlo alla Chiesa, nutrirgli la piet , infervorarigli la fede e migliorargli la vita⁽¹³²⁾.

On y retrouve des éléments devenus classiques de la participation active : elle associe participation aux mystères et participation à des rites, dans la lignée de Pie X. Les activités extérieures font « entrer » les fidèles dans la participation. Cette « participation active » a, de plus, une portée ecclésiologique importante, puisqu'en s'unissant à la prière de l' glise (en priant dans, par et avec l' glise, comme le disait Lambert Beauduin), le peuple est « associ[ ] au prêtre » et « port[ ]   l' glise ».

b) Pie XI

L'autre texte pontifical mentionnant la « participation active » est la Constitution apostolique publiée en 1928 par Pie XI : *Divini cultus*⁽¹³³⁾. Une fois encore, nous nous intéressons dans ce texte exclusivement à l'usage qu'il fait de l'expression « participation active ». Celle-ci apparaît à trois reprises dans la Constitution apostolique, et deux fois avec une mention du document de Pie X. Dans un premier passage, le *Motu proprio* de Pie X est mentionné avec ce commentaire : « Les fidèles, en effet, se réunissent dans le lieu saint pour y puiser la piété comme à sa source principale, par une participation effective aux saints mystères et aux prières publiques et solennelles de l' glise »⁽¹³⁴⁾.

Il faut noter tout d'abord que la traduction française publiée par la *Documentation catholique* parle de « participation effective » alors que le texte original latin dit : « *actuose participando* ». Cette fantaisie de traduction, au regard

¹³² Texte dans Annibale BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1953*, Roma, CLV Edizioni liturgiche, 1953-1959, Vol 1, p. 52 et dans Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme...*, *op. cit.*, p. 31. Nous en proposons la traduction suivante : « Répandre parmi les fidèles la connaissance exacte de la Liturgie, instiller dans les cœurs le goût sacré pour les formules, rites et chants, avec lesquels, unis à leur Mère commune, l' glise, ils rendent un culte à Dieu, entrent dans une participation active aux mystères sacrés et aux fêtes ecclésiastiques, tout ceci doit servir magnifiquement à associer le peuple au Prêtre, le porter à l' glise, nourrir sa piété, rendre sa foi plus fervente et améliorer sa vie ».

¹³³ PIE XI, « Constitution apostolique *Divini cultus* du 20 décembre 1928 », dans *AAS* 21 (1929), p. 33-41 et *DC* 21 (1929), col. 1155-1161.

de l'usage général de l'expression, s'explique difficilement. Il ne faut sans doute pas surdéterminer le fait qu'il puisse s'agir d'un désir de comprendre la « participation active » comme une participation « en acte », au sens aristotélicien du terme, alors même que le terme « *actuosa* » indique clairement, en latin classique, une idée d'action, de geste, de mouvement. Retenons simplement que Pie XI reçoit la formule inaugurée par Pie X.

Divini cultus ajoute que, sous l'impulsion de Pie X, « le peuple chrétien, plus profondément pénétré du sens liturgique, a voulu, en effet, participer davantage et au rite eucharistique et à la psalmodie sacrée et aux supplications publiques »⁽¹³⁵⁾.

Dans un troisième passage : « Quant aux fidèles, et en vue de les faire participer d'une façon plus active au culte divin, que le chant grégorien soit remis en usage parmi eux, pour les parties du moins qui les concernent »⁽¹³⁶⁾, il s'agit de participation active au culte, favorisé par le chant. On est proche de Lambert Beauduin dans son rapport de Malines.

Cette rapide présentation montre que la notion de participation active est progressivement reçue dans des textes pontificaux. Cette réception se poursuit jusqu'à nos jours et a connu un tournant décisif sous le pontificat de Pie XII.

II.- La « participation active » sous le pontificat de Pie XII

C'est sous le pontificat de Pie XII, avec notamment l'encyclique *Mediator Dei*, que la notion de participation active va trouver une juste définition articulant théologiquement participation aux mystères et participation aux rites. Pour présenter cette évolution, nous commencerons par rendre compte de la réflexion de

¹³⁴ « *Etenim ob eam causam ad aedes sacras fideles conveniunt ut pietam inde, tamquam ex praecipuo fonte, hauriant, veneranda Ecclesiae mysteria ac publicas sollemnesque preces actuose participando* », *ibid*, dans *AAS* p. 35, dans *DC* col. 1156.

¹³⁵ « *propterea quod populus christianus, liturgico sensu altius imbutus, et eucharistium ritum et psalmodiam sacram et supplicationes publicas participare impensius consuevit* » (*AAS* p. 35, *DC* col. 1156).

quelques théologiens de la liturgie au cours de cette période (1) avant d'étudier comment Pie XII apporte une contribution significative à la compréhension de la participation active à la liturgie (2).

1) Le Mouvement liturgique sous le pontificat de Pie XII

Sous le pontificat de Pie XII, on assiste à une multiplication des colloques, travaux, articles ou interventions sur la « participation active ». Nous en retenons cinq, particulièrement significatifs par leur intérêt théologique et leur diversité géographique et linguistique. Ce parcours nous permet de constater l'ampleur que prend la notion de « participation active » dans le champ de la réflexion ecclésiale.

a) *Pour un mouvement liturgique pastoral* de G. Morin

Le premier texte que nous retenons ne parle pas de « participation » mais permet de comprendre comment évolue le Mouvement liturgique et, ainsi, de mieux appréhender dans quel contexte la notion de « participation active » se développe. Gaston Morin publie en 1944 *Pour un mouvement liturgique pastoral*⁽¹³⁷⁾. Cet ouvrage comporte deux parties nettement distinctes.

Dans un premier temps, Morin met en avant l'importance pour le Mouvement liturgique d'être clairement pastoral. Il fonde cet impératif sur la nature de la liturgie qui est d'être « la voix et la vie même du peuple de Dieu », qu'il oppose à une liturgie conçue comme culte officiel de l'Église⁽¹³⁸⁾. Il faut alors que l'ensemble de l'Église réinvestisse sa liturgie et, pour cela, il faut « rendre à notre peuple l'intelligence de la liturgie, et tout d'abord du texte liturgique »⁽¹³⁹⁾. On se trouve ici dans le prolongement direct des projets respectifs de Guéranger et

¹³⁶ « *Quo autem actuosius fideles divinum cultum participant, cantus gregorianus, in iis quae ad populum spectant, in usum populi restituantur* » (Prescription n° IX, AAS p. 39-40, DC col. 1160).

¹³⁷ Gaston MORIN, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, Lyon, Éditions de l'Abeille, coll. « La Clarté-Dieu » n° 13, 1944, 78 p.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 10.

Beauduin qui tous les deux, avec des moyens différents, avaient pour objectif de permettre un accès aux textes liturgiques par le plus grand nombre de fidèles.

Autre projet important développé par Morin: « Il nous faut viser à la messe dialoguée en latin comme à la seule messe basse normale »⁽¹⁴⁰⁾, projet qui, dans la ligne de l'intervention de Gaspard Lefebvre à la Semaine liturgique de 1933, vise au réinvestissement de la liturgie par le peuple, afin de faire de la liturgie un acte de toute l'Église. Tel est bien le but affiché : faire en sorte que la liturgie soit « non simplement subie, mais vécue »⁽¹⁴¹⁾ et « redécouvrir que *la Sainte Eucharistie est un acte avant d'être une chose* : un acte collectif de la communauté chrétienne avant d'être le bien des individus »⁽¹⁴²⁾. Ce texte rappelle que le Mouvement liturgique est porté par une compréhension de la liturgie qui intègre une dimension ecclésiale forte. Il nous permet de prendre conscience que l'évolution de la notion de « participation active » est le témoin d'une évolution dans la conception de la liturgie et porteur d'options ecclésiologiques.

Il ne faut pas négliger l'apparition dans ce texte de la notion de communauté chrétienne qui doit être considérée comme le marqueur théologique des transformations ecclésiologiques qui sous-tendent le Mouvement liturgique ou que celui-ci promeut.

La deuxième partie de l'ouvrage est constitué des notes rassemblées par le père Bouyer au cours des Journées de Vanves consacrées à l'étude du rapport de Morin⁽¹⁴³⁾. On trouve ce rappel selon lequel, en parlant du Mouvement liturgique, « la première chose à faire, c'est de savoir ce qu'on entend par liturgie »⁽¹⁴⁴⁾. L'impératif ici rappelé est que la liturgie est l'affaire du peuple de Dieu, donc des fidèles :

Nous disons que la liturgie est avant tout pour les fidèles, pour ceux qui sont dans l'Église, ou plus exactement pour ceux qui *sont l'Église*. En quel sens ? Parce que, de cette Église, elle anime et en

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴² *Ibid.*, p. 50-51.

¹⁴³ « Après les Journées de Vanves (Notes sur la discussion du rapport précédent rassemblées par le P. Bouyer, de l'Oratoire) », dans *ibid.*, p. 59-75.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 61.

même temps exprime la vie même. C'est l'aliment et l'expression de la vie intérieure de l'Église, et des chrétiens donc, car dès qu'on est chrétien on cesse d'être un individu isolé pour devenir membre d'un corps où la vie la plus personnelle ne se sépare pas de la plus collective⁽¹⁴⁵⁾.

On voit ici quelle est l'ecclésiologie sous-jacente, qui imprimera également sa marque lorsqu'il conviendra d'évoquer les aspects pratiques de ce Mouvement liturgique pastoral :

Un Mouvement liturgique pastoral devra, avant tout, leur [les chrétiens] rendre la messe, la vraie messe, pas la messe à laquelle on assiste en pensant à ses dévotions à soi, pas la messe que le prêtre dit de son côté et qu'on lit ponctuellement dans son livre, mais la messe qu'on célèbre collectivement *avec le prêtre*, que l'on comprend dans tous ses éléments, mais surtout que l'on prie, que l'on chante et que l'on vit dans l'unité multiple du Corps du Christ concrétisée par la collectivité paroissiale⁽¹⁴⁶⁾.

Ainsi, ce texte incite à se situer au lieu à partir duquel la participation active doit être pensée : la liturgie comme acte de l'Église organiquement constituée, et particulièrement l'eucharistie comme lieu où se vit la réalité de l'Église.

b) La contribution de Giacomo Lercaro

Giacomo Lercaro est une figure importante du Mouvement liturgique italien et le promoteur de la réforme liturgique à Vatican II. Son article de 1954 rappelle ce qu'est la participation active dans le projet liturgique de Pie X⁽¹⁴⁷⁾.

Après avoir cité le *Motu proprio Tra le sollecitudini*, Lercaro rappelle le but du Mouvement liturgique qui est de « rendre au peuple chrétien l'intelligence et l'amour de la sainte liturgie, et, par voie de conséquence, de l'amener à la participation active aux sacrés mystères »⁽¹⁴⁸⁾. La participation du peuple chrétien

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁷ Jacques LERCARO, « La Participation active – Principe fondamental de la réforme pastorale et liturgique de Pie X », dans *La Maison-Dieu* 37 (1954-1), p.16-24.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

est « participation active aux sacrés mystères » qui est favorisée par l'intelligence et l'amour de la liturgie.

Lercaro ne néglige pas les aspects pratiques de la liturgie. Dans sa réflexion sur la célébration eucharistique, il articule la « participation active aux sacrés mystères » à l'action liturgique, dans un équilibre respectueux du sens traditionnel de cette participation. Deux passages permettent de l'illustrer : « La communion eucharistique est toujours la participation la plus concrète et la plus profonde au sacrifice, celle qui occupe le centre de toute la liturgie »⁽¹⁴⁹⁾ (où la « communion eucharistique » est bien l'acte de communier, qui est articulé à la participation au sacrifice, donc une *participatio mysterii*) et, plus loin : « Si la *familia Dei*, dans ses assemblées liturgiques, pouvait entendre, directement et immédiatement, de la bouche du ministre investi de l'autorité compétente, la Parole de Dieu dans sa propre langue, il semble que la participation active de la communauté, voulue par le Souverain Pontife, serait plus complète »⁽¹⁵⁰⁾ (où la revendication de l'usage de la langue du peuple en liturgie vise une meilleure « participation active de la communauté »). Ainsi, la *participatio mysterii* est soutenue par l'action liturgique concrète.

Il est intéressant de noter comment Lercaro qualifie la participation dans les passages que nous venons de citer : la communion est participation « concrète » et « profonde » au sacrifice, entendre la parole de Dieu dans sa langue permet une participation plus « complète ». Or ces termes, « concrète », « profonde » et « complète », s'ils font nettement référence à l'activité liturgique, suggèrent une unité de la participation, externe et intérieure. Le texte ne nous permet pas de développer cet aspect sans le trahir, mais nous verrons prochainement que cette notion d'unité est fondamentale pour comprendre le sens authentique de la « participation active ». Tout au moins, ce texte de Lercaro a-t-il le mérite de manifester que les distinctions opérées au cours de la Semaine liturgique de 1933 demeurent au centre de la réflexion liturgique.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 24.

c) Le cinquantième du Mouvement liturgique

En parcourant les textes parus en 1959, autour du cinquantième du Mouvement liturgique⁽¹⁵¹⁾, on constate tout d'abord que le jubilé du Mouvement liturgique est l'occasion d'en écrire l'histoire :

Une voix seulement, avant 1909, paraît avoir compris l'urgence de se mettre résolument sur le terrain pastoral, ce fut celle de Pie X, « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie de l'Église » : tout le programme du mouvement liturgique du XX^e siècle est contenu dans cet énoncé qui résume son premier acte pontifical, le Motu proprio *Tra le sollicitudini* du 22 novembre 1903⁽¹⁵²⁾.

On remarque que Vandembroucke ne cite pas directement Pie X mais cite en fait Beauduin prétendant citer Pie X, ce qui confirme l'usage instrumental que le Mouvement liturgique fera de cette citation de Pie X depuis le commencement. Lorsque, de plus, l'intervention de Lambert Beauduin à Malines est qualifiée de « manifeste »⁽¹⁵³⁾, on constate bien que l'histoire est en train de s'écrire, tout en vérifiant que l'impact du rapport de Beauduin et que la « participation active » continuent de cristalliser les réflexions et projets au sein du Mouvement liturgique.

Un autre texte dans la même livraison de la revue *Questions liturgiques et paroissiales* retient l'attention. Son auteur, B. Luykx, note que, dans le Mouvement liturgique, on parle de participation active à la messe, mais que cela ne permet pas toujours de rendre compte de la participation active des fidèles à l'ensemble de la prière de l'Église. Il remarque ainsi que « le bréviaire est la prière du clergé »⁽¹⁵⁴⁾. Il propose alors : « Nous devons nous efforcer de rendre aux fidèles la prière de l'Église, source première et indispensable du véritable esprit

¹⁵¹ Voir XX, « Le mouvement liturgique fondé par Dom Lambert Beauduin a cinquante ans », dans *La Maison-Dieu* 59 (1959-3), p. 5-9 ; François VANDENBROUCKE, « Liminaire... », *art. cit.*, p. 3-7 ; B. LUYKX, « Prière de l'Église et participation active », dans *Les questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 271-188.

¹⁵² François VANDENBROUCKE, « Liminaire... », *art. cit.*, p. 3.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁵⁴ B. LUYKX, « Prière de l'Église et participation active... », *art. cit.*, p. 271.

chrétien, tout autant que la participation active à la messe. Il faudra pour cela éliminer l'obstacle majeur qu'est la cléricisation de l'office divin »⁽¹⁵⁵⁾.

La remarque est intéressante en ce qu'elle resitue le Mouvement liturgique dans un effort pour mettre un terme à la disqualification théologique des « fidèles » (sous-entendu les fidèles laïcs). Mais, ce faisant, « la participation active » est présentée comme appartenant au champ de l'activité, plus que de la communion à la vie divine. Peut-être cette difficulté est-elle liée précisément au rapport clergé – laïcat qui sous-tend cette revendication.

Dans un deuxième temps pourtant, Luykx se situe bien dans un rapport de communauté à ministère, rappelant tout d'abord que la liturgie est « avant tout l'assemblée actuelle du peuple de Dieu, où les "initiés" s'unissent au Christ ressuscité et s'affirment comme peuple de Dieu par le fait même qu'ils exécutent ce culte comme leur œuvre propre (*leitōn ergon*) »⁽¹⁵⁶⁾, puis resituant le clergé dans l'assemblée, puisque « le prêtre lui-même est un fidèle ».

Quoi qu'il en soit, on retrouve ici l'indice de la valeur ecclésiologique de la participation active.

d) Les Semaines liturgiques dans le monde

Les Semaines liturgiques sont nées en Belgique sous l'impulsion de Lambert Beauduin en 1910, et le principe essaime dans le monde entier.

En 1959, une Semaine liturgique d'Amérique du Nord a pour thème la « participation à la messe »⁽¹⁵⁷⁾. Nous y relevons les éléments principaux d'une compréhension de la « participation active ».

Dans un premier texte, de Andrew Greeley sur la participation et la paroisse moderne⁽¹⁵⁸⁾, on est tout d'abord étonné d'entendre parler de « programm

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 271.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵⁷ NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959, Washington D.C, The Liturgical Conference, 1960, 298 p.*

¹⁵⁸ Andrew GREELEY, « Participation Problems in Modern Parish », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass...*, *op. cit.*, p. 18-23.

of participation »⁽¹⁵⁹⁾ qui, dans le contexte, indique clairement que l'on se trouve dans une logique de participation externe. Cette indication est vérifiée lorsque l'auteur mentionne trois obstacles à la participation : le caractère d'altérité de la liturgie par rapport à la culture ambiante⁽¹⁶⁰⁾, l'individualisme religieux et la rapidité de la vie moderne à laquelle s'oppose la lenteur de la liturgie. Pour l'individualisme religieux, Greeley fait cette remarque : « Even people who are deeply committed to the liturgical movement intellectually will admit in their heart that active participation makes "prayer" more difficult »⁽¹⁶¹⁾. Elle appelle deux commentaires. On constate tout d'abord que si la « participation active » peut être considérée comme une gêne pour la prière personnelle, c'est bien que l'on envisage cette participation comme une activité extérieure. Par ailleurs, Greeley est fidèle au projet initial du Mouvement liturgique qui présente l'action liturgique comme un acte de toute l'Église et non comme une action qui serait extérieure aux fidèles. Ainsi, ce qu'il faut retenir de ce texte, c'est un rappel de la nécessité de penser la « participation active » au cœur de l'intelligence de la liturgie, afin d'éviter le malentendu qui consiste à placer cette participation dans le champ des activités au sein du cadre liturgique. On s'interroge cependant sur la fin du texte qui présente la participation active comme un « brilliant pedagogical tool »⁽¹⁶²⁾.

Une autre intervention lors de cette Semaine liturgique nord-américaine mérite attention. Dans celle-ci, Lercaro situe avec justesse la participation active dans l'action liturgique de l'Église entière⁽¹⁶³⁾. La liturgie édifie la communauté et la participation active est partie prenante de cette édification : « The liturgy is a powerful factor in moulding community life, insofar as there is active participation by the community of the faithful in the liturgy »⁽¹⁶⁴⁾. Ainsi, la liturgie est-elle « therefore the action of the community, where the whole Church meets »⁽¹⁶⁵⁾, elle est donc bien un « community act »⁽¹⁶⁶⁾, intuition qui prendra

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁰ Le texte parle de « strangeness » et de « foreignness », voir *ibid.*, p. 20.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶² *Ibid.*, p. 23.

¹⁶³ Giacomo LERCARO, « Liturgy and Social Action », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass...*, *op. cit.*, p. 31-42.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

toute son ampleur à Vatican II. On trouve également dans ce texte un développement sur le lien entre les dialogues liturgiques, les chants, les gestes liturgiques et la participation active, qui situe cette dernière dans la nature même de la liturgie.

Nous concluons en rendant compte de la Semaine liturgique italienne sur « la participation des fidèles à la messe », dont les actes ont été publiés en 1963⁽¹⁶⁷⁾. Son intérêt réside principalement dans le fait qu'elle se déroule à la veille du Concile. Nous en retenons principalement deux interventions.

La première est de A. Graiff et rappelle la nécessité de fonder la « participation active » dans la nature même de la liturgie⁽¹⁶⁸⁾. Ainsi, la participation des fidèles à la liturgie n'est-elle ni le résultat d'une expérience humaine pour améliorer la qualité des célébrations, ni le résultat d'une politique particulière visant à favoriser la démocratie dans l'Église, ni le résultat d'un effort pédagogique⁽¹⁶⁹⁾.

L'autre texte est celui de Luigi Della Torre sur la « participation des fidèles à la prière eucharistique »⁽¹⁷⁰⁾, dans lequel il s'agit de penser le lien entre prière présidentielle et participation des fidèles et, pour cela, de réfléchir à la place et à la valeur théologique des dialogues liturgiques, avec une insistance sur la place de l'« amen » de la communauté et sur la dialogue initial de la Préface. On trouve là le souci, déjà mentionné chez Lercaro, d'articuler la notion traditionnelle de « participation active » et l'activité liturgique proprement dite.

Deux autres interventions au cours de cette Semaine liturgique italienne, celle de R. Falsini⁽¹⁷¹⁾ et de D. Bondioli⁽¹⁷²⁾, reprennent respectivement

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶⁷ SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, 360 p.

¹⁶⁸ A. GRAIFF, « Teologia della partecipazione dei fedeli alla liturgia », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli...*, *op. cit.*, p. 29-62.

¹⁶⁹ Voir *ibid.*, p. 29. Comparer avec la participation active comme « pedagogical tool » de Andrew GREELEY, « Participation Problems... », *art. cit.*, p. 23, cité plus haut.

¹⁷⁰ Luigi DELLA TORRE, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli...*, *op. cit.*, p. 191-218.

¹⁷¹ R. FALSINI, « Comunione: partecipazione al sacrificio eucaristico », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli...*, *op. cit.*, p. 191-218.

l'enseignement de *Mediator Dei* de 1947 et de l'Instruction de la Sacrée Congrégation de Rites de 1958. Ils témoignent de l'importance que prend l'enseignement du magistère romain sur la participation active dans la période qui précède Vatican II.

2) La « participation active » dans les textes du magistère romain

Deux textes interviennent sur la question de la participation active sous le pontificat de Pie XII, l'encyclique *Mediator Dei* et l'Instruction *De musica sacra et liturgia* de la Sacrée Congrégation de Rites.

a) L'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII

L'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947⁽¹⁷³⁾ a été largement qualifiée de « charte du Mouvement liturgique »⁽¹⁷⁴⁾. Elle a tout au moins permis de mettre en œuvre le grand chantier de réforme liturgique qui commence avec la révision de la Semaine Sainte. Puisqu'il est apparu que la pensée d'un auteur sur la participation active est dépendante de sa conception de la liturgie, c'est par cette dernière qu'il convient de commencer la lecture de *Mediator Dei*.

Pour Pie XII, la liturgie est la mise en œuvre par l'Église de la fonction sacerdotale qu'elle reçoit du Christ : « L'Église, fidèle au mandat reçu de son Fondateur, continue donc la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, principalement dans la liturgie »⁽¹⁷⁵⁾. C'est alors en exerçant cette fonction sacerdotale que

¹⁷² D. BONDIOLI, « Forme e gradi della partecipazione alla messa », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli...*, *op. cit.*, p. 281-297.

¹⁷³ PIE XII, « Lettre encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 sur la sainte liturgie », dans *AAS* 39 (1947), p. 521-600 et *DC* 45 (1948), col. 195-251. Nous n'étudions dans l'encyclique ce qui touche plus directement à la « participation active », une présentation et une étude détaillée de ce texte dépassant largement les limites de notre recherche.

¹⁷⁴ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 101. Voir également Lambert BEAUDUIN, « L'Encyclique *Mediator Dei* », dans *La Maison-Dieu* 13 (1948-1), p. 8 (L'encyclique est qualifiée de « charte de tout liturgiste »); Jozef LAMBERTS, « Active participation as the Gateway... », *art. cit.*, p. 250 (« *Magna charta libertatis* of the Liturgical Movement »); LERCARO Giacomo, « Liturgy and Social Action... », *art. cit.*, p. 32 (« *Magna carta* of the modern liturgical revival »).

¹⁷⁵ *Mediator Dei*, dans *AAS* p. 522, *DC* col. 196.

l'Église offre le sacrifice et célèbre les sacrements « qui sont pour les hommes les moyens spéciaux de participer à la vie surnaturelle »⁽¹⁷⁶⁾. Cette mention de la participation à la vie surnaturelle est confortée, plus loin, par l'usage de l'expression « participer à la vie divine de Jésus Christ »⁽¹⁷⁷⁾.

Suit une mention du Mouvement liturgique, grâce auquel « la participation aux sacrements a été plus large et plus fréquente », où, cette fois-ci, il s'agit de participer « aux sacrements », une participation qui peut être « large » et « fréquente ». Cet autre aspect de la participation concerne les rites liturgiques : « En outre, plus que par le passé, on a fait connaître aux fidèles qu'ils forment tous ensemble un seul corps, très étroitement uni, dont le Christ est la tête, et que le peuple chrétien a le devoir de participer, à sa juste place, aux rites liturgiques »⁽¹⁷⁸⁾.

On retrouve les deux sens de la participation, participation à la vie divine et participation à l'action liturgique. Pie XII parle alors de « culte intérieur » et de « culte extérieur »⁽¹⁷⁹⁾.

La justesse de la définition de Pie XII réside dans l'articulation qu'il propose entre les deux : « Ces actes [les cérémonies liturgiques] ont donc une valeur objective, qui nous fait participer à la vie divine de Jésus Christ »⁽¹⁸⁰⁾. Dans cette phrase, il n'y a pas de distinction entre une participation intérieure et une participation extérieure puisque ce sont les actes liturgiques eux-mêmes qui font participer à la vie divine du Christ.

¹⁷⁶ « ... deinde vero per sacramenta, quae peculiaris instrumenta sunt, quibus superna vita ab hominibus participatur », *ibid.*, dans AAS p. 522, DC col. 196.

¹⁷⁷ *Ibid.*, dans AAS p. 533, DC col. 204.

¹⁷⁸ « Ac magis praeterea in sua luce est positum christifideles omnes unum arctissimumque efficere corpus, cuius caput est Christus, christianoque populo officium esse liturgicos aequo modo participare ritus », *ibid.*, dans AAS p. 523, DC col. 196. Dans le même sens, *Mediator Dei* parle également de « participer à la célébration du sacrifice eucharistique » (AAS p. 530, DC col. 202), ou de « participer au sacrifice de la Messe » (« ad Augustam altaris Sacrificium participandum », AAS p. 536, DC col. 206), Voir aussi le titre du deuxième chapitre de la deuxième partie « Participation des fidèles au sacrifice eucharistique », etc.

¹⁷⁹ Titre du deuxième chapitre de la première partie de l'encyclique, dans AAS p. 530, DC col. 202..

¹⁸⁰ « Ea igitur obiectiva, quae dicitur, virtute pollent, quae reapse animos nostros divinae Iesu Christi vitae facit participes » (AAS p. 533, DC col. 204).

Ce qui fonde cette unité de participation appartient au fondement de l'acte liturgique lui-même : « C'est donc de la vertu divine, et non de la nôtre, qu'ils tirent leur efficacité pour unir la piété des membres à celle du Chef et en faire en quelque sorte une action de toute la communauté »⁽¹⁸¹⁾. Car si les actes liturgiques sont des actes de la communauté, c'est avant tout parce qu'ils sont des actes du Christ lui-même. La relation entre participation à la vie divine et participation aux rites se situe dans l'incorporation au Christ.

La liturgie étant la mise en œuvre par l'Église de la fonction sacerdotale du Christ lui-même, la participation des fidèles est participation des membres de l'unique Corps du Christ à l'action liturgique. Participer à la vie du Christ et participer à l'action liturgique sont donc intimement liées puisque l'action liturgique est action du Christ par son Corps ecclésial. Partir de l'incorporation au Christ et, donc, d'une conception organique de l'Église, constitue la seule manière viable de penser la relation entre ces deux participations. C'est sur cette base théologique fondamentale que doit être conçue la participation active de l'ensemble des fidèles à la liturgie.

Pour Pie XII, cette participation est nécessairement différenciée : « Si tous les membres du Corps mystique participent aux mêmes biens et tendent aux mêmes fins [*si omnia Mystici Corporis membra eadem participant bona et ad eadem diriguntur proposita*], tous ne jouissent pas pourtant du même pouvoir ni ne sont habilités pour accomplir les mêmes actes »⁽¹⁸²⁾. Une conception différenciée de la participation ne contrevient pas cependant à son unité, mais il faut attendre l'impulsion théologique de Vatican II pour pouvoir en rendre compte.

Cependant, cette conception dynamique de la participation permet de comprendre que les répons, les chants, la procession des offrandes, etc.⁽¹⁸³⁾,

¹⁸¹ « *Ideo non ex nostra, sed ex divina virtute eis effectrix illa vis inest, quae membrorum pietatem cum Capitis pietate coniungit, eademque quodammodo reddit totius communitatis actionem* » (AAS p. 533, DC col. 204).

¹⁸² *Ibid.*, dans AAS p. 538, DC col. 208.

¹⁸³ Voir, dans *Mediator Dei* aux pages suivantes : AAS p. 555, DC col. 221 (répons, procession et participation), AAS p. 560, DC col. 225 (répons, chants et participation), AAS p. 589, DC col. 409 (chant grégorien et participation, avec une citation de *Divini cultus* de PIE X).

constituent une participation authentique que le missel favorise⁽¹⁸⁴⁾. Cette participation est qualifiée de « actuelle et personnelle »⁽¹⁸⁵⁾, « attentive et fervente »⁽¹⁸⁶⁾, « facile et fructueuse »⁽¹⁸⁷⁾. Elle souligne l'importance de l'acte de communion au sein de la célébration eucharistique, qui a été l'un des chevaux de bataille du Mouvement liturgique, car il se situe au cœur de la logique de 1 Co 10,16 mentionné dès le début de notre recherche : en partageant le pain, nous participons au Corps du Christ. Ici, il y a identité entre partage du pain (participation au rite) et participation à la vie du Christ, parce que nous sommes, dans ce même mouvement, dans l'Église, incorporés au Christ.

Pie XII peut parler alors de « participation sacramentelle »⁽¹⁸⁸⁾, puisque c'est précisément la structure sacramentelle de l'Église, et de toute l'existence chrétienne, qui est en jeu dans la notion de participation. Ainsi, avec l'encyclique *Mediator Dei*, la compréhension de la « participation active » connaît une progression décisive⁽¹⁸⁹⁾.

b) *De musica sacra et liturgia* de la Congrégation des Rites

Le 3 septembre 1958, la Sacrée Congrégation des Rites publie une instruction « sur la musique sacrée et la sainte liturgie » qui prend en compte l'enseignement des papes sur la question depuis Pie X⁽¹⁹⁰⁾ et comporte notamment des « principes généraux concernant la participation active des fidèles »⁽¹⁹¹⁾. Martimort note que « C'est la première fois que l'on trouve, traduite dans la

¹⁸⁴ *Ibid.*, dans AAS p. 560, DC col. 224.

¹⁸⁵ « *actuosa singulorum participatione* », *ibid.*, dans AAS p. 551, DC col. 217.

¹⁸⁶ *Ibid.*, dans AAS p. 552, DC col. 218.

¹⁸⁷ *Ibid.*, dans AAS p. 560, DC col. 224.

¹⁸⁸ *Ibid.*, dans AAS p. 564, DC col. 375.

¹⁸⁹ Sur ce point, l'encyclique *Musicae sacrae* n'apporte aucune nouveauté. Cf. PIE XII, « Lettre encyclique *Musicae sacrae disciplina* du 25 décembre 1955 », dans AAS 48 (1956), p. 5-25 et DC 53 (1956), col. 69-88. Voir Stefan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme...*, *op. cit.*, p. 93-98.

¹⁹⁰ SACREE CONGREGATION DES RITES, « Instruction *De musica sacra et liturgia* sur la musique sacrée et la sainte liturgie, du 3 septembre 1958 », dans AAS 50 (1958), p. 630-663 et DC, 55 (1958), col. 1425-1456. Autre version dans A.-G. MARTIMORT et François PICARD, *Liturgie et musique – Traduction de l'Instruction De musica sacra et sacra Liturgia de la S. Congrégation des Rites en date du 3 septembre 1958*, Paris, Le Cerf, coll. « Lex orandi » n° 28, 1959, 232 p. Larges extraits et commentaires dans Stefan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme...*, *op. cit.*, p. 98-121.

¹⁹¹ Chapitre III.1.A.a.

pratique au plan mondial, les consignes des papes sur la participation active des fidèles »⁽¹⁹²⁾. Or nous savons que, en dehors de Pie XII, l'enseignement des papes sur la question est faible. La lecture de l'instruction peut alors être une vérification de la réception par un organe de la curie romaine de l'enseignement de ce dernier sur la participation active.

Les « principes généraux concernant la participation active des fidèles » commencent par rappeler que « La nature de la messe demande que tous les assistants y participent selon la façon qui leur est propre »⁽¹⁹³⁾. Cette participation différenciée est envisagée du point de vue des fidèles : « Cette participation doit avant tout être intérieure, entretenue par une pieuse attention de l'âme et des affections du cœur, de façon à ce que les fidèles s'unissent étroitement au souverain Prêtre..., offrant [le sacrifice] avec lui et par lui, se sacrifiant avec lui »⁽¹⁹⁴⁾. Le fondement théologique de la participation, ici qualifiée de participation intérieure, est comme pour Pie XII l'incorporation au Christ, « souverain Prêtre » qui fait participer à son sacrifice.

Le texte poursuit : « La participation des fidèles est plus complète si, à l'attention intérieure s'ajoute la participation extérieure, manifestée par des actes extérieurs comme la position du corps (à genoux, debout, assis), les gestes rituels et surtout les réponses, les prières et les chants »⁽¹⁹⁵⁾. On s'étonne de l'articulation ici proposée : la participation intérieure est complétée par la participation extérieure ou encore, la participation extérieure « s'ajoute » à l'attention intérieure pour compléter la participation⁽¹⁹⁶⁾. Cependant, ce passage fait intervenir pour la

¹⁹² Dans *Liturgie et musique...*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁹³ « Missa natura sua postulat, ut omnes adstantes, secundum modum sibi proprium, eidem participent », au numéro 22, dans *AAS* p. 637 et dans *DC* col. 1433.

¹⁹⁴ « Quae quidem participatio praeprius interna esse debet, nimirum pia animi attentione et cordis affectibus exercitata, qua fideles una cum Summo Sacerdote arctissime coniunguntur ... atque una cum Ipso et per Ipsum [Sacrificium] offerant, unaque cum Eo se devoveant », *ibid.*, au numéro 22, dans *AAS* p. 637-638 et dans *DC* col. 1433-1434.

¹⁹⁵ « Adstantium vero participatio plenior evadit, si internae attentioni externa accedat participatio, actibus scilicet externis manifestata, uti corporis positione (genuflectendo, stando, sedento), gestibus ritualibus, maxime vero responsionibus, preceationibus et cantu », *ibid.*, au numéro 22, dans *AAS* p. 638 et dans *DC* col. 1434.

¹⁹⁶ Dans le même sens : « La parfaite participation active est obtenue lorsque s'ajoute la participation sacramentelle, par laquelle "les assistants communient non seulement par des affections spirituelles, mais aussi par la réception du sacrement de l'Eucharistie, qui leur fait

première fois la notion de participation « active ». Auparavant, il était question de participation « intérieure », « extérieure » ou complète. On voit dans ce même numéro 22 apparaître la notion de participation « sacramentelle », comme dans *Mediator Dei*, et de « parfaite participation active ».

Cependant, l'articulation entre participation intérieure et participation extérieure ne rend pas compte de la juste relation proposée par Pie XII. L'Instruction, en affirmant que « la parfaite participation active est obtenue lorsque s'ajoute la participation sacramentelle » introduit la possibilité de dissocier participation à la vie du Christ et participation à l'action liturgique. Elle sous-entend que l'on puisse concevoir une participation imparfaite à l'action liturgique.

A partir du numéro 23, l'Instruction présente les « différentes façons permettant aux fidèles de participer » à la messe. On entre alors dans le domaine des moyens de la participation. Les moyens qu'on les fidèles de participer à la messe chantée solennelle sont présentés en trois « degrés » :

Le premier degré est que les fidèles chantent les réponses liturgiques : *Amen ; Et cum spiritu tuo ; Gloria tibi Domine ; Habemus ad Domino ; Dignum et justum est ; Sed libera nos a malo ; Deo gratias.* (...). Le second degré, c'est que tous les fidèles chantent aussi les parties de l'ordinaire de la messe, c'est à dire le *Kyrie eleison*, le *Gloria in excelsis Deo*, le *Credo*, le *Sanctus-Benedictus*, l'*Agnus Dei*. (...). Le troisième degré, enfin, c'est que tous les fidèles soient suffisamment formés au chant grégorien pour pouvoir aussi chanter des parties du propre de la messe⁽¹⁹⁷⁾.

Pour la messe lue, le texte parle de trois différentes « façons » ou « modes » :

La première façon dont les fidèles peuvent participer à la messe lue, c'est que tous, *de leur propre chef*, apportent une participation soit intérieure, en prêtant une pieuse attention aux principales parties de la messe, soit extérieure, selon les différentes coutumes régionales

percevoir des fruits plus abondants de ce Saint Sacrifice" (Conc. Trid., Sess. 22, cap. 6. Cf. également *Mediator Dei* : AAS 39 [1947], p. 530-537) », *ibid.*, au numéro 22, dans *AAS* p. 638 et dans *DC* col. 1434.

¹⁹⁷ *Ibid.*, au numéro 25, voir dans *AAS* p. 639-640 et dans *DC* col. 1435-1436.

approuvées. (...) ⁽¹⁹⁸⁾. 30. Le second mode de participation, c'est que les fidèles participent au Sacrifice eucharistique en récitant des prières communes et en chantant en commun. (...). 31. Le troisième mode enfin, et le plus parfait, c'est que les *fidèles répondent liturgiquement* au prêtre, "dialoguant" en quelque sorte avec lui, et *disant d'une voix claire les parties qui leur sont propres*. (...) ⁽¹⁹⁹⁾.

Il faut encore mentionner le chapitre de l'instruction (III.5) où il est question des « personnes qui ont les rôles principaux » dans la liturgie : « *Le prêtre célébrant* préside à toute action liturgique. Tous les autres participent à l'action liturgique de la façon qui leur est propre » ⁽²⁰⁰⁾. Cette articulation entre présidence et participation est fondamentale. Selon l'instruction, elle est fondée sur le rapport entre « service ministériel » ⁽²⁰¹⁾ et « caractère baptismal » ⁽²⁰²⁾. C'est dans ce cadre que peut être définie avec justesse ce qu'est la participation active, à condition de proposer une conception unifiée de cette participation. L'Instruction ne le permet pas car la distinction entre participation intérieure et participation extérieure, qui altère l'enseignement de *Mediator Dei*, n'empêche pas de qualifier le prêtre de « célébrant ». Le rapport entre présidence et participation est alors faussé car il n'écarte pas l'interprétation selon laquelle les fidèles participent à la célébration du prêtre. Un pas supplémentaire dans la compréhension de la participation active doit être franchi en concevant la participation de tous les fidèles à l'action liturgique, de telle sorte que tous célèbrent alors que le prêtre préside à la célébration de tous. C'est ce qu'opèrera Vatican II en se saisissant de la notion de participation active qu'il reçoit du Mouvement liturgique.

¹⁹⁸ Sont mentionnées ici : suivre avec son missel, méditer les mystères du Christ, autres exercices de piété, autres prières.

¹⁹⁹ Numéros 29-31, voir dans *AAS* p. 641-642 et dans *DC* col. 1437-1438. Le texte propose ensuite une classification des réponses en quatre groupes, selon leur difficulté, de « *Amen* », au Graduel.

²⁰⁰ « *Sacerdos celebrans toti actioni liturgicae praeest. Ceteri omnes actioni liturgicae modo sibi proprio participant* », n° 93, voir dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

²⁰¹ n° 93 a, voir dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

²⁰² n° 93 b, voir dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

IV.- Comprendre la « participation active » depuis Vatican II

La réception de la notion de participation active par le deuxième Concile du Vatican, notamment dans la Constitution sur la Sainte liturgie *Sacrosanctum Concilium*, ouvre la voie à une compréhension renouvelée de cette participation et à l'établissement d'une juste définition de celle-ci. Pour en rendre compte, nous commencerons par présenter ce que le Concile du Vatican II enseigne au sujet de la participation active (1). Puis nous explorerons la spécificité de cet enseignement pour la question du rapport entre la participation comme réalité théologique et comme pratique concrète de l'Église (2). Cela nous permettra de franchir une première étape dans l'évaluation théologique de la participation proposée par le c. 517 § 2.

1) *Sacrosanctum Concilium* et la participation active

Vatican II reçoit les propositions du Mouvement liturgique dont il est l'aboutissement⁽²⁰³⁾ dans le domaine de la liturgie. C'est ainsi que la notion de « participation active » occupe une place centrale dans l'enseignement liturgique du Concile. Cette expression est en effet reconnue comme le « principe inspirateur »⁽²⁰⁴⁾ de toute la réforme liturgique promue par Vatican II. Congar affirme ainsi que la Constitution conciliaire sur la liturgie a pour principale visée « de promouvoir la participation active des fidèles »⁽²⁰⁵⁾.

Cependant, Vatican II ne propose aucune définition de cette participation⁽²⁰⁶⁾, sans doute parce que l'idée de participation active paraissait

²⁰³ Cf. Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 154. Voir également Patrick PRETOT, « Pour un nouveau paradigme... », *art. cit.*, p. 373 ; Achille TRIACCA, « partecipazione », *art. cit.*, p. 1024 et Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation de l'Église locale*, Montréal, Office national de liturgie / CECC, coll. « Études canadiennes en liturgie » n° 2, 1992, p. 7.

²⁰⁴ Guglielmo BARAUNA, « La partecipazione attiva, principio ispiratore et direttivo della Costituzione », dans Guglielmo BARAUNA, Dir., *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio...*, *op. cit.*, p. 135. Voir aussi Jozef LAMBERTS, « Active participation... », *art. cit.*, p. 252.

²⁰⁵ Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR, dir., *La liturgie après Vatican II – Bilans, études, perspectives*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 66, 1967, p. 241.

²⁰⁶ « la Costituzione si astiene dal definirla formalmente » : Guglielmo BARAUNA, « La partecipazione attiva... », *art. cit.*, p. 139.

assez claire pour qu'on n'ait pas éprouvé la nécessité de la définir. Or nous avons constaté qu'une telle clarté ne va pas de soi. Comme le constate Congar, « Le Mouvement liturgique, (...), ne s'est pas toujours assez préoccupé des bases, implications ou exigences ecclésiologiques de cela même dont il poursuivait le but »⁽²⁰⁷⁾. C'est ainsi que la notion de participation active a traversé le Mouvement liturgique comme un slogan plus que comme un concept. *Sacrosanctum Concilium* cependant, en reprenant l'enseignement de Pie XII dans *Mediator Dei*, fait franchir un pas décisif à la juste compréhension de la participation active.

a) Relevé systématique

Le repérage précis déjà effectué dans les Actes de Vatican II⁽²⁰⁸⁾ peut ici être résumé. Ce Concile parle à 135 reprises de « participation », de « participant » ou de « participer ». Il s'agit dans 37 cas d'un usage en lien avec la liturgie et, pour 27 d'entre eux, cet usage prend place dans la Constitution sur la liturgie⁽²⁰⁹⁾ où cette participation est qualifiée de « active », sauf à trois reprises (il est alors question de « participer de toute son âme »⁽²¹⁰⁾, de « participation effective »⁽²¹¹⁾ et de « participation parfaite »⁽²¹²⁾).

Nous avons déjà remarqué que dans les textes conciliaires, la participation active concerne tout le monde : la participation active est le fait des fidèles, désignés comme tels⁽²¹³⁾ ou à l'aide des termes « nous »⁽²¹⁴⁾, « tous »⁽²¹⁵⁾, « le(s) chrétien(s) »⁽²¹⁶⁾, « le peuple »⁽²¹⁷⁾ ou « chacun des membres du Corps. Cette « participation » ne fait cependant l'objet d'aucune définition au Concile qui parle

²⁰⁷ Yves CONGAR, « Introduction », dans Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR, dir., *La liturgie après Vatican II...*, op. cit., p. 14.

²⁰⁸ Voir *supra*, p. 97 sq.

²⁰⁹ SC 8, 10, 11, 12, 14 (3 occurrences), 17, 21, 26, 27, 30, 33, 41, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 85, 90, 106, 113, 114, 121 et 124

²¹⁰ SC 17.

²¹¹ SC 26.

²¹² SC 55.

²¹³ « Fidèle » ou « fidèles », en SC 11, 14, 27, 30, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 106, 114, 121, 124.

²¹⁴ « Nous », désignant les fidèles, en SC 8.

²¹⁵ « Tous », désignant les fidèles, en SC 10.

²¹⁶ En SC 12.

souvent et de manière générale de « participation des fidèles à la liturgie »⁽²¹⁸⁾. En revanche, cette participation est souvent et diversement qualifiée : « participer de façon consciente, active et fructueuse »⁽²¹⁹⁾, « participation pleine, consciente et active »⁽²²⁰⁾, « participation pleine et active »⁽²²¹⁾, « participer consciencieusement, pieusement et activement »⁽²²²⁾, « participation pieuse et active »⁽²²³⁾, « participation consciente, active et facile »⁽²²⁴⁾, « participer de toute son âme »⁽²²⁵⁾, « participation effective »⁽²²⁶⁾, « participation parfaite »⁽²²⁷⁾. Qualificatifs que, pour la plupart, nous avons déjà croisés en retraçant l'histoire de la « participation active »⁽²²⁸⁾.

Ainsi, il apparaît qu'une approche générale de la notion de « participation active » dans l'enseignement du Concile du Vatican II invite à rechercher comment celui-ci recueille et déploie les fruits du Mouvement liturgique. C'est principalement en reprenant l'enseignement de *Mediator Dei* que les Pères conciliaires ouvrent la voie à une compréhension renouvelée et plus complète de la participation active.

b) Une participation à la fonction sacerdotale du Christ

L'apport majeur de Pie XII à la compréhension de la participation active est de situer celle-ci dans le cadre d'une compréhension de la liturgie comme mise

²¹⁷ Le « peuple chrétien » en SC 14, « tout le saint peuple de Dieu » en SC 41 et « le peuple » en SC 113.

²¹⁸ Voir SC 14 (titre) : « Recherche de la formation liturgique et de la participation active », SC 30 : « Pour promouvoir la participation active, on favorisera... », SC 121 : les chants doivent favoriser « la participation active des fidèles » et SC 121 : l'art sacré favorisera la « participation active des fidèles ».

²¹⁹ SC 11.

²²⁰ SC 14.

²²¹ SC 14 et 41.

²²² SC 48.

²²³ SC 50.

²²⁴ SC 79.

²²⁵ SC 17.

²²⁶ SC 26.

²²⁷ SC 55.

²²⁸ Il faut cependant noter que le Concile ne parle jamais de participation « intérieure » ni de participation « extérieure ».

en œuvre de la fonction sacerdotale qu'elle reçoit du Christ⁽²²⁹⁾. Cela est reçu en *Sacrosanctum Concilium* au numéro 7 qui affirme : « C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ » et, plus loin, « Pour l'accomplissement de cette grande œuvre par laquelle Dieu est parfaitement glorifié et les hommes sanctifiés, le Christ s'associe toujours l'Église, son Épouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui passe par lui pour rendre son culte au Père éternel »⁽²³⁰⁾. Il faut ainsi comprendre que les actions liturgiques sont des actions du Christ qui s'associe l'Église, de telle sorte que « lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. (...) c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures »⁽²³¹⁾.

Ainsi, il faut bien considérer que la liturgie implique la Trinité tout entière, cette prière du Christ au Père étant également œuvre de l'Esprit, « vrai sujet transcendant qui opère l'action liturgique dont le Christ reste, de façon absolument propre, le célébrant souverain »⁽²³²⁾, dit Congar qui, plus loin, précise ce lien entre l'action du Christ et celle de l'Esprit : « le sujet dernier et transcendant de l'action liturgique est le Christ qui, par son Esprit Saint, donne l'unité et la vie à son Corps qu'il a fait tout entier sacerdotal et qu'il a structuré, en cette qualité sacerdotale même, en troupeau et pasteur, peuple et chef, communauté et présidence »⁽²³³⁾.

En poursuivant la lecture de *SC 7*, l'articulation entre le Christ et son Église se précise dans la ligne que la citation de Congar vient d'évoquer : c'est parce que l'action de la liturgie, prière de louange adressée au Père, a pour sujet le Christ, dans l'Esprit, qu'elle a également pour sujet son Corps, qui est l'Église. « C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles, ..., et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est à dire par le Chef et par ses

²²⁹ *Mediator Dei*, dans *AAS* p. 522, *DC* col. 196. Cf. *supra*, p. 160 sq.

²³⁰ *SC 7*.

²³¹ *SC 7*, toujours.

²³² Yves CONGAR, « Introduction », dans Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR, dir., *La liturgie après Vatican II...*, *op. cit.*, p. 14.

²³³ Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 282.

membres », Chef et membres, de telle sorte que l'action liturgique est « œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église »⁽²³⁴⁾.

Nous sommes ici directement renvoyés à la communauté chrétienne « sujet intégral de l'action liturgique », selon le titre de l'article de Congar dans son commentaire de SC 26⁽²³⁵⁾. C'est en SC 26 que l'on trouve articulées action liturgique de la communauté et participation :

Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est le "sacrement de l'unité", c'est à dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques. C'est pourquoi elles appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions et de la participation effective⁽²³⁶⁾.

Ce passage est, pour la question de la « participation », à rapprocher de SC 41 selon lequel : « la principale manifestation de l'Église consiste dans la participation plénière et active de tout le saint peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout dans la même eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres »⁽²³⁷⁾.

Le rapprochement de SC 7, 26 et 41 appelle trois remarques.

La première est que la dynamique d'ensemble de la participation dans la Constitution sur la liturgie de Vatican II se reçoit effectivement de *Mediator Dei* de Pie XII : « C'est donc de la vertu divine, et non de la nôtre, qu'ils [les actes liturgiques] tirent leur efficacité pour unir la piété des membres à celle du Chef et en faire en quelque sorte une action de toute la communauté »⁽²³⁸⁾.

La remarque est que la notion de participation apparaît dans un contexte ecclésiologique particulier, qui est celui qu'exprime la Constitution Dogmatique *Lumen gentium*. Il faut alors redire l'importance – vérifiée dès les débuts du

²³⁴ SC 7.

²³⁵ Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 241-282.

²³⁶ SC 26.

²³⁷ SC 41.

²³⁸ *Mediator Dei*, dans AAS p. 533, DC col. 204. Sur la participation différenciée de toute la communauté dans *Mediator Dei*, voir *ibid.*, dans AAS p. 538, DC col. 208.

Mouvement liturgique chez Guéranger comme chez Beauduin - de situer la participation dans une compréhension de la nature de la liturgie et, plus largement, de celle de l'Église. Nous en avons ici la confirmation et la justification, selon le commentaire de Congar : « Le fond de la question tient à la nature de la liturgie, mais cette nature elle-même est étroitement liée à celle de l'Église, la liturgie exprimant et manifestant au plus haut point la nature authentique de la véritable Église, comme le dit la Constitution *Sacrosanctum concilium*, n° 2 »⁽²³⁹⁾.

Troisième remarque : il s'agit bien - et cela est capital pour établir une juste compréhension de la participation active - de considérer l'Église de manière organique, en pensant une participation différenciée qui est articulée à partir du binôme communauté / ministère⁽²⁴⁰⁾. Car si l'action liturgique a pour sujet le Christ et, par lui, parce qu'elle est son Corps, l'Église, alors tous dans l'Église participent, et c'est dans cette unité englobante autant que différenciée que peuvent être pensés organiquement les rôles de chacun dans le déroulement des actes liturgiques. La liturgie étant une action du peuple de Dieu tout entier, elle intègre la diversité des ordres, des fonctions et des participations⁽²⁴¹⁾, au nom du baptême qui institue les membres du Corps ecclésial.

c) Une participation manifestée par l'action liturgique de l'Église

Pour penser avec justesse la participation active de tous à l'action liturgique, Vatican II réaffirme tout d'abord que la « participation pleine, consciente et active » est « demandée par la nature de la liturgie elle-même » et

²³⁹ Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 268. SC 2 dit : « En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, s'exerce l'œuvre de notre Rédemption, contribue au plus haut point à ce que les fidèles, par leur vie, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église. » Voir aussi la notion d'*ecclesial liturgy* chez Jozef LAMBERTS, « Active participation... », *art. cit.*, p. 252-258. Voir également Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.*, p. 7-13 et Achille TRIACCA, « La partecipazione liturgica - Spunti metodologici », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa - Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 275sq.

²⁴⁰ Voir Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 255, ainsi que *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, 1971, p. 9-30.

²⁴¹ Cf. Pierre-Marie GY, « La fonction des laïcs dans la liturgie », dans *La Maison-Dieu* 162 (1985-2), p. 45.

fondée « en vertu du baptême »⁽²⁴²⁾, et il le fait en recevant, sans le citer, Pie X dans *Tra le sollecitudini* : « Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie. Elle est, en effet, la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien »⁽²⁴³⁾.

Cette mise en valeur de la liturgie passe par une réflexion sur le rapport entre la participation et les éléments constitutifs de l'action liturgique, notamment l'ensemble des gestes, répons et chants : « Pour promouvoir la participation active, on favorisera les acclamations du peuple, les réponses, le chant des psaumes, les antiennes, les cantiques et aussi les actions ou gestes et les attitudes corporelles »⁽²⁴⁴⁾. Si les acclamations, réponses, chants, gestes, etc. sont à favoriser pour promouvoir la participation, c'est bien parce que la participation active ne se limite pas à ces éléments extérieurs, mais qu'elle n'existe qu'à travers des formes rituelles concrètes. C'est ainsi que l'on peut comprendre cet autre passage de *Sacrosanctum Concilium* :

Ainsi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi [l'Eucharistie] comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurant à la table du Corps du Seigneur, rendent grâce à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi ensemble avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous⁽²⁴⁵⁾.

A la lumière de SC 30, on peut lire ce passage ainsi : la participation active englobe écoute de la Parole de Dieu, communion sacramentelle et action de grâce. Elle est offrande de l'Église entière au Père qui, par le Christ (et dans l'Esprit), est communion (participation) avec Dieu⁽²⁴⁶⁾. Nous avons ici une conception de la

²⁴² SC 14.

²⁴³ SC 14. Cette notion de « source première et indispensable d'un véritable esprit chrétien » est en effet une reprise quasi littérale de *Tra le sollecitudine*.

²⁴⁴ SC 30.

²⁴⁵ SC 48.

²⁴⁶ Cette lecture est guidée par celle de SC 30, mais également par la version latine du texte, qui, en portant attention aux formes verbales, devrait être traduite littéralement : que les fidèles

participation active qui prend en compte et intègre l'ensemble des questions abordées dans l'histoire de la notion. Y ajoutant même une perspective eschatologique qui, nous le verrons, est fondamentale : la question de savoir si une hypothétique « participation externe » et une hypothétique « participation intérieure » entretiennent entre elles un lien de causalité, ou si l'une précède l'autre, est sans objet : la participation active est un mouvement unique qui trouve sa pleine consommation dans la communion intime avec Dieu.

On constate alors la logique est toujours celle de 1 Co 10,16 qui a jalonné notre parcours historique. Elle transparaît en SC 55, où la communion est présentée comme « parfaite participation » à la messe, et on la retrouve plus encore en LG 7 : « Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous »⁽²⁴⁷⁾.

En parcourant quelques textes significatifs de la Constitution sur la liturgie du Concile de Vatican II, on parvient ainsi à une conception unifiée de la participation active. Celle-ci demande à être encore explorée dans sa double dimension de réalité théologique et de pratique liturgique concrète de l'Église. En effet, on constate que cette proposition conciliaire est souvent négligée dans sa profondeur théologique. C'est ainsi que l'enquête canonique que nous avons effectuée dans la première partie de cette thèse ne permet pas d'appréhender la richesse de l'enseignement de Vatican II sur la participation active. De la même manière, on peut se référer à deux textes de Jean-Paul II⁽²⁴⁸⁾ pour lesquels la

participent activement, **écoutant** la Parole de Dieu, **se restaurant** à la table du Corps du Seigneur, ... « *Itaque Ecclesia sollicitas curas eo intendit ne christifideles huic fidei mysterio tamquam extranei vel muti spectatores intersint, sed per ritus et preces id bene intellegentes, sacram actionem conscie, pie et actuose **participent**, verbo Dei **instituantur**, mensa Corporis Domini **reficiantur**, gratias Deo agant, immaculatam hostiam, non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso offerentes, seipsos offerre discant, et de die in diem consummentur, Christo Mediatore, in unitatem cum Deo et inter se, ut sit tandem Deus omnia in omnibus* ». C'est nous qui soulignons.

²⁴⁷ LG 7, avec citation de 1 Co 10, 15 sq.

²⁴⁸ Voir JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus* pour le vingt-cinquième anniversaire de la Constitution sur la Liturgie *Sacrosanctum Concilium* du 4 décembre 1988 », dans *AAS* 81 (1989), p. 897-918 et *DC* 86 (1989), p. 518-524 et JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Ecclesia de eucharistia* sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église, du 17 avril 2003 », dans *DC* 100 (2003), p. 368-390.

participation active n'est pas honorée dans la plénitude de sa conception conciliaire. Un même texte peut ainsi parler de « participation plus consciente, plus active et plus fructueuse des fidèles au saint Sacrifice de l'autel » et de « pieuse participation des fidèles à la procession du Saint-Sacrement »⁽²⁴⁹⁾. Seuls les textes liturgiques, et notamment le Missel Romain dans sa Présentation Générale, semblent faire authentiquement acte de réception du Concile sur ce point⁽²⁵⁰⁾.

2) La participation active, une réalité théologique et pratique

Quand Vatican II reçoit de *Mediator Dei* une conception proprement théologique de la participation, il le fait en prenant une position originale dans le débat entre participation intérieure et participation externe. Cette contribution bénéficie du contexte ecclésiologique en germe dans *Sacrosanctum Concilium* et qui se déploie dans *Lumen gentium*.

Il nous faut explorer cet apport de Vatican qui fait de la participation une réalité théologique conjointe à une pratique ecclésiale. Nous le ferons en deux temps, reprenant tout d'abord les termes du débat autour de la participation externe et de la participation intérieure puis présentant ce que la pratique liturgique dit de l'unité de la participation.

a) Une conception unifiée de la participation

L'histoire de la notion de participation active des fidèles à la liturgie montre comment le Mouvement liturgique a abouti à une conception unifiée de celle-ci. Nous pouvons en reprendre ici les principales étapes.

Le point de départ se trouve chez Pie X dans *Tra le sollecitudini* lorsqu'il parle de « participation aux mystères sacro-saints et à la prière publique et

²⁴⁹ *Ecclesia de eucharistia*, n° 10, dans DC, p. 371.

²⁵⁰ Voir Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, op. cit.

solennelle de l'Église »⁽²⁵¹⁾. Les différences terminologiques dans les diverses versions italienne et latines du texte⁽²⁵²⁾ soulignent la difficulté introduite par cette expression. Il s'agit en effet de participation « aux mystères sacro-saints », mettant en œuvre un usage traditionnel du terme *participatio* dans le langage liturgique et notamment dans les oraisons du Missel Romain de communion aux mystères célébrés⁽²⁵³⁾, et également de participation « à la prière publique et solennelle de l'Église », c'est-à-dire à l'action liturgique. La question est alors celle de l'articulation entre elles.

Lambert Beauduin, en convoquant cette proposition de Pie X, fait une première tentative pour maintenir le caractère mystérique de la participation en l'articulant à ce qu'il appelle « l'appareil extérieur de la liturgie »⁽²⁵⁴⁾. Il établit un lien essentiel entre ces deux aspects en affirmant que l'appareil extérieur est « *indispensable* » à la participation aux mystères.

La proposition de P. de Meester à la Semaine liturgique du Mont César en 1911 précise ce rapport. Pour lui, les prières et répons, les gestes et attitudes, ainsi que ce qu'il appelle « l'ambiance liturgique » (ameublement, décoration, vêtements, objets...) – ce qui équivaut à « l'appareil extérieur » de Beauduin – sert à établir la participation des fidèles⁽²⁵⁵⁾. La précision est faible, mais témoigne de l'intuition selon laquelle les composantes de l'action liturgique disposent à la participation des fidèles, à leur communion.

²⁵¹ PIE X, « *Motu proprio* sur la musique sacrée *Tra le sollecitudini* du 22 novembre 1903 », dans *Les enseignements pontificaux – La liturgie*, Présentation et tables par les Moines de Solesmes, Desclée et Cie, 1956, p. 175.

²⁵² Cf. *supra*, p. 128-129.

²⁵³ Cf. *supra*, p. 129-130.

²⁵⁴ Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Église...*, *op. cit.*, p. 9 : « Formules, lectures, chants, rites, éléments matériels, bref tout l'appareil extérieur de la liturgie est *indispensable* pour communier aux pensées, aux enseignements, aux adorations, aux sentiments, aux grâces que le Christ et son sacerdoce visible nous destinent ».

²⁵⁵ Dom P. de MEESTER, « La participation active des fidèles ... », *art. cit.*, p. 475 : « La participation des fidèles est établie sur une triple base : 1° sur des prières et des répons qu'on suppose être dans la bouche de ceux-ci ; 2° sur leurs attitudes et leurs gestes aux différentes parties de la messe ; 3° sur l'ambiance liturgique, je veux dire l'ameublement et la décoration d'une église ou d'une chapelle, les habillements, les objets du culte en général, dont les formes et les contours parlent un langage si suggestif aux fidèles ».

Pour Benoît XV, les « formules rites et chants » sont le moyen par lesquels les fidèles « entrent dans une participation active aux mystères sacrés »⁽²⁵⁶⁾. Il s'agit toujours de préserver l'usage traditionnel du terme *participatio* et de l'articuler avec les composantes de l'action liturgique, ici à l'aide du verbe entrer qui n'apporte pas de précision décisive.

La position de Bernard Capelle tranche avec ce qui précède. En distinguant « participation externe » et « participation intérieure »⁽²⁵⁷⁾, Capelle prend le contre-pied de ceux qui l'ont précédé. Ce n'est plus l'action liturgique qui dispose à la participation aux mystères : la participation externe – appelée aussi « active participation rituelle » - est le fruit de la participation intérieure⁽²⁵⁸⁾.

La proposition est en effet inverse de celle des précédents. Ces derniers pensaient le lien entre action liturgique et participation aux mystères en disant que l'action disposait à la participation, alors que pour Capelle, l'action est le fruit de la participation. On peut résumer l'ensemble de ces propositions à l'aide du tableau suivant :

	Action liturgique	Rapport	Participation aux mystères
BEAUDUIN	Appareil extérieur	→ Indispensable	Communier aux grâces
de MEESTER	Prières, gestes, ambiance	→ Établissent	Participation des fidèles
BENOIT XV	Formules rites et chants	→ Font entrer	Participation aux mystères sacrés
CAPELLE	Participation externe	← Fruit	Participation intérieure

La contribution de Capelle est ici intéressante pour deux raisons. D'une part elle permet de ne pas enfermer trop rapidement l'action liturgique comme un

²⁵⁶ Benoît XV dans sa lettre d'encouragement à l'occasion du Congrès liturgique de Montserrat en 1915. Texte dans Annibale Bugnini, *Documenta pontificia ad instauracionem...*, *op. cit.*, p. 52. Cf. *supra*, p. 147-148.

²⁵⁷ Bernard CAPELLE, « Que faut-il entendre par "participation active" ? », *art. cit.*, p. 9-10.

instrument au service de la participation aux mystères et invite ainsi à poursuivre le travail de précision du rapport établi entre elles. D'autre part il situe son propos dans le cadre ecclésiologique d'une unité organique au service de laquelle la célébration eucharistique opère une incorporation au Christ⁽²⁵⁹⁾. Ce dernier élément est décisif pour parvenir à une juste compréhension de la participation active telle que Vatican II la reçoit de Pie XII.

Dans *Mediator Dei*, Pie XII confirme qu'une définition de la participation active doit être fondée dans la nature même de la liturgie comme action du Christ, et, par lui, de l'Église⁽²⁶⁰⁾. Bien qu'il opère une distinction entre culte intérieur et culte extérieur, il développe cette distinction dans le cadre plus général de l'incorporation des fidèles au Christ. Ainsi, Pie XII pense-t-il l'articulation entre action liturgique et participation aux mystères dans une logique de complémentarité fidèle à 1 Co 10,16 : participation à la vie du Christ et participation à l'action liturgique sont une dans le Christ en tant que l'action liturgique a pour sujet le Christ qui s'associe en la faisant participer à sa propre vie⁽²⁶¹⁾.

Dans la réception de *Mediator Dei*, le Concile du Vatican II fonde l'unité de la participation dans le mystère de la liturgie dans l'Église : la participation active est un mouvement unique qui trouve sa pleine consommation dans la communion intime avec Dieu, comme en témoigne SC 48 qui unit participation à l'action liturgique, médiation du Christ et communion avec Dieu⁽²⁶²⁾.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 17 : « l'active participation rituelle est fruit spontané de la participation intérieure intense ». Cf. *supra*, p. 143-144.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 16. Cf. *supra*, p. 143.

²⁶⁰ Cf. *supra*, p. 158-161.

²⁶¹ Cf. *Mediator Dei, op. cit.*, dans *AAS*, p. 533 et dans *DC*, col. 204.

²⁶² « Ainsi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi [l'Eucharistie] comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurant à la table du Corps du Seigneur, rendent grâce à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi ensemble avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous » (SC48).

b) Une participation active

Une telle conception unifiée de la participation active à la liturgie met en garde contre une compréhension restrictive de l'épithète « active » : celui-ci ne suggère nullement que la « participation » puisse ne consister qu'en un ensemble d'actes, de gestes et d'attitudes. Ainsi, parler de participation active, ce n'est pas tendre à rendre des célébrations plus attractives ou plus pédagogiques, ce serait se méprendre sur les implications d'une juste compréhension de la participation active pour la vie liturgique des communautés chrétiennes⁽²⁶³⁾.

Si la participation active n'est pas un ornement de la vie liturgique de l'Église, c'est parce qu'elle appartient au fondement théologique et ecclésiologique de la liturgie. La liturgie est non seulement « un lieu où le salut de Dieu s'annonce et se célèbre, un lieu de (re)saisissement, où l'on est invité à venir former le peuple de Dieu, heureux d'annoncer les merveilles de Celui qui nous introduit dans les joies de sa propre existence »⁽²⁶⁴⁾, mais également œuvre du Christ lui-même et, par lui, avec lui et en lui, de l'Église. C'est donc dans la nature de l'Église et de la liturgie, que doit être fondée toute compréhension de la participation active comme processus par lequel l'assemblée convoquée parvient à la communion avec Dieu, un processus instituant qui engage des actions rituelles⁽²⁶⁵⁾. Ces actions liturgiques manifestent la « réponse »⁽²⁶⁶⁾ des fidèles à l'intervention du Père, par le Christ et dans l'Esprit, dans l'histoire et la vie des

²⁶³ Voir par exemple Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie*, *op. cit.*, p. 88 : « le terme [participation] évoque trop souvent l'idée que le prêtre, par gentillesse ou pressé par les revendications des laïcs, laisserait participer l'assemblée à des actes qui lui reviendraient en propre. Ou, à l'inverse, qu'il devrait au plus tôt laisser aux laïcs ce qu'il leur aurait arraché, au Moyen-Âge, par réflexe clérical. L'une et l'autre de ces opinions sont fausses ».

²⁶⁴ Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie*, *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁵ Voir Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.* et Constantin ANDRONIKOF, « Assemblée et Corps du Christ – identité et différence », dans CONFÉRENCES SAINT-SERGE, *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée – XXIII^e semaine d'études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Rome, Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae » n° 9, 1977, p. 25-41.

²⁶⁶ Nous devons la notion de participation comme « réponse » à Triacca, dans son article « partecipazione », déjà cité : « En d'autres termes, dans la célébration il y a une présence et une action de la Trinité. La participation des fidèles est donc un comportement responsable qui répond à l'action divine » (p. 1029, trad. française dans Achille TRIACCA, art. « Participation » dans Domenico SARTORE et Achille TRIACCA, dir. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. II, Paris, Brepols, 2002, p. 166.).

hommes, une réponse active, qui engage des actions rituelles et que les croyants formulent dans la louange que le Christ adresse au Père, dans l'Esprit.

C'est ainsi que doit être compris le caractère actif de la participation liturgique. Dire que cette participation est active ne désigne pas n'importe quelle activité, mais qualifie la participation en tant que celle-ci est participation à l'action liturgique : « active désigne la participation à l'action liturgique elle-même ; la visée consiste à faire que l'assemblée redevienne le sujet de l'action liturgique »⁽²⁶⁷⁾.

Cette conception unifiée de la participation active à la liturgie renvoie à la critique par Louis-Marie Chauvet des présupposés onto-théologiques de la sacramentaire classique⁽²⁶⁸⁾. La participation ne peut en effet être conçue que dans une perspective de structuration sacramentelle de l'Église et de l'existence chrétienne, dans laquelle la foi n'existe qu'en prenant corps⁽²⁶⁹⁾. Dans cette perspective, il n'y a pas de sens à concevoir les actes liturgiques comme l'expression d'une réalité antérieure qui en serait la cause car « s'exprimer, ce n'est pas donner un revêtement extérieur à un réel humain déjà-là intérieurement. (...) Car il n'est de réel humain, si intérieur ou intime soit-il, que dans la médiation du langage ou du quasi-langage qui lui donne corps en l'exprimant »⁽²⁷⁰⁾. La liturgie, en tant que langage de la foi, doit alors être reconnue comme une « expression opérante » puisque l'homme advient au langage en étant précédé par lui. D'où l'importance de maintenir l'impératif ecclésial de la participation, qui amène à reconnaître que le croyant est précédé par l'expression de la foi de l'Église. Ainsi, c'est en participant à l'action liturgique, que nous advenons à la participation – communion avec Dieu et avec nos frères.

Ainsi conçue, la participation active se situe toujours dans une perspective eschatologique : l'assemblée qui participe à l'action liturgique est une assemblée

²⁶⁷ Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie*, op. cit., p. 20.

²⁶⁸ L'ouvrage de référence pour notre propos est ici Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Le Cerf, « Cogitatio fidei » n° 144, 1987, 592 p. Voir surtout la première partie, p. 11-162.

²⁶⁹ Voir *ibid.*, p. 161-162 : « l'archi-sacramentalité de la foi ».

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 95.

toujours en croissance. Elle se reçoit une fois pour toutes dans la mort-résurrection-ascension du Christ et dans le don de l'Esprit à la Pentecôte, mais elle réalise ici et maintenant l'Église en la faisant devenir, par participation, Corps du Christ, dans une histoire d'alliance. Avec 1 Co 10,16-17, nous pouvons dire que vraiment, le pain que nous rompons est participation – communion (*participatio – koinônia*) au corps du Christ, et que nous formons alors un seul corps puisque nous participons (*metechomen*) au même pain, mais dans un processus dynamique qui conduit l'Église vers sa pleine réalisation comme Royaume de Dieu. Dans cette dynamique, le but de la participation est l'édification de l'Église dans sa plénitude, « l'assemblée devenant toujours plus le Corps mystique du Christ »⁽²⁷¹⁾. Dans cette perspective eschatologique, on peut dire que « la participation à l'eucharistie nous dispose toujours plus à la célébrer puisqu'elle nous fait davantage membres du Christ prêtre »⁽²⁷²⁾, au sein d'une Église tout entière sacerdotale. Apparaît alors la place du baptême comme fondement de la participation.

Une conception unifiée de la participation active ne doit pas négliger de rendre compte de la diversité des moyens de participation au sein de l'assemblée liturgique. Tous participent, mais à des titres divers. Le président, les autres membres de l'assemblée, les sujets de l'action sacramentelle (catéchumènes dans le cadre d'un baptême, confirmands dans le cadre de la confirmation, pénitents, malades, ordinands, fiancés, toute l'assemblée dans le cadre de l'eucharistie) ou le président et l'assemblée dans le cadre de l'office divin ou d'autres célébrations liturgiques non sacramentelles, tous ne participent pas de la même manière⁽²⁷³⁾. Il s'agit pourtant dans tous les cas de la même participation active, puisque dans l'action liturgique, la diversité de l'assemblée parvient à son unité : tous participent au même bien et « c'est dans la participation organisée de chacun que

²⁷¹ Achille TRIACCA, « partecipazione », *art. cit.*, p. 1030 (tr. fr., p. 167).

²⁷² Achille TRIACCA, « La 'Méthexis' dans l'ancienne liturgie ambrosienne – Contribution des sources eucologiques ambrosiennes à l'intelligence d'un problème liturgique actuel : la participation de l'assemblée », dans CONFÉRENCES SAINT-SERGE, *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée...*, *op. cit.*, p. 296.

²⁷³ Et la diversité des modes de participation dépend donc également de la nature de la célébration. Voir Achille TRIACCA, « partecipazione », *art. cit.*, p. 1035 (tr. fr., p. 170).

la diversité des conditions trouve son lieu d'unité »⁽²⁷⁴⁾. Tous participent, et que cette participation soit différenciée ne doit pas faire oublier qu'elle est l'affaire de chacun, car personne n'est spectateur de l'action liturgique⁽²⁷⁵⁾.

c) Une pratique liturgique

Parce que la participation active est un mouvement unique qui trouve sa pleine consommation dans la communion intime avec Dieu, la communauté chrétienne – ou l'assemblée liturgique –, en participant à l'action liturgique, manifeste et réalise l'Église que le Christ s'associe pour rendre gloire au Père et donner le salut au monde. Cette manifestation qui introduit les hommes dans la communion avec Dieu et les fait partager sa vie divine engage des actions rituelles concrètes, une pratique liturgique. Comment cette « participation effective »⁽²⁷⁶⁾ construit-elle la communion ecclésiale et fait-elle entrer dans la vie même du Dieu Trinité⁽²⁷⁷⁾ ?

Capelle, dans son intervention sur la participation active à la Semaine liturgique du Mont César en 1933, affirmait que le dialogue introductif à la préface « relie étroitement et soude en quelque sorte prêtre et fidèles, pour en faire une seule assemblée oblatrice »⁽²⁷⁸⁾. On peut alors se demander à quelle « stature

²⁷⁴ Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.*, p. 17.

²⁷⁵ Voir Achille TRIACCA, « partecipazione », *art. cit.*, p. 1027-1028 (tr. fr., p. 165-166). On pourrait reprendre les modalités de participation de chaque membre de l'assemblée pour les diverses célébrations liturgiques, sacramentelles ou non. Cette présentation déborde le cadre de nos recherches. Pour l'eucharistie, nous pouvons renvoyer à l'étude de la Présentation Générale du Missel Romain que fait Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.*, p. 26-44.

²⁷⁶ Nous empruntons l'expression à Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.*, p. 37.

²⁷⁷ Un intérêt commun autour de cette question réunit liturgistes et ecclésiologues. On en veut pour preuve les travaux déjà effectués dans ce domaine, parmi lesquels il faut citer Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *op. cit.*, p. 194 sq. pour le modèle heuristique qu'il propose à partir de l'ordination des évêques dans l'Église ancienne ; Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, *op. cit.*, 64 p. pour la mise en place d'un modèle heuristique pour comprendre l'Église à partir de la célébration eucharistique ; Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie...*, *op. cit.*, p. 175-190 et « Une mystagogie des rites de la communion... », dans *La Maison-Dieu* 226 (2001/2), p. 151-160.

²⁷⁸ Bernard CAPELLE, « Que faut-il entendre par "participation active" ? », *art. cit.*, p. 11.

chrétienne »⁽²⁷⁹⁾ ce dialogue liturgique invite les membres du peuple de Dieu rassemblés, et ainsi rendre compte du caractère opérant de l'action liturgique.

La Préface est précédée par la procession des offrandes qui est déjà manifestation de l'unité ecclésiale : c'est l'assemblée qui offre, comme une action de grâce, ce qu'elle a reçu du Père⁽²⁸⁰⁾. Dans l'Église ancienne, ce temps de l'offrande était celui auquel tous n'avaient pas le droit de participer et avant lequel le diacre demandait aux catéchumènes et aux pénitents de quitter l'assemblée⁽²⁸¹⁾.

Puis la Préface s'ouvre sur un dialogue. C'est par lui que le Christ s'associe l'Église et institue la communauté célébrante par l'action de l'Esprit Saint⁽²⁸²⁾. Le dialogue commence par la prise de parole de celui qui préside la célébration eucharistique : « Le Seigneur soit avec vous ». Par cette interpellation, il désigne deux acteurs de l'action liturgique : le Seigneur et la communauté rassemblée. Il manifeste ainsi d'une part que l'œuvre qui est en cours est celle du Seigneur et l'on peut dire ici qu'elle est l'œuvre du Christ si l'on se réfère à la doxologie finale de la prière eucharistique : « Par Lui, avec Lui et en Lui... » qui désigne le Christ comme sujet de l'action liturgique⁽²⁸³⁾. Il manifeste d'autre part que la communauté rassemblée est un acteur de cette action dans la relation au Christ qui agit avec elle et par elle. On peut schématiser cette première action de la manière suivante :

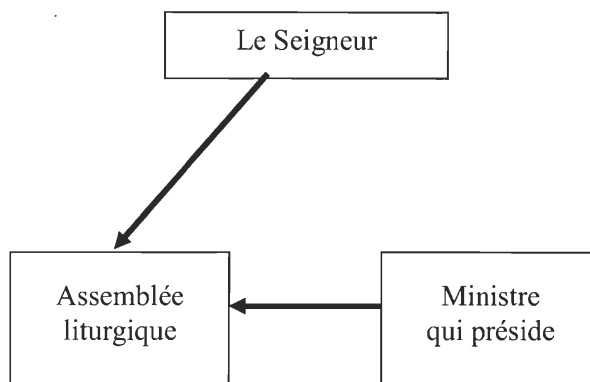
²⁷⁹ Nous empruntons l'expressions à Paul DE CLERCK, *L'intelligence de la liturgie...*, *op. cit.*, p. 176.

²⁸⁰ Sur l'importance des offrandes dans le cadre de la célébration eucharistique de l'Église ancienne, voir Yves CONGAR, « *L'ecclēsia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 247 et Jean-Paul MONTMINY, « La participation des laïcs à l'eucharistie du III^e au VI^e siècle », dans *Sciences ecclésiastiques* 19 (1967), p. 351-372.

²⁸¹ Cf. Yves CONGAR, « *L'ecclēsia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, Yves CONGAR, « Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique » dans Georges COTTIER, Jean-Claude BAUMONT et alii, *Église et pauvreté*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 57, 1965, p. 247 et Jean-Paul MONTMINY, « La participation des laïcs... », *art. cit.*, p. 353.

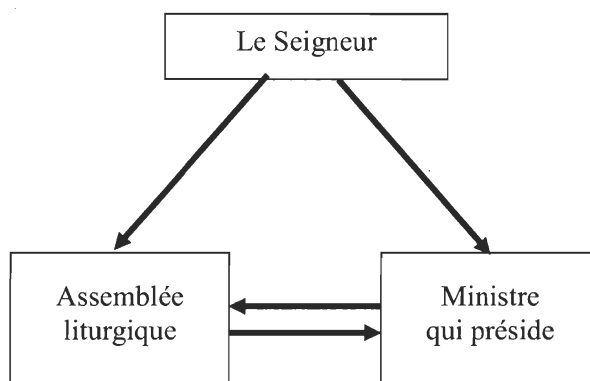
²⁸² Il convient tout particulièrement ici de renvoyer à la mystagogie des dialogues liturgiques que propose Paul DE CLERCK dans *L'intelligence de la liturgie*, *op. cit.*, p. 175-190.

²⁸³ Voir aussi SC 7.



V. Schéma 1 : « Le Seigneur soit avec vous »

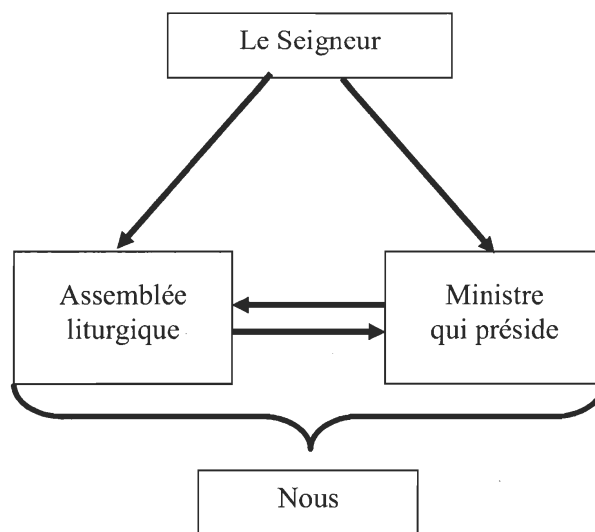
Le dialogue se poursuit par une prise de parole de la communauté : « Et avec votre esprit ». Cette réponse vérifie tout d’abord que la communauté est bien devenue un sujet de l’action liturgique : elle prend la parole. Elle désigne également celui qui préside la célébration comme un interlocuteur. Elle précise enfin le titre par lequel cette présidence est reconnue : le charisme reçu par le sacrement de l’ordination et qui habilite à présider la vie et donc la célébration de la communauté⁽²⁸⁴⁾.



VI. Schéma 2 : « ... Et avec votre esprit »

²⁸⁴ Sur le « *et cum spiritu tuo* », voir Yves CONGAR, « L’*ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 277 sq. ; Luigi DELLA TORRE, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale... », *art. cit.*, p. 197 ; Pierre-Marie GY, « Eucharistie et *Ecclesia* dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne » dans *La Maison-Dieu*, 130 (1977-2), p. 31 ; Joseph JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, Paris, Le Cerf, coll. « Lex orandi » n° 33, 1962, p. 476 ; Joseph LECUYER, « “et avec ton Esprit” – Le sens de cette formule chez les pères de l’école d’Antioche », dans Aimé-Georges MARTIMORT, *Mens concordet voci - Pour Mgr A.G. Martimort à l’occasion de ses quarante années d’enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum Concilium »*, Paris, Desclée, 1983, p. 447-451. Sur les acclamations de la prière eucharistique, voir Marc SCHNEIDERS, « Acclamations in the eucharistic prayer », dans *op. cit.*, p. 78-100 (importante bibliographie aux pages 78-79).

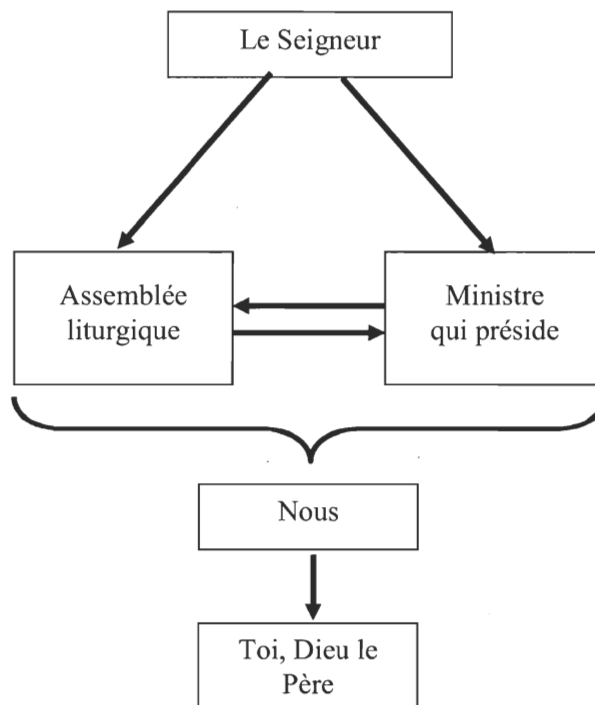
Ce premier échange institue trois sujets de l'action liturgique : le président, la communauté et le Christ par lequel les deux premiers sont unis en un seul. Il fait ainsi surgir un quatrième acteur, qui apparaît dans la poursuite du dialogue : « Elevons notre cœur – Nous le tournons vers le Seigneur ». Le « nous » de l'assemblée constituée de manière différenciée, à partir de l'articulation et du dialogue entre le président et les autres fidèles, advient pour un projet : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu ».



VII. Schéma 3 : « ... Elevons notre cœur – Nous le tournons ... »

Ce projet désigne un ultime acteur, le Père, à qui il est « juste et bon » de rendre gloire et à qui le « nous » de l'assemblée, engagé par celui qui préside la célébration, s'adresse à la deuxième personne du singulier : « il est juste et bon de te rendre gloire, de t'offrir notre action de grâce... à Toi, Dieu le Père tout-puissant ». Le « nous » de l'assemblée constituée prend alors place dans la prière prononcée par le président en son nom. Ce « nous » met en relief l'action de la communauté et désigne « *L'ecclesia* à la fois locale et universelle »⁽²⁸⁵⁾.

²⁸⁵ Pierre-Marie GY, « Le "nous" de la prière eucharistique » dans *La Maison-Dieu*, 191 (1992-3), p. 11-12. Outre cet article, on pourra se référer à : Luigi DELLA TORRE, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale... », *art. cit.*, p. 212 et Achille TRIACCA, « La 'Méthexis' dans l'ancienne liturgie ambrosienne... », *art. cit.*, p. 279-281.



VIII. Schéma 4 : « ... Vraiment il est juste et bon de Te rendre gloire ... »

Le dialogue institue ainsi le sujet de l'action liturgique⁽²⁸⁶⁾ et la prière de la Préface dispose l'assemblée à être « l'acteur qui contemple le dessein de salut prévu et réalisé par la Trinité »⁽²⁸⁷⁾. Louis-Marie CHAUVET montre avec clarté comment l'échange symbolique inauguré par ce dialogue institue l'Église par l'action conjointe du Père, du Fils et de l'Esprit⁽²⁸⁸⁾. Ainsi, comme le note Paul De Clerck, « Notre sujet spirituel apprend donc, par la prière faite en son nom, qu'il va être témoin, mieux : partie prenante d'une sanctification des dons qui se fera à son profit. On ne lui propose rien de moins que l'entrée personnelle dans le

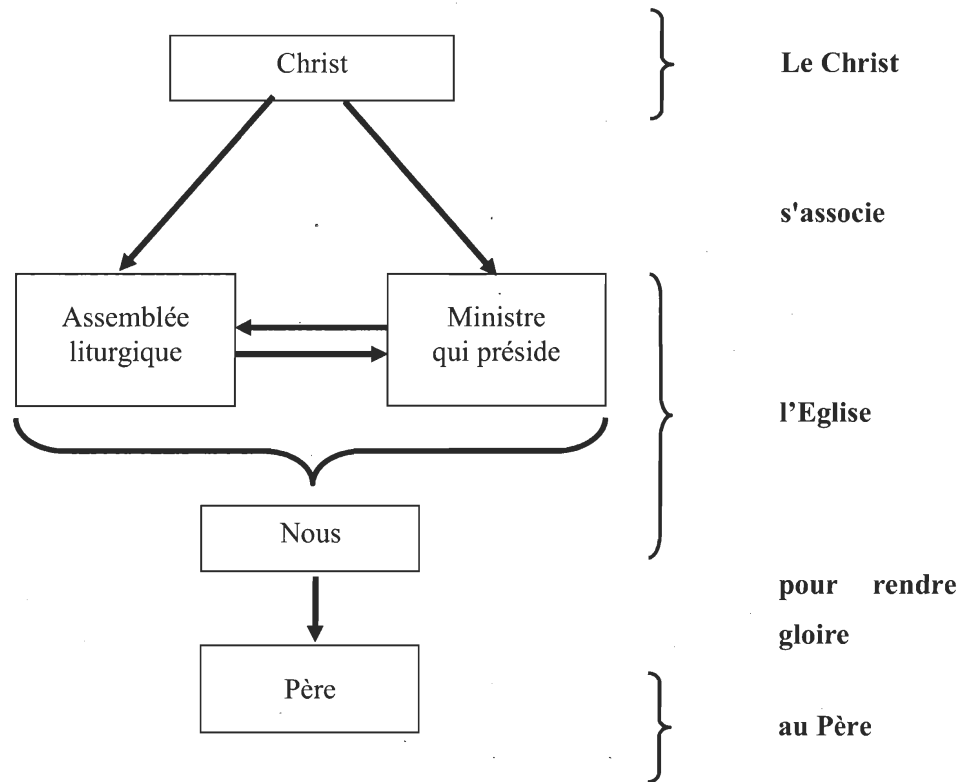
²⁸⁶ Cf. Paul DE CLERCK dans *L'intelligence de la liturgie*, *op. cit.*, p. 179 : « L'entrée dans le dialogue constitue le sujet de trois manières. D'abord comme partenaire du Seigneur, qui dit sa présence, son ad-venue ; c'est le fondement même de la prière, qui consiste à s'adresser à quelqu'un. (...) Le dialogue, ensuite, nous situe avec d'autres, au sein d'une assemblée constituée en "nous" ; la prière ne se fait jamais en solitaire, mais comme membre du peuple de Dieu. Enfin, ces trois souhaits et leurs réponses nous introduisent dans un projet commun : élever notre cœur pour rendre grâce au Seigneur notre Dieu. Ainsi donc, dans la présence du Ressuscité, une assemblée est constituée, qui va se lancer dans l'action de grâce ».

²⁸⁷ Achille TRIACCA, « La 'Méthexis' dans l'ancienne liturgie ambrosienne... », *art. cit.*, p. 281.

²⁸⁸ Louis-Marie CHAUVET, « L'échange symbolique entre l'homme et Dieu : la prière eucharistique », dans *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, éd. de L'atelier, coll. « Vivre, croire célébrer », 1997, p. 145 sq.

mystère du Christ »⁽²⁸⁹⁾. Le dialogue liturgique aboutit à la doxologie de la prière eucharistique où culmine l'expression du sens de la célébration eucharistique : « C'est le lieu où, proches de la communion, les participants deviennent en vérité l'Église, et réalisent leur vocation la plus profonde : chanter la gloire de Dieu par toute leur vie »⁽²⁹⁰⁾. Alors l'assemblée exprime que cette prière est la sienne, qu'elle participe à l'action liturgique et unit sa voix à celle du Christ pour l'action de grâce rendue au Père dans l'Esprit : « Amen »⁽²⁹¹⁾.

S'il n'est pas possible ici de déployer l'ensemble de la prière eucharistique et encore moins l'ensemble de la célébration elle-même, on constate cependant que par le dialogue liturgique qui introduit la préface de la prière eucharistique, le Christ s'associe l'Église pour rendre gloire au Père dans l'Esprit :



IX. Schéma 5 : Le Christ s'associe l'Église pour rendre toute gloire au Père

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 183.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 187.

²⁹¹ Sur « Amen », voir Yves CONGAR, « L'*ecclesia* ou communauté chrétienne... », *art. cit.*, p. 278 sq. ; Luigi DELLA TORRE, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale... », *art. cit.*,

La participation à l'action liturgique est vraiment ici incorporation à la prière que le Christ adresse au Père dans l'Esprit, et la participation à cette prière, exprime le consentement à l'œuvre de l'Esprit qui fait l'Église. La participation active se présente alors véritablement comme une action vitale, dans le sens où elle introduit dans l'action de la grâce qui fait de toute vie une vie en Christ. De la sorte, la finalité de la participation active déborde le cadre de la liturgie pour atteindre la vie du croyant dans son intégralité, impliquant toute son existence dans la communion à la vie du Christ. La participation active va ainsi « de l'intime participation liturgique à la configuration et à la co-participation à la vie du Christ et de l'Église »⁽²⁹²⁾.

Il y a donc bien entre participation et liturgie un lien essentiel. La liturgie n'est pas une cérémonie à laquelle on assiste, elle est la célébration d'un mystère auquel on participe en étant incorporé au Christ rendant gloire au Père dans l'Esprit. « Par lui, avec lui et en lui », c'est en rendant gloire que s'accomplit notre sanctification, la participation à l'action liturgique faisant accéder à la participation à la vie même de Dieu.

d) Conclusion de la deuxième partie

Au terme de ce parcours liturgique, il nous faut en recueillir les fruits en nous demandant si nous avons les moyens de mieux comprendre la participation proposée par le c. 517 § 2. Sans doute, si l'on veut bien considérer deux aspects majeurs de la participation active à la liturgie qui concernent les acteurs de celle-ci.

Premier aspect : la participation active est une participation de tous. Le Mouvement liturgique a été guidé par une compréhension ecclésiale de la liturgie et a ainsi permis une décléricalisation de la liturgie en requalifiant l'ensemble des fidèles pour l'action liturgique. On retrouve cette dimension ecclésiale chez l'ensemble des auteurs du Mouvement liturgique. Elle s'exprime tout

p. 197-198 et 212-213 ; Joseph JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles...*, *op. cit.*, p. 260 ; Jean-Paul MONTMINY, « La participation des laïcs... », *art. cit.*, p. 352-354.

particulièrement, à partir des années 1940, dans l'usage du terme « communauté chrétienne » que l'on trouve chez Gaston Morin lorsqu'il invite à « redécouvrir que *la Sainte Eucharistie est un acte avant d'être une chose* : un acte collectif de la communauté chrétienne avant d'être le bien des individus »⁽²⁹³⁾. La communauté chrétienne est ensuite mise en avant par Pie XII dans *Mediator Dei* comme le fruit de l'action du Christ dans la liturgie et de la participation à sa vie : « C'est donc de la vertu divine, et non de la nôtre, qu'ils [les actes liturgiques] tirent leur efficacité pour unir la piété des membres à celle du Chef et en faire en quelque sorte une action de toute la communauté »⁽²⁹⁴⁾.

Si *Sacrosanctum Concilium* ne parle pas de communauté, il y est bien question de la participation de tous à l'action liturgique⁽²⁹⁵⁾ qui permet d'engager un « nous » ecclésial⁽²⁹⁶⁾. Ce « nous » est l'une des caractéristiques de la communauté chrétienne en tant que sujet de l'action liturgique. De la pratique liturgique telle que nous l'avons présentée, à partir du dialogue de la Préface, la communauté en acte liturgique se présente comme étant d'une part une communauté rassemblée dans le Christ qui s'associe l'Église pour rendre gloire au Père, d'autre part une communauté qui naît dans un dialogue instituant. Ce dialogue fait advenir un « nous » ecclésial qui est sujet de l'action liturgique dans un dialogue avec Dieu. Enfin, cette communauté naît du consentement à l'œuvre de l'Esprit en elle.

Second aspect, la participation active à la liturgie est une participation différenciée. Le projet du Mouvement liturgique de « faire participer le peuple

²⁹² Achille M. TRIACCA, « La partecipazione liturgica – Spunti metodologici... », *art. cit.*, p. 277.

²⁹³ Gaston MORIN, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, *op. cit.*, p. 50-51. Que le terme de communauté signifie que la participation active à la liturgie est une participation de tous apparaît quelques pages plus loin dans le même ouvrage : « Un Mouvement liturgique pastoral devra, avant tout, leur [les chrétiens] rendre la messe, la vraie messe, pas la messe à laquelle on assiste en pensant à ses dévotions à soi, pas la messe que le prêtre dit de son côté et qu'on lit ponctuellement dans son livre, mais la messe qu'on célèbre collectivement *avec le prêtre*, que l'on comprend dans tous ses éléments, mais surtout que l'on prie, que l'on chante et que l'on vit dans l'unité multiple du Corps du Christ concrétisée par la collectivité paroissiale » (*Ibid.*, p. 68).

²⁹⁴ *Mediator Dei*, *op. cit.*, dans *AAS* p. 533 et *DC* col. 204.

²⁹⁵ Cf. *SC* 8, 10, 11, 12, 14, 27, 30, 41, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 106, 114, 121, 124.

²⁹⁶ Cf. *SC* 14.

chrétien à la prière de l'Église »⁽²⁹⁷⁾ a ainsi pour objectif de requalifier l'ensemble du peuple chrétien pour en faire le sujet de l'action liturgique, ce qui passe par une reconnaissance de l'articulation fondamentale de l'Église entre tous et celui qui préside la célébration parce qu'il préside l'Église. C'est ainsi que, dès 1883, Gérard Van Caloen propose de redécouvrir que tous, prêtre et autres fidèles, sont unis dans la célébration : « Le prêtre et les fidèles s'assemblent pour offrir à Dieu le sacrifice de la loi nouvelle, auquel tous participent par la communion, laquelle est le lien de charité qui unit entre eux les membres de la sainte assemblée »⁽²⁹⁸⁾. Que la participation active de tous entretienne un lien étroit avec la relation engagée entre le président et l'assemblée est rappelé ensuite par Lambert Beauvain⁽²⁹⁹⁾, Bernard Capelle⁽³⁰⁰⁾, Gaspard Lefebvre⁽³⁰¹⁾, Luigi Della Torre⁽³⁰²⁾ et surtout Pie XII. Pour ce dernier, la participation à l'action liturgique est nécessairement différenciée : « Si tous les membres du Corps mystique participent aux mêmes biens et tendent aux mêmes fins, tous ne jouissent pas pourtant du même pouvoir ni ne sont habilités pour accomplir les mêmes actes »⁽³⁰³⁾. Selon ce principe, l'instruction *De musica sacra et liturgia* de la Congrégation des Rites en 1958 propose une articulation entre celui qui préside et tous qui participent⁽³⁰⁴⁾. Cette polarisation entre présidence et participation est fondamentale. Selon l'instruction, elle est fondée sur le rapport entre « service ministériel »⁽³⁰⁵⁾ et « caractère baptismal »⁽³⁰⁶⁾.

²⁹⁷ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique...*, *op. cit.*, p. 202.

²⁹⁸ Gérard VAN CALOEN, « Rapport sur la communion des fidèles pendant la messe... », *art. cit.*, p. 141.

²⁹⁹ Cf. Lambert BEAUVAIN, *La piété de l'Église ...*, *op. cit.*, p. 4 et al. Cf. *supra*, p. 139.

³⁰⁰ Bernard CAPELLE, « Que faut-il entendre par "participation active" ? », *art. cit.*, p. 11-12. : « Si chacun a son rôle, c'est cependant pour concourir à l'ensemble, pour qu'une unité organique résulte de la collaboration de tous au sacrifice » (p. 12).

³⁰¹ Gaspard LEFEBVRE, « Conditions et formes de la participation active... », *art. cit.*, p. 162.

³⁰² Luigi DELLA TORRE, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale », *art. cit.*, p. 193 sq.

³⁰³ *Mediator Dei*, *op. cit.*, dans *AAS* p. 538 et *DC* col. 208.

³⁰⁴ SACREE CONGREGATION DES RITES, « Instruction *De musica sacra et liturgia...* », *op. cit.*, n° 93, dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

³⁰⁵ *Ibid.*, n° 93 a, dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

³⁰⁶ *Ibid.*, n° 93 b, dans *AAS* p. 656 et dans *DC* col. 1449.

Sacrosanctum Concilium prend en compte cette « diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective »⁽³⁰⁷⁾ entre tous les fidèles et celui qui préside⁽³⁰⁸⁾. Mais cette participation différenciée s'exprime tout particulièrement dans la *Présentation générale du Missel romain (PGMR)*⁽³⁰⁹⁾, notamment au n° 58 pour lequel tous participent au titre de leur baptême⁽³¹⁰⁾. C'est dans cette unique assemblée dans laquelle tous participent que l'on dénombre 15 offices, ministères et fonctions⁽³¹¹⁾ : l'évêque et les prêtres qui, en tant que ministres du Christ, signifient que la polarisation entre participation de tous et présidence d'un seul est dépendante de l'action du Christ et donc débordée par elle⁽³¹²⁾, les diacres⁽³¹³⁾, les autres fonctions et offices liturgiques⁽³¹⁴⁾. Il faut noter, avec Gilles Routhier, que « jamais la liturgie ne dissocie l'exercice du ministère de la participation des autres membres de l'assemblée : il ne fonctionne pas de manière autonome »⁽³¹⁵⁾. Cette remarque souligne l'importance de la participation effective de tous qui fait une place à chacun : « Toutes les actions liturgiques sont des actions communes à tous, car tous y ont part d'une manière différente. (...) L'action de l'un est liée à la participation de tous »⁽³¹⁶⁾. C'est ainsi que la participation différenciée fait apparaître l'Église telle qu'elle est constituée⁽³¹⁷⁾ et que les célébrations liturgiques « manifestent et affectent l'Église »⁽³¹⁸⁾. La communauté de ceux qui participent n'est pas alors un ensemble informe mais un authentique sujet de l'action commune : l'*ecclesia*, selon le terme d'Yves Congar⁽³¹⁹⁾. Elle n'est pas une masse inerte ni indifférenciée, elle est un « corps vivant aux membres divers »⁽³²⁰⁾.

³⁰⁷ SC 26.

³⁰⁸ Cf. SC 41-42.

³⁰⁹ Ref. : *Pour célébrer la messe – Traduction officielle de la Présentation générale du Missel romain*, Paris, C.L.D., 1989, 190 p.

³¹⁰ « Dans l'assemblée qui se réunit pour la messe, chacun a le droit et le devoir d'apporter sa participation... » (PGMR 58, Cf. également PGMR 3, 5, 74, 75. Voir l'étude qu'en fait Gilles ROUTHIER : *L'eucharistie, manifestation...*, op. cit., p. 26-28.

³¹¹ Cf. Gilles ROUTHIER, *L'eucharistie, manifestation...*, op. cit., note 158, p. 55.

³¹² Cf. PGMR 58 et 60.

³¹³ Cf. PGMR 61, quel que soit le déficit de la place du diacre dans les rituels.

³¹⁴ Cf. PGMR 62-69.

³¹⁵ Gilles ROUTHIER: *L'eucharistie, manifestation...*, op. cit., p. 35.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

³¹⁷ Cf. PGMR 58.

³¹⁸ SC 26.

³¹⁹ Yves CONGAR, « L'*ecclesia* ou communauté chrétienne... », art. cit. Cf. SC 26.

³²⁰ Gilles ROUTHIER: *L'eucharistie, manifestation...*, op. cit., p. 42.

Ainsi la participation active à l'action liturgique est une participation de tous et elle est différenciée, articulée autour de la présidence ministérielle dans la participation baptismale de tous. Peut-elle alors nous permettre de mieux comprendre la participation proposée par le c. 517 § 2 ?

Il faut noter tout d'abord que la participation à l'action liturgique est instituante et structurante pour l'Église. Elle n'est donc pas conditionnée par une pénurie de prêtres. Par ailleurs, la participation à l'action liturgique est une participation de tous et non pas de quelques-uns comme dans le c. 517 § 2. Ainsi, si elle est différenciée, c'est dans le cadre d'une action commune à tous, ce à quoi le c. 517 § 2 ne fait aucune allusion. Enfin, si l'on peut établir un réel rapprochement entre communauté liturgique et présidence d'une part et communauté de fidèles et pasteur propre dans la définition de la paroisse au c. 515 § 1 d'autre part, cela indique la possibilité d'une participation de tous à la vie de la paroisse mais ne permet pas de comprendre le sens d'une participation à l'exercice de la charge pastorale.

Ainsi, la participation à l'action liturgique ne permet pas de rendre compte de la participation proposée au c. 517 § 2. Elle peut cependant permettre de l'évaluer, en soulignant par exemple l'absence de la communauté chrétienne. Mais pour que cette évaluation soit concluante, elle doit prendre en compte les autres axes de recherche sur la participation afin d'affiner les critères d'analyse. Il convient donc de poursuivre nos recherches en ce sens.

TROISIEME PARTIE

LA PARTICIPATION DES LAÏCS A L' APOSTOLAT DE LA HIERARCHIE

« Catholica etiam Actio, quae numquam praesentior, operosior numquam est, quam quoties Episcoporum ceterique cleri apostolatam participare potest ».

PIE XI, Allocution consistoriale *Iterum vos*
du 13 mars 1933.

En retraçant l'histoire de la participation active à la liturgie, nous avons constaté qu'une formule était toujours susceptible de réappropriations successives qui pouvaient en altérer l'énoncé et en modifier le sens. Une telle formule devient alors le véhicule, dans ses reprises mêmes, des options théologiques de celui qui la reprend à son compte, fut-ce dans le cadre d'une citation. L'expression « participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie » vient confirmer ce constat.

Née sous la plume de Pie XI pour qualifier l'Action catholique⁽¹⁾, elle va connaître une prospérité considérable. Citée dans de très nombreux ouvrages, notamment dans les manuels d'Action catholique, elle connaîtra des altérations qui sont le signe d'une diversité de compréhension de son contenu.

En établissant l'histoire de cette expression, nous constaterons que son évolution porte la marque d'un réel développement qui, au delà de la seule Action catholique, est le fruit d'une réflexion théologique fondamentale sur la nature, la structure et la mission de l'Église⁽²⁾ pour laquelle la notion de participation tient une place centrale et est l'objet d'un déplacement important. En trente ans, la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique devient participation des baptisés à la mission de l'Église et témoigne ainsi d'une évolution dans la qualification pastorale et théologique des laïcs⁽³⁾, dans le cadre plus général des développements ecclésiologiques qui trouveront leur expression au deuxième Concile du Vatican.

Nous commencerons par retracer l'histoire de l'expression « participation des laïcs à l'apostolat de la Hérarchie » sous le pontificat de Pie XI qui voit naître l'Action catholique comme « organisme juridique d'unification et de direction de

¹ Parmi les auteurs consultés qui sont mentionnés au cours des pages qui suivent, l'usage des majuscules pour désigner l'Action catholique est variable : « action catholique », « Action catholique » ou « Action Catholique ». Dans notre texte, nous employons la forme « Action catholique », la plus répandue, mais respectons dans les citations l'usage des auteurs.

² Voir L.C BAAS., « La collaboration du laïcat et de la hiérarchie dans l'Action catholique », dans Yves CONGAR et Bernard DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 39, 1962, p. 444 sq. On lira ainsi, page 450 : « Il est devenu de plus en plus clair que quelque chose d'important se passe dans l'Église. L'Église commence à réfléchir sur son unité intangible et sur la totalité de son être. Il y va en effet de la structure de l'Église tout entière. Il ne s'agit plus que quelques laïcs ou de groupements de laïcs, mais du laïcat dans sa totalité. (...) Il ne s'agit plus d'un apostolat partiel, mais de la totalité de la mission de l'Église. Cela explique le changement d'accent dans les définitions. »

³ Le français-canadien accepte que l'on écrive « laïque » (voir par exemple Gilles ROUTHIER, « Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen Vitae* LIII (1998/2), p. 161–171), usage que l'on ne trouve généralisé dans les ouvrages théologiques français que jusque dans les années 1950. Cependant, pour marquer l'acception théologique du laïc et le distinguer du partisan de la laïcité dans un contexte français, nous employons la forme « laïc », en respectant dans les citations l'orthographe adoptée par les auteurs. Nous rejoignons Bernard MINVIELLE lorsqu'il remarque qu'un tel flottement lexical constitue un indice de l'évolution de la « réflexion et du discours ecclésiastiques » (*L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949–1959) – Histoire des Congrès mondiaux de 1951 et 1957*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg Suisse, coll. « Studia Friburgensia – Series Historica » n°2, 2001, p. 9).

l'apostolat laïc »⁽⁴⁾ (I), avant d'en suivre l'évolution sous le pontificat de PIE XII qui la remet en question (II). Nous étudierons ensuite comment le Concile du Vatican II reçoit cet histoire et situe la question de l'apostolat des laïcs dans un cadre ecclésiologique nouveau (III)⁽⁵⁾.

I.– Naissance et prospérité d'une formule sous le pontificat de Pie XI

C'est à Pie XI que l'on doit la définition de l'Action catholique dont nous allons retracer l'histoire, une définition « classique »⁽⁶⁾, « précise »⁽⁷⁾ et « complète »⁽⁸⁾ parfois même qualifiée de « canonique »⁽⁹⁾. Pourtant, lorsqu'il

⁴ Sebastian TROMP, *Actio Catholica in Corpore Christi*, Rome, 1936, p. 24 : « Pio Papae XI... datum erat laicorum apostolatam in sacerdotis auxilium tamquam proprium organum iudicium, in organismus Ecclesiae insueret ».

⁵ Il n'est cependant pas dans notre propos de présenter l'histoire, complexe, de l'Action catholique. Notre objectif étant de comprendre le sens de la notion de participation dans cette histoire, nous ne débutons notre parcours qu'avec Pie XI. La naissance de l'Action Catholique lui est antérieure, quand bien même celui-ci aurait donné une impulsion décisive à cette forme d'apostolat des laïcs, la dotant d'un cadre théologique et juridique déterminants. Pour une histoire de l'Action catholique, nous renvoyons à Giacomo de ANTONELLIS, *Storia dell'Azione Cattolica*, Milan, Rizzoli, 1987. Pour la période antérieure à Pie XI, voir Henri GOUDREAU, « Le laïc au XIX^e et XX^e siècles dans la pensée des Papes », dans *Église et théologie*, t. 2 (1971), p. 359–396 (principalement p. 359–383) et Paul DABIN, *L'Action Catholique – Essai de synthèse*, Paris, Bloud & Gay, 1932², p. 17–23. Pour l'Action catholique en Italie sous les pontificats de Pie XI et Pie XII : M. CASELLA, « L'Azione Cattolica del tempo di Pio XI e Pio XII (1922–1958) », dans *Dizionario Storico del movimento cattolico in Italia (1860–1980)*, vol. I. 1., Turin, 1981, p. 84–101. Pour la situation française : René REMOND, « Heurs et malheurs de l'Action catholique en France », dans *L'Année Canonique* 29 (1985–1986), p. 99–104 ; Jean-Marie MAYEUR, « La place des laïcs au XIX^e siècle », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Les laïcs et la vie de l'Église*, Paris, Fayard, coll. « Recherches et débats » n° 42, 1963, p. 52–60 ; Gérard CHOLVY, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France. XIX^e–XX^e siècles*, Paris, Le Cerf, coll. « Histoire », 1999, p. 111–126 ; Pierre PIERRARD, *Un siècle de l'Église en France – 1900 / 2000*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 99–109 et Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français. 1926–1956*, Paris, Flammarion, 1957, p. 81–118.

⁶ Émile GUERRY, *L'Action catholique – Textes pontificaux classés et commentés*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Cathedra Petri », 1936³, p. 153 ; Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique*, Montréal, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, coll. « Theologica montis regii » n° 2, 1940, p. 1 ; Raymond DUNN, *L'Action catholique d'après Pie XI et Pie XII*, Montréal, Bellarmin, 1952, p. 16 ; L.C. BAAS, « La collaboration du laïc... », *op. cit.*, p. 448.

⁷ Émile GUERRY, *L'Action catholique ...*, *op. cit.*, p. 14 ; Michel DORAN, *L'Action catholique. Nature et structures*, Ottawa / Montréal, Les éditions du Lévrier, 1945, p. 9 ; Paul DABIN, *L'apostolat laïque*, Paris, Bloud & Gay, 1931, p. 75.

⁸ Émile GUERRY, *L'Action catholique ...*, *op. cit.*, p. 16.

⁹ Paul DABIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 62, du même : *L'apostolat laïque*, *op. cit.*, p. 75 ; Vincent POLLET, *L'Action Catholique à la lumière de la théologie thomiste*, Gembloux,

s'agit de citer cette définition, on constate une variété de formes surprenante : « participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique de l'Église »⁽¹⁰⁾ est la définition la plus souvent citée ; mais on trouve également « participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique »⁽¹¹⁾, « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique »⁽¹²⁾, « participation du laïcat catholique à l'apostolat véritable et propre de l'Église »⁽¹³⁾, « participation des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie »⁽¹⁴⁾, « participation du laïcat catholique à l'apostolat hiérarchique de l'Église »⁽¹⁵⁾ ou encore « participation des laïcs catholiques à l'apostolat hiérarchique »⁽¹⁶⁾. Cette diversité⁽¹⁷⁾ nous incite à formuler l'hypothèse selon laquelle la forme même de

Duculot, 1937, p. 30 ; Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique – Essai théorique*, Paris / Bruxelles, Lethielleux / Cité chrétienne, 1934, p. 10.

¹⁰ A neuf reprises : Émile GUERRY, *L'Action catholique ...*, op. cit., p. 14 ; Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, op. cit., p. 25–26 ; Fernand LELOTTE, *Pour réaliser l'Action Catholique – Principes et méthodes*, Tournai / Paris, Casterman, 1937, p. 21 ; Pierre TIBERGHEN, *L'Action Catholique. Expériences passées, vues d'avenir*, Montréal, Fides, 1947, p. 43 ; Adrien MALO, « L'Action catholique – l'apostolat hiérarchique », dans *Cahiers d'Action catholique*, n° 1 (1940), p. 33 ; Raymond DUNN, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 16 ; du même, *Manuel d'initiation à l'Action catholique*, Montréal, Centrale Indépendante Catholique, 1945, p. 52 ; J. REGNIER, « Mandat (d'Action catholique) », dans *Catholicisme – Hier, aujourd'hui, demain* (vol. 8), Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 294 ; R. MARIEN, *L'Action catholique*, Montréal, Éditions de l'Institut Pie XI, coll. « Synthèse de la théologie » n° 6, 1956, p. 11.

¹¹ Chez six auteurs : Michel DORAN, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 9 ; Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 23, 1964³, p. 507 ; Pierre TIBERGHEN, *L'Action Catholique...*, op. cit., p. 42 ; Jean-Pierre ARCHAMBAULT, *L'Action catholique d'après les directives pontificales*, Montréal, Écoles Sociales Populaires, 1938, p. 16 (qui précise bien : « on y trouve toujours la même définition » !) ; Émile VAUTHIER, *Initiation à l'Action Catholique*, Lyon, Éditions de la Chronique Sociale de France, coll. « Savoir pour agir » n° IX, 1962², p. 18 ; Joseph CARDIEN, *Le laïcat ouvrier*, Paris, Librairie de la Jeunesse Ouvrière, 1953, p. 1.

¹² Version relevée 4 fois : Emmanuel SUHARD, *Le prêtre dans la cité*, Paris, Office Général du Livre, 1955, p. 73 ; Émile GUERRY, « Action catholique », dans *Catholicisme – Hier, aujourd'hui, demain* (vol. 1), Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 98 ; André MAYENCE, « La qualification juridique de l'Action catholique », dans *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963), p. 389 ; Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, op.cit., p. 75 (avec le commentaire suivant : « Remarquable par sa rigoureuse précision, son essence est "pour ainsi dire, chose canoniquement définie" dit son Excellence Mgr Pizzardo. Elle a été créée de toute pièce prout jacet par le grand Pape. Du simple point de vue naturel, on peut la déclarer géniale »).

¹³ A quatre reprises : Michel DORAN, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 9 ; Pierre TIBERGHEN, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 42 ; Paul DABIN, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 62 ; Émile VAUTHIER, *Initiation...*, op. cit., p. 18.

¹⁴ Joseph COMBLIN, *Échec de l'Action catholique ?*, Paris, Éditions universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle », 1961, p. 46.

¹⁵ Roland FOURNIER, *La théologie...*, op. cit., p. 1.

¹⁶ Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, op. cit., p. 16.

¹⁷ On remarque que, chez certains auteurs, plusieurs formulations peuvent cohabiter. Voir par exemple Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, op. cit, qui fait se côtoyer deux formes différentes, qualifiant l'une de « définition précise » (p. 14) et l'autre de « définition complète »

l'expression est l'objet d'investissements théologiques variés. De plus, autour de la stabilité du terme « participation », les modifications portent sur le(s) sujet(s) de la participation (les laïcs, le laïcat, le laïcat catholique ou les laïcs catholiques) et sur son objet (l'apostolat hiérarchique, l'apostolat hiérarchique de l'Église, l'apostolat de la Hiérarchie, l'apostolat véritable et propre de l'Église).

Cette diversité ne concerne pas les seuls commentateurs des textes de Pie XI. On la retrouve également sous la plume de ce pape. Il nous faut alors explorer systématiquement son œuvre pour y suivre l'évolution de sa définition de l'Action catholique (1), avant d'en vérifier la réception chez ses commentateurs (2) et de mettre à jours deux thèmes qui accompagnent ces définitions de l'Action catholique : la subordination du laïcat à la Hiérarchie et la question de la pénurie de prêtres (3). Au terme de ce premier chapitre, nous pourrons alors rendre de compte de l'ecclésiologie qui sous-tend la notion de participation telle qu'elle est mise en œuvre sous le pontificat de Pie XI (4).

1°) Participation (ou collaboration ?) dans les Actes de Pie XI

L'œuvre de Pie XI sur l'Action catholique est immense et justifie pleinement son titre de « pape de l'Action catholique »⁽¹⁸⁾. Pour en rendre compte, nous commencerons par un aperçu chronologique jusqu'à l'apparition de la définition qui nous intéresse plus particulièrement. Puis notre présentation deviendra synchronique pour s'intéresser respectivement à la mise en œuvre de la notion de participation, aux sujet et à l'objet de celle-ci puis aux thèmes récurrents qui l'accompagnent⁽¹⁹⁾. Nous nous en tiendrons, pour cette première approche, à

(p. 16) ou Pierre TIBERGHEN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, qui propose trois états de l'expression sous le titre unique de « définition », au singulier (p. 42–43).

¹⁸ Ou, selon les termes de Jean XXIII, « Patriarche de l'Action catholique » [voir « Allocution *Sodalibus Actionis Catholicae e Romana dioecesi* du 10 janvier 1960 », dans *AAS* 52 (1960), p. 84 et *DC* 57 (1960), col. 130].

¹⁹ Nous citerons généralement Pie XI dans la version française de la *Documentation catholique* et la version originale dans les *Acta Apostolicae Sedis* en note. Nous pourrons également utiliser, lorsque l'usage le demande, l'édition des Actes de Pie XI aux éditions de la Bonne Presse (PIE XI, *Actes de S.S. Pie XI – Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions, Actes des dicastères, etc...* (Texte latin avec traduction française) Paris, Bonne Presse, 1927–1939, 11 tomes) que nous noterons BP–Pie XI, avec, entre parenthèses, la tomainson et la pagination. Nous utiliserons également l'édition thématique des textes de Pie XI sur l'Action catholique (PIE XI, *L'Action*

des considérations formelles, réservant pour les développements ultérieurs de notre étude une analyse théologique plus systématique.

a) 1922–1927 : l’Action catholique sans la « participation »

En 1921, avant son élection au Siège de Rome, le Cardinal Ratti, archevêque de Milan et futur Pie XI, publiait avec les évêques de sa Province une lettre au clergé et aux fidèles à la suite de la Conférence annuelle des évêques lombards. Cette lettre montre déjà son souci de l’Action catholique encore balbutiante⁽²⁰⁾.

Il faut cependant attendre 1927 pour qu’apparaisse la définition de l’Action catholique centrée sur la notion de participation, quelle que soit la relecture que Pie XI fera lui-même de son œuvre en prétendant que cette définition se trouvait déjà dans sa première encyclique⁽²¹⁾. Car si, dans l’encyclique *Ubi arcano* du 23 décembre 1922⁽²²⁾, l’Action catholique est bien citée, c’est après les « pieuses

catholique – Traduction française des documents pontificaux (1922–1933) Paris, Bonne Presse, coll. « Editions de la Documentation Catholique », 1934, 606 p.), notée BP–Ac, suivie de la pagination ou enfin le recueil de textes de Pie XI sur l’Action catholique d’Émile GUERRY, *L’Action catholique...*, op. cit, p. 1–119 pour les textes pontificaux, que nous noterons AC–Gue, avec mention de la numérotation des citations proposées par l’auteur et la pagination dans l’ouvrage.

²⁰ Traduction française de cette lettre dans *DC* 7 (1922), col. 451–460.

²¹ Lorsqu’apparaît la définition, en mars 1927, Pie XI dit en effet qu’il a « défini ainsi dans sa première encyclique l’Action catholique : “la participation du laïcat catholique à l’apostolat véritable et propre de l’Église” » [Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique italienne du 19 mars 1927, dans *DC* 23 (1930), col. 356. Pas de trace de ce discours dans les *AAS*. Il est cependant attesté dans BP–Ac (p. 118–119) et dans AC–Gue (n° 25, p. 15)]. Voir aussi son allocution au Sacré–Collège du 24 décembre 1927 : « Nous n’avons pas hésité à déclarer en cette Encyclique [*Ubi arcano*] que ces associations [d’Action catholique] sont par définition et qu’elles doivent être la participation du laïcat à l’apostolat hiérarchique » [*DC* 19 (1928), col. 1497]; discours aux évêques de Yougoslavie du 18 mai 1929 : « « Ainsi que le pape l’a dit lui-même dans sa première encyclique, elle [l’AC] n’est que la participation du laïcat à l’apostolat hiérarchique » [*DC* 23 (1930), col. 361]. Voir également « Discours aux universitaires catholiques du 8 septembre 1929 » dans *DC* 23 (1930), col. 371 ; « Lettre *laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, archevêque de Tolède, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 665 et dans *DC* 23 (1930), col. 56, et « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 397–398. On trouve une telle prétention chez Charles MOLETTE, « Brève histoire de l’Action catholique », dans *Lumière et vie* 12 (1963), p. 64 : « La nécessité de la collaboration de l’apostolat organisé à l’apostolat de la hiérarchie était solennellement proclamée et définie dans l’encyclique *Ubi arcano Dei*, le 23 décembre 1922 ». Nous verrons que la réalité est légèrement différente et qu’il s’agit là d’une relecture qui ne peut être faite que par quelqu’un qui écrit à la veille de Vatican II, projetant dans l’histoire les développements plus récents de la théologie du laïcat.

²² Dans *AAS* 14 (1922), p. 673–700 et dans *DC* 9 (1923), col. 67–85.

unions de clercs et de laïques » ayant pour objet les missions, le culte marial ou eucharistique, et sans tentative de définition proprement dite : « A cet apostolat se rattache enfin tout cet ensemble d'organisations, de programmes et d'œuvres qui, par l'appellation sous laquelle on les réunit, constituent l'*action catholique*, qui Nous est très particulièrement chère »⁽²³⁾. On peut toutefois voir une première tentative de définition, sans que l'Action catholique ne soit nommée, quelques pages plus loin : « Rappelez par ailleurs à l'attention des fidèles que c'est en travaillant, dans des œuvres d'apostolat privé ou public, sous votre direction et celle de votre clergé, à développer la connaissance de Jésus-Christ et à faire régner son amour, qu'ils mériteront le titre magnifique de *race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté* (I Petr. II, 9)... »⁽²⁴⁾.

On constate alors que l'on est loin du récit que Pie XI fait, d'après Charles Molette, de l'introduction dans cette première encyclique de la définition de l'Action catholique :

Je me souviens, devait raconter Pie XI, du moment exact, à minuit, quand j'ai inséré dans ma première encyclique ce passage sur l'Action Catholique... Je n'avais pas compté le faire ; je n'y avais pas pensé d'avance ; j'ai été *obligé* de le faire *par une inspiration providentielle*. Ce n'est pas de moi-même que j'ai mis cela... J'étais surpris de ce passage en relisant, mais je devais le laisser... Il y a quelque chose de très providentiel dans cette Action Catholique. C'est le Bon Dieu qui a agi⁽²⁵⁾.

²³ « Huc denique pertinet omnium eorum summa, seu complexio, institutorum, consiliorum, et operum quae nomine *actionis catholicae*, Nobis carissimae, perhibentur ». *Ibid.*, dans *AAS*, p. 693 et dans *DC*, col. 82.

²⁴ « Illud porro in Christifidelium mentes revocate, quod cum ii, vobis cleroque vestro auctoribus, in provehenda Christi cognitione et amoe publice privatim inculcando navant operam, tum demum maxime digni sunt qui salutentur *genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis* (I Petr. II, 9)... ». Dans *AAS*, p. 695 et dans *DC*, col. 83.

²⁵ Charles MOLETTE, « Brève histoire... », art. cit., p. 64, avec l'indication suivante (note 16) : « Copie de ce compte-rendu d'une audience d'octobre 1937, dans mes archives ». Nous n'avons pas trouvé trace d'une telle affirmation de Pie XI ailleurs. A rapprocher cependant du « discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique Italienne du 19 mars 1927 » (dans *DC* 23 (1930), col. 355-356) : « car il faut toujours se rappeler que le Saint-Père, consciemment et délibérément – on peut même dire non sans une inspiration divine, – a défini ainsi dans sa première encyclique l'Action catholique : “la participation du laïcat catholique à l'apostolat véritable et propre de l'Église” ».

La définition de l'Action catholique se précise progressivement. Dans l'allocution *Gratum nobis* au Consistoire secret du 23 mai 1923⁽²⁶⁾, elle est qualifiée dans son but et son rapport à la Hiérarchie : « Cette Action, de par sa nature même, a pour but d'imprégner les âmes du véritable esprit de Jésus Christ, sous le contrôle de la hiérarchie sacrée [lit. des pasteurs sacrés] »⁽²⁷⁾.

Dans le Discours aux représentants du quatrième Congrès International de la Jeunesse Catholique du 19 septembre 1925⁽²⁸⁾, la notion de « collaboration à l'apostolat »⁽²⁹⁾ semble faire son apparition, une partie de la définition commence à prendre forme : « Voilà bien la collaboration laïque à l'apostolat, qui est elle-même un apostolat et qui est la substance la plus réelle, la plus sainte et la plus solide de l'Action catholique »⁽³⁰⁾.

C'est une année plus tard que Pie XI parle de « participer d'une certaine manière au ministère sacerdotal »⁽³¹⁾, mais ici également, nous ne pouvons avoir accès qu'à des traductions⁽³²⁾. Il faut attendre le 19 mars 1927, dans les conditions déjà précisées et en référence à *Ubi arcano*, pour que la définition de l'Action catholique prenne une forme proche de celle qui s'est imposée par la suite⁽³³⁾. On constate déjà que la notion de participation, si elle a su s'imposer, est entrée dès son émergence en concurrence avec celle de collaboration. Il convient donc d'être

²⁶ dans *AAS* 15 (1923), p. 245–253 et dans *DC* 9 (1923), col. 1475–1483.

²⁷ « Quae quidem actio [supra : quae omnia actionis catholicae appellatio complectitur] cum suapte natura pertineat ad animos sincero Iesu Christi spiritu, nempe sub sacrorum auctoritate pastorum, ... », dans *AAS*, p. 247 et dans *DC*, col. 1476.

²⁸ Dans *DC* 14 (1925), col. 707–712. Aucune trace dans les *AAS*, ce qui rend l'usage de ce document délicat : nous constatons en effet que dans les traductions, les termes de « participation » et de « collaboration » ne sont pas stables. D'après la *DC*, il s'agit d'une intervention improvisée de Pie XI, en français, sténographiée par un participant et déjà publié dans *La Croix* du 7 octobre 1925.

²⁹ « L'Église vous a demandé à vous, l'aide, la collaboration à l'apostolat proprement dit », *ibid.*, col. 710, avec les précautions mentionnées dans la note précédente.

³⁰ *Ibid.*, col. 710.

³¹ « Lettre à l'épiscopat piémontais du 17 octobre 1926 », dans *DC* 23 (1930), col. 327–328 : « En vérité, l'Action catholique, par laquelle le peuple lui-même est appelé à prendre part et à participer d'une certaine façon au ministère sacerdotal, est plus que jamais adaptée aux exigences de notre époque ».

³² La *DC* précise : « Cette lettre n'a été publiée ni par les *Acta Apostolicae Sedis*, ni par l'*Osservatore Romano* » (*ibid.*, col. 327). Les autres traductions consultées sont précisément fidèles à celle que nous avons mentionnée : voir BP–Ac p. 31 et AC–Gue n° 33, p. 24.

³³ « Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique Italienne du 19 mars 1927 », dans *DC* 23 (1930), col. 355–356. Cf. *supra*.

attentif à l'usage de ces deux termes dans les définitions successives proposées par Pie XI.

b) Participation ou collaboration ?

Sur les soixante-deux apparitions de la définition dans l'œuvre de Pie XI, il n'est pas aisé de définir strictement quels sont les emplois du terme « participation » et ceux de « collaboration », en raison de l'indisponibilité de certains textes originaux. En se basant sur les traductions proposées par la *DC*, vérifiées quand cela était possible dans le texte original, on dénombre que trente-deux de ces définitions s'articulent autour de la notion de « participation »⁽³⁴⁾ et

³⁴ Par ordre chronologique : « Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique italienne du 19 mars 1927 », dans *DC* 23 (1930), col. 356 ; « Lettre "C'est avec la joie" à M. Giovanni Hoyois (à l'occasion du troisième Congrès général de l'Association catholique de la jeunesse belge) du 16 août 1927 », dans *DC* 19 (1928), col. 1497 ; « Réponse aux vœux du Sacré-Collège du 24 décembre 1927 », dans *DC* 19 (1928), col. 73 ; « Lettre à Mme F. Steenberghe-Engeringh, Présidente Générale de l'Union Internationale des Associations Féminines Catholiques, du 30 juillet 1928 », dans *DC* 21 (1929), col. 33 [Publiée en italien par *Osservatore Romano* du 19 septembre 1928] ; « Lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 385 (3 mentions) et dans *DC* 21 (1929), col. 391 (3 mentions) ; « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361 ; « Discours aux universitaires catholiques du 8 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 371 et 372 ; « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 376 et 377 ; « Lettre *Laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, archevêque de Tolède, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 665 et dans *DC* 23 (1930), col. 335 ; « Encyclique *Mens Nostra* du 20 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 701 et dans *DC* 23 (1930), col. 75 ; « Allocution aux pèlerins français du 29 décembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 378 ; « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 397 ; « Lettre encyclique *Non abbiamo bisogno* per la "Azione Cattolica" du 29 juin 1931 », dans *AAS* 23 (1931), p. 287 et dans *DC* 26 (1931), col. 69 ; « Discours de Pie XI aux Associations Catholiques de Rome du 19 avril 1931 », dans BP-Ac p. 307-310 (6 mentions) et AC-Gue, n° 23, p. 14, n° 24, p. 15, n° 48, p. 34, n° 40, p. 29 ; « Discours à l'audience des pèlerinages de l'Action catholique française et de Notre Dame de Salut du 20 mai 1932 », dans *DC* 27 (1932), col. 1435 ; « Lettre à l'épiscopat allemand du 29 juin 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 562 ; « Discours sur le vénérable Domenico Savio du 9 juillet 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 571 ; « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 247-252 [ajoutée en annexe à la réponse à un *dubium* de la Commission pontificale pour l'interprétation authentique du Code de droit canonique, en date du 27 juillet 1942] ; « Lettre encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935 », dans *AAS* 28 (1936), p. 45 et dans *DC* 35 (1936), col. 156 ; « Discours de sa Sainteté Pie XI à la jeunesse italienne de l'Action catholique du 1.1.36 » dans *DC* 36 (1936), col. 1239 ; « Allocution radiophonique du 24 décembre 36 » dans *DC* 37 (1937), col. 199 ; « Lettre apostolique *Nos es muy* à l'épiscopat mexicain, du 28 mars 1937 » dans *AAS* 29 (1937), p. 202 et dans *DC* 37 (1937), col. 987.

treize autour de celle de la « collaboration »⁽³⁵⁾. Par ailleurs, dix-sept emploient des termes du registre de l'aide, du service ou de la coopération⁽³⁶⁾.

On remarque que l'usage de telle ou telle formule ne dépend pas de la période chronologique dans laquelle elle a été formulée, chacune des possibilités étant représentée de manière homogène tout au long du pontificat, sans concentration particulière pour telle ou telle forme à une époque donnée. Cela nous interdit d'envisager une évolution dans la pensée de Pie XI : c'est tout au long de son pontificat qu'il a utilisé aussi bien les notions de « collaboration »,

³⁵ Dans l'ordre chronologique : « Discours aux membres de la Fédération italienne des hommes catholiques du 22 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 373 (2 mentions) ; « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 375 ; « Discours aux délégués de la Jeunesse catholique d'Italie du 2 novembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 376 ; « Allocution aux pèlerins français du 29 décembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 378 ; « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 398 (deux mentions) ; « Lettre à l'épiscopat argentin du 4 février 1931 », dans *DC* 28 (1932), col. 395 [publiée par le *Bollettino ufficiale della Azione Cattolica italiana* en 1931] ; « Lettre encyclique *Non abbiamo bisogno* per la "Azione Cattolica" du 29 juin 1931 », dans *AAS* 23 (1931), p. 287, 294 et 301 et dans *DC* 26 (1931), col. 69, 75 et 82 ; « Encyclique *Caritate Christi* du 3 mai 1932 », dans *AAS* 24 (1932), p. 183 et dans *DC* 27 (1932), col. 1415 ; « Lettre *perhumano litterarum* au card. Schuster du 28 août 1934 », dans *AAS* 26 (1934), p. 586 ; « Lettre *Quamvis Nostra*, au Card. Leme da Silveira Cintra du 27 octobre 1937 », citée par Paul DABIN, *Principes d'Action catholique*, Paris, Bloud & Gay, 1937, p. 46.

³⁶ Toujours dans l'ordre chronologique : « Lettre *Cum ex epistula* au Card. Van Roey, archevêque de Malines, du 15 août 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 296 et *DC* 23 (1930), col. 330 ; « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 362 ; « Discours à la Fédération nationale catholique de France du 12 juin 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 365 ; « Lettre *Communes litteras* à l'épiscopat de la Suisse du 8 sept 1929 », dans *AAS* 22 (1930), p. 163 et *DC* 23 (1930), col. 331 ; « Discours aux membres de la Fédération italienne des hommes catholiques du 22 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 373 ; « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 375 ; « Discours aux délégués de la Jeunesse catholique d'Italie du 2 novembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 376 ; « Lettre *Laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, archevêque de Tolède, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 664 et *DC* 23 (1930), col. 334 [*Ibid.*, dans *AAS*, p. 665, dans *DC*, col. 335] ; « Encyclique *Quinquagesimo ante* du 23 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 721 et *DC* 23 (1930), col. 142 ; « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391 ; « Lettre *Vos Argentinae Episcopos* du 4 décembre 1930 », dans *AAS* 34 (1942), p. 242 ; « Encyclique *Casti Connubii* du 31 décembre 1930 », dans *AAS* 22 (1930), p. 581 et *DC* 25 (1931), col. 287 ; « Lettre à l'épiscopat argentin du 4 février 1931 », dans *DC* 28 (1932), col. 393 ; « Allocution consistoriale *Iterum vos* du 13 mars 1933 », dans *AAS* 25 (1933), p. 108 et *DC* 29 (1933), col. 710–711] ; « Lettre *Ex officiosis litteris* au Card. G. Cerejeira, De Actione Catholica in Lusitania ordinanda du 10 novembre 1933 », dans *AAS* 26 (1934), p. 629 ; « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 248 ; « Lettre encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935 », dans *AAS* 28 (1936), p. 41 et dans *DC* 35 (1936), col. 156 [*DC* qui traduit « Ut laicos cum ecclesiastica hierarchia communione laborum coniungit » par « Elle est la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique de l'Église »] ; « Lettre encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athée du 19 mars 1937 », dans *AAS* 29 (1937), p. 133 et dans *DC* 37 (1937), col. 962.

« coopération », « aide », « auxiliaire » et « participation », avec une préférence notable mais pas décisive pour cette dernière⁽³⁷⁾.

On remarque de plus qu'à plusieurs reprises, dans un même texte, Pie XI fait se côtoyer ces formes diverses⁽³⁸⁾. Pourtant, il demeure que pour les commentateurs de ces textes, la définition reçue est axée sur la notion de participation, dont il nous reste encore à préciser le sens. Une telle disparité se trouve également dans l'œuvre de Pie XI dès que l'on tente de clarifier qui participe à quoi dans la définition de l'Action catholique.

c) Qui est le sujet de cette participation ?

La désignation du sujet de la participation semble plus homogène. Ce sujet est parfois l'Action catholique elle-même, sans plus de précision : « L'Action catholique est d'autant plus efficace et d'autant plus utile qu'elle peut participer à l'apostolat des Evêques et du reste du clergé »⁽³⁹⁾, mais quand il est précisé, il désigne toujours les chrétiens n'appartenant pas au clergé, soit sous la forme « les

³⁷ La moitié des cas, cf. *supra*.

³⁸ Les notions de coopération et de participation se trouvent dans le « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 » [DC 23 (1930), col. 361 et 362] ; collaboration et participation dans « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 » [DC 23 (1930), col. 375 et 376], dans le « Discours aux délégués de la Jeunesse catholique d'Italie du 2 novembre 1929 » [DC 23 (1930), col. 376 et 377] ; parfois même dans la même phrase, voir « Allocution aux pèlerins français du 29 décembre 1929 » [DC 23 (1930), col. 378] ; « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 » [DC 28 (1932), col. 397–398] ; ou dans la même expression, comme « Seconddo l'autentica ed essenziale sua definizione ... non vuole nè può essere se non la partecipazione e collaborazione del laicato all'Apostolato Gerarchico » dans la « Lettre encyclique *Non abbiamo bisogno* per la "Azione Cattolica" du 29 juin 1931 » [AAS 23 (1931), p. 287 (voir aussi p. 294), voir DC 26 (1931), col. 69 (et col. 75)].

³⁹ « *Catholica etiam Actio, quae numquam praesentior, operosior numquam est, quam quoties Episcoporum ceterique cleri apostolatum participare potest* » [« Allocution consistoriale *Iterum vos* du 13 mars 1933 », dans AAS 25 (1933), p. 108, voir DC 29 (1933), col. 710–711, qui traduit : « L'Action catholique est d'autant plus efficace et d'autant plus utile qu'elle seconde l'apostolat des évêques et du reste du clergé »]. Voir douze autres cas où le sujet de la participation ou de la collaboration n'est pas mentionné : « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 », dans DC 23 (1930), col. 376 ; « Discours aux délégués de la Jeunesse catholique d'Italie du 2 novembre 1929 », dans DC 23 (1930), col. 376 et 377 ; « Allocution aux pèlerins français du 29 décembre 1929 », dans DC 23 (1930), col. 378 ; « Discours de Pie XI aux Associations Catholiques de Rome du 19 avril 1931 », dans BP–Ac p. 308, 309, 310, 312 et 316, voir AC–Gue n° 24 p. 15, n° 48 p. 34, n° 40 p. 29, n° 52 p. 39 ; « Lettre *Ex officiosis litteris* au Card. G. Cerejeira, De Actione Catholica in Lusitania ordinanda du 10 novembre 1933 », dans AAS 26 (1934), p. 629.

laïcs », comme dans « participation des laïques à l’apostolat hiérarchique »⁽⁴⁰⁾, soit sous la forme « le laïcat », comme dans « participation du laïcat à l’apostolat hiérarchique »⁽⁴¹⁾.

Ces deux exemples montrent que ce n’est pas l’objet de la participation qui détermine son sujet⁽⁴²⁾. La question pourrait se poser de savoir si « les laïcs » et « le laïcat » désignent la même réalité ou si l’emploi de l’un ou de l’autre pourrait ne pas être neutre, « les laïcs » désignant l’ensemble des baptisés non-clercs et « le laïcat » considérant ces mêmes baptisés comme un ordre, en face de l’ordre sacerdotal (pour utiliser le langage le plus autorisé de l’époque). La question est

⁴⁰ Cf. « Lettre “C’est avec la joie” à M. Jean Hoyois (à l’occasion du troisième Congrès général de l’Association catholique de la jeunesse belge) du 16 août 1927 », dans *DC* 19 (1928), col. 1497. Treize autres passages similaires : « Lettre à Mme F. Steenberghe–Engeringh, du 30 juillet 1928 », dans *DC* 21 (1929), col. 33 ; « Lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 385 et dans *DC* 21 (1929), col. 391 ; « Lettre *Laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 664 et dans *DC* 23 (1930), col. 334 ; « Encyclique *Mens Nostra* du 20 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 701 et dans *DC* 23 (1930), col. 75 ; « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391 ; « Lettre *Vos Argentinae Episcopos* du 4 décembre 1930 », dans *AAS* 34 (1942), p. 242 ; « Encyclique *Casti Connubii* du 31 décembre 1930 », dans *AAS* 22 (1930), p. 581 et dans *DC* 25 (1931), col. 287 ; « Lettre à l’épiscopat argentin du 4 février 1931 », dans *DC* 28 (1932), col. 393 ; « Encyclique *Caritate Christi* du 3 mai 1932 », dans *AAS* 24 (1932), p. 183 et dans *DC* 27 (1932), col. 1415 ; « Lettre à l’épiscopat allemand du 29 juin 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 562 ; « Discours sur le vénérable Domenico Savio du 9 juillet 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 571 ; « Lettre *Perhumano litterarum* au card. Schuster du 28 août 1934 », dans *AAS* 26 (1934), p. 586 ; « Lettre encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935 », dans *AAS* 28 (1936), p. 541 et dans *DC* 35 (1936), col. 156.

⁴¹ Cf. « Réponse aux vœux du Sacré–Collège du 24 décembre 1927 », dans *DC* 19 (1928), col. 73. Douze autres passages similaires : « Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique italienne du 19 mars 1927 », dans *DC* 23 (1930), col. 356 ; « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361 ; « Discours à la Fédération nationale catholique de France du 12 juin 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 365 ; « Discours aux universitaires catholiques du 8 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 371 ; « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 397 et 398 ; « Lettre encyclique *Non abbiamo bisogno* per la “Azione Cattolica” du 29 juin 1931 », dans *AAS* 23 (1931), p. 287 et 284 et dans *DC* 26 (1931), col. 69 et 75 ; « Discours de Pie XI aux Associations Catholiques de Rome du 19 avril 1931 », dans *BP–Ac* p. 308, 309, 310, 312 et 316, voir *AC–Gue* n° 24 p. 15, n° 48 p. 34, n° 40 p. 29, n° 52 p. 39 ; « Discours à l’audience des pèlerinages de l’Action catholique française et de Notre Dame de Salut du 20 mai 1932 », dans *DC* 27 (1932), col. 1435 ; « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 248.

On note également un autre usage, plus marginal, celui de « fidèles » (*Christifidelium*, à six reprises). Dans le contexte, il désigne clairement ce que l’on appellera quelques décennies plus tard les « fidèles laïcs ».

⁴² Affirmation facilement vérifiable en croisant les données des notes précédentes. De la même manière, un croisement entre les sujets de la définition et l’emploi des termes « participation » ou « collaboration » n’est aucunement conclusif : Pie XI emploie les uns et les autres indifféremment.

cependant vaine. Non seulement l'usage indifférencié de ces deux formes par Pie XI indique clairement qu'il ne les distingue pas, mais en plus il s'agirait dans cette interrogation d'un anachronisme évident, projection de plusieurs problématiques ultérieures⁽⁴³⁾ : à l'époque de Pie XI, les notions de « laïcs » et de « laïcat » doivent être tenus pour interchangeable. La notion de Hiérarchie, quant à elle, est plus stable, ce qui explique l'homogénéité des objets de la participation et / ou collaboration dans les définitions de Pie XI.

d) Subordination à la Hiérarchie et pénurie de prêtres

Parmi les soixante-deux définitions que nous avons déjà signalées, trente-quatre précisent l'objet de cette participation et/ou collaboration. Dix-neuf d'entre elles sous la forme participation / collaboration « à l'apostolat hiérarchique » (avec, à cinq reprises, la précision « de l'Église »), six fois sous la forme « à l'apostolat de la hiérarchie » et quatre fois sous la forme « à l'œuvre apostolique du clergé » (avec une mention des évêques).

Ici également, la relative variété des formes ne doit pas nous tromper : l'ecclésiologie courante sous le pontificat de Pie XI identifie sans hésitation « apostolat hiérarchique », « apostolat de la hiérarchie » et « apostolat de l'Église », puisqu'elle identifie hiérarchie et Église⁽⁴⁴⁾. Dans ces conditions, on comprend pourquoi les éléments les plus stables qui accompagnent les définitions que Pie XI donne de l'Action catholique sont d'une part le lien de subordination à la Hiérarchie et d'autre part celui de la pénurie de prêtres, envisagée comme raison première de cet appel à l'apostolat des laïcs.

Le lien de subordination à la Hiérarchie doit être compris dans le cadre d'une ecclésiologie où c'est la Hiérarchie – c'est à dire le pape et les évêques – qui

⁴³ Comme celle du rapport entre apostolat des laïcs au sens large et au sens strict, par exemple, qui n'émergera que tardivement sous le pontificat de Pie XII, cf. *infra*.

⁴⁴ Cf. *Infra* (1.2.)

dirige l'Action catholique⁽⁴⁵⁾, qui la conduit⁽⁴⁶⁾ et la contrôle⁽⁴⁷⁾, exigeant d'elle une totale soumission⁽⁴⁸⁾.

Cette subordination apparaît dans l'œuvre de Pie XI en lien avec la définition de l'Action catholique : fidèle à l'ecclésiologie de son époque, Pie XI considère que « l'apostolat hiérarchique a été confié à l'Église, aux évêques, aux prêtres, pour l'expansion du Règne du Christ »⁽⁴⁹⁾. Dans cette énumération, le principe hiérarchique est à l'œuvre, affirmant l'équivalence de l'Église et de l'apostolat hiérarchique : « l'apostolat des véritables et propres apôtres », c'est celui des « Prêtres et des Evêques »⁽⁵⁰⁾, qualifiés dans un autre document de « continuateurs des apôtres »⁽⁵¹⁾, à l'exclusion des laïcs. Mais si l'apostolat appartient en propre à la Hiérarchie, les laïcs peuvent y participer. On comprend alors que cette participation est subordonnée à la direction et au contrôle de la Hiérarchie, puisque l'apostolat de l'Action catholique ne diffère pas « de la divine mission confiée à l'Église et à son apostolat hiérarchique »⁽⁵²⁾.

⁴⁵ Cf. « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361 ; « Lettre *Laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 665 et dans *DC* 23 (1930), col. 335.

⁴⁶ « Lettre à Mme F. Steenberghe–Engeringh, du 30 juillet 1928 », dans *DC* 21 (1929), col. 33 ; « Lettre *Cum ex epistula* au Card. Van Roey, du 15 août 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 296 et dans *DC* 23 (1930), col. 330 ; « Lettre *Communes litteras* à l'épiscopat de la Suisse du 8 sept 1929 » dans *AAS* 22 (1930), p. 163 et dans *DC* 23 (1930), col. 331.

⁴⁷ « Allocution *Gratum nobis* au Consistoire secret du 23 mai 1923 », dans *AAS* 15 (1923), p. 247 et dans *DC* 9 (1923), col. 1476.

⁴⁸ « Discours à la Fédération nationale catholique de France du 12 juin 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 365.

⁴⁹ « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361.

⁵⁰ « Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique italienne du 19 mars 1927 », dans *DC* 23 (1930), col. 356.

⁵¹ « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361.

⁵² « Lettre *Laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, du 6 novembre 1929, dans *AAS* 21 (1929), p. 666 et dans *DC* 23 (1930), col. 335. C'est dans cette même lettre que l'on voit émerger la notion de mandat : « Christifidelibus igitur, qui sic coiverint atque in unum coaluerint, ut ad nutum Hierarchiae ecclesiasticae praesto sint, sacra ipas Hierarchia quemadmodum mandatam imperit, sic incitamenta et stimulos adiicit » (dans *AAS*, p. 665), mais cette mention est très en deçà de ce que deviendra le mandat par la suite, sous le pontificat de Pie XII. D'ailleurs, toutes les traductions françaises de ce passage que nous avons consultées traduisent : « « Ainsi groupée et rassemblée sous la direction de la hiérarchie ecclésiastique, qui lui donne le mot d'ordre, l'élite des catholiques reçoit par là même une vigoureuse impulsion » (dans *DC*, p. 335). Il faudra attendre plus de vingt ans pour que cette traduction soit rectifiée en « la hiérarchie ecclésiastique elle-même impartit le mandat, adresse son appel et donne l'impulsion » (Yves CONGAR, *Jalons...*, *op. cit.*, p. 518, qui ajoute : « la trad. de *DC* est très faible »).

La condition de cette participation est la pénurie de prêtres. Car c'est précisément parce que la mission apostolique de l'Église est du domaine exclusif de la Hiérarchie que le manque de prêtres est un élément récurrent et déterminant dans les définitions données par Pie XI : « Les prêtres, en raison de leur petit nombre, sont absolument impuissants à satisfaire le besoin des âmes, c'est le moment de faire appel à l'Action catholique, qui aidera à combler les vides dans les rangs du clergé en multipliant ses collaborateurs parmi les laïques »⁽⁵³⁾. C'est donc bien à un apostolat de suppléance⁽⁵⁴⁾ que sont appelés les laïcs de l'Action catholique⁽⁵⁵⁾.

A la pénurie de prêtres, vient s'ajouter le fait que la déchristianisation de la société empêche de plus en plus fréquemment le clergé d'entrer en contact avec une partie importante de la population, notamment la classe ouvrière. Ainsi, l'action du clergé « ne peut s'exercer partout soit à cause de la résistance que lui opposent certains milieux et certaines personnes, soit parce que sa dignité sacrée elle-même l'empêche de pénétrer là où le besoin est le plus pressant »⁽⁵⁶⁾. Un lien direct et essentiel existe bien alors dans l'esprit de Pie XI entre la pénurie de prêtres, l'impossibilité du clergé d'exercer son apostolat dans l'ensemble de la société et l'appel lancé à l'Action catholique :

Comme des devoirs et des œuvres si considérables et si multiples réclament un nombre croissant de prêtres, on ne peut que déplorer plus vivement l'insuffisance numérique des milices sacerdotales, car elles ne sont plus en rapport, et de beaucoup, avec les besoins de notre temps. Ajoutons à ceci qu'il est difficile, et même de plus en plus difficile, au clergé de visiter certains milieux et d'atteindre bien

⁵³ « At nostris potissimum temporibus, cum fidei morumque integritas in discrimen cotidie periculosius vocatur, eamque dolemus sacerdotum penuriam, ut curandis animarum necessitatibus omnino impares evasisse videantur, Actioni Catholicae plus confidendum, quae tantam cleri tenuitatem, datis multiplicatisque e laicorum ordine laborum sociis, adiuvet ac suppleat » : « Lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 384–385 et dans *DC* 21 (1929), col. 390.

⁵⁴ Noter la finale du texte latin.

⁵⁵ Sur la mention de cette pénurie dans les Actes de Pie XI, voir aussi : « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 362 ; « Lettre *Communes litteras* à l'épiscopat de la Suisse du 8 sept 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 332 ; Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391 ; « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 247.

⁵⁶ « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 248.

des âmes qui, pourtant, soupirent après la lumière et la doctrine évangéliques. C'est pour ces raisons qu'aujourd'hui l'Église fait appel aux laïcs avec une insistance toute particulière. Elle leur demande de s'unir et d'aider la hiérarchie en se faisant le bras droit du clergé⁽⁵⁷⁾.

Cette constante dans les textes de Pie XI doit être mise en rapport avec la montée du communisme en Europe et avec l'autonomisation de la classe ouvrière pour laquelle le dispositif traditionnel d'encadrement des fidèles n'est plus opérant. Elle montre cependant clairement que l'Action catholique a pour but « d'aider et de favoriser l'apostolat du clergé »⁽⁵⁸⁾. Si l'on peut considérer qu'il s'agit d'une forme de promotion du laïcat, il demeure que la structure de l'Église qui se fait jour est encore exclusivement cléricale, tout comme la notion d'apostolat qui est en jeu : « Par l'Action catholique, l'activité des prêtres, fortement appuyés par le laïcat, portera plus de fruits et atteindra plus de fidèles qui autrement n'auraient jamais pu profiter de la prédication et du ministère sacré de l'ecclésiastique attiré »⁽⁵⁹⁾. C'est pourtant sur cette base que vont progressivement naître des équilibres nouveaux. C'est pourquoi il convient de considérer avec attention comment ces textes ont été reçus.

2°) Réception de la définition de Pie XI

Les commentateurs des textes de Pie XI reflètent la diversité que celui-ci a introduite dans sa définition de l'Action catholique. Le jeu permis par les textes de Pie XI entre participation et collaboration possède ainsi l'avantage de désigner une réalité nouvelle, l'apostolat des laïcs, et de lui laisser une marge de manœuvre importante tout en l'encadrant dans les limites de l'Action catholique. Mais cette incertitude contenue dans la définition même amène certains à tenter de préciser le sens de la participation ou de la collaboration qui structure cette définition, dans le cadre plus général d'une réflexion en profondeur sur les liens qui unissent

⁵⁷ « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391–392.

⁵⁸ « Unde cum actionis catholicae, qua cleri apostolatam adiuvari ac provehi opus est », « Encyclique *Quinquagesimo ante* du 23 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 721, et dans *DC* 23 (1930), col. 142.

Hiérarchie et laïcat. Ce sont ces débats dont, dans un premier temps, nous voulons rendre compte.

a) La notion de la participation

La « participation des laïcs à l’apostolat de la Hiérarchie » – ou ses formes approchantes – se présentant comme une définition de l’Action catholique, les manuels d’Action catholique et les ouvrages théologiques traitant de cette forme organisée de l’apostolat laïc s’en sont saisi pour tenter d’en comprendre chaque élément, dont la notion de participation⁽⁶⁰⁾. Selon la définition même, la participation est considérée comme principe d’articulation entre les laïcs d’une part et l’apostolat de la Hiérarchie de l’autre : « L’Action catholique en effet ne résulte pas de la confusion ou de la combinaison de l’apostolat laïque et de l’apostolat hiérarchique, mais proprement de la *participation* du laïcat à l’apostolat hiérarchique »⁽⁶¹⁾. Pour les commentateurs de l’époque, le terme semble s’imposer : « le mot de participation s’impose obligatoirement et exclusivement, puisqu’entre l’activité catholique des laïques comme tels et celle des laïques en tant qu’unis à la hiérarchie, il n’y a pas de différence de *degré* mais bien d’*espèce*. L’Action catholique ne se juxtapose pas à l’apostolat Hiérarchique, elle s’y intègre »⁽⁶²⁾.

Mais alors, quel est le sens de ce terme ? Fournier en retient deux⁽⁶³⁾. Le premier est un sens qualifié de populaire : la participation y est collaboration, aide, concours. Le deuxième sens est philosophique : « reproduction d’une qualité de la cause à son effet »⁽⁶⁴⁾. La référence est ici nettement néo-scolastique : « Dans cette

⁵⁹ « Lettre à l’épiscopat allemand du 29 juin 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 562

⁶⁰ Avec quelques exceptions cependant comme Raymond DUNN (*Manuel d’initiation...*, *op. cit.*, p. 44–55) qui, après avoir rappelé la définition « classique » de l’Action catholique, en reprend chaque composante tout en négligeant la notion de participation.

⁶¹ Vincent POLLET, *L’Action catholique...*, *op. cit.*, p. 28.

⁶² Paul DABIN, *L’Action catholique...*, *op. cit.*, p. 83. Voir également Luigi CIVARDI, *Manuel d’Action catholique...*, *op. cit.*, p. 27, qui semble hésiter entre « collaboration » et « participation », avant de choisir ce dernier car « le mot *participation* nous paraît, de fait, plus riche de signification ».

⁶³ Roland FOURNIER, *La théologie de l’Action catholique...*, *op. cit.*, p. 137–141.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 138.

participation, il peut y avoir analogie ou univocité »⁽⁶⁵⁾, mais seulement « analogie de proportionnalité propre »⁽⁶⁶⁾, car « celle-ci seule désigne un concept analogue de soi qui se trouve intrinsèquement et formellement dans chacun des analogués »⁽⁶⁷⁾.

Une telle conception est développée par Dabin⁽⁶⁸⁾ chez qui la théorie néo-scholastique de la participation est présentée en deux pages : Dieu est l'être par essence, « tout le reste, ce sont des êtres par participation. Tout ce qui est par participation est produit par celui qui est l'Être par essence, comme tout ce qui est en combustion l'est par le feu »⁽⁶⁹⁾ : la participation désigne bien alors le lien qui s'établit entre une cause première (Dieu) et son effet (les créatures). Ce lien est un lien de proportion : « Tous les êtres participent de l'acte premier (Dieu), non comme faisant partie de son essence, mais parce qu'ils en émanent et en procèdent. La puissance destinée à recevoir l'acte, il faut qu'elle soit proportionnée à l'acte lui-même »⁽⁷⁰⁾. Entre le participant et le participé, il y a donc différence de nature et de proportion. Cette participation est alors différenciée et hiérarchique. Fournier prend l'exemple du caractère du sacrement de l'ordre et de celui de la confirmation qui est « véritable participation au sacerdoce du Christ, en tant qu'il reproduit dans l'âme les traits du Christ-Prêtre, qui l'y infuse à la réception du sacrement »⁽⁷¹⁾. Mais dans ce cadre cependant la participation est évidemment différenciée, le sacrement de l'ordre et celui de la confirmation ne configurant pas dans les mêmes proportions au Christ-Prêtre.

Quelles en sont les conséquences pour l'Action catholique et la participation qui la définit ? Il s'agit dans cette question de savoir comment s'articulent l'action des laïcs dans l'Action catholique et l'apostolat de la Hiérarchie. La situation est dans ce contexte simple :

⁶⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁸ Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 79-84.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 79. Cf. *Somme de théologie* Ia, q. 61, a. 1 c.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 79. Cf. *Somme de théologie* Ia, q. 75, a. 5, ad. 1.

⁷¹ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 142.

Il y a analogie d'attribution parce qu'il y a un lien de cause à effet entre les deux apostolats. La hiérarchie est, en effet, la cause formelle dans l'Action catholique qui, comme nous le dirons plus loin, influe sur la cause matérielle ou l'objet de l'Action catholique à travers la cause efficiente ou l'agent : le Laïcat d'Action catholique. On voit, par ce qui précède, que le choix du mot "participation" est d'une rigueur parfaite⁽⁷²⁾.

On se situe ici dans une ecclésiologie hiérarchique que le concept de participation vient étayer : « c'est un principe constant dans la philosophie thomiste que dans un même genre les supérieurs gouvernent les inférieurs »⁽⁷³⁾.

Tels sont les enjeux de l'option qui est faite en faveur de la « participation » au détriment de la « collaboration ». Guerry se demande alors : « Faut-il entendre le mot "participation" dans son sens rigoureusement philosophique ? Faut-il y découvrir une analogie d'attribution entre l'apostolat proprement dit de la hiérarchie et l'apostolat des laïcs d'Action Catholique, parce qu'il existe un lien de cause à effet entre les deux et non pas une simple similitude ? »⁽⁷⁴⁾. La réponse à cette question n'est ni neutre ecclésiologiquement, ni anodine pastoralement.

b) Participation ou collaboration ?

Peu d'auteurs considèrent les deux expressions comme équivalentes, quand bien même ils remarquent leur usage indifférencié chez Pie XI⁽⁷⁵⁾. L'intérêt de leur prise de position réside dans le fait que, quel que soit leur choix entre ces deux options, il se fait au nom des mêmes raisons et pour le même motif : souligner la nécessaire soumission du laïcat à la Hiérarchie.

Ainsi Dabin, qui fait l'option d'un usage exclusif de la « participation » en raison de la rigueur qu'il reconnaît à l'utilisation de ce terme, précise : « Le mot *collaboration* est beaucoup moins indiqué, parce qu'il n'exprime qu'une simple

⁷² Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 82.

⁷³ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁴ Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 158 (note 1).

⁷⁵ La seule exception que nous ayons rencontré est l'article de Adrien MALO (« L'Action catholique – l'apostolat hiérarchique », *art. cit.*, p. 38) : « Le laïcat doit participer ou collaborer à l'apostolat hiérarchique pour donner naissance à l'Action catholique ».

juxtaposition de forces, sans subordination fécondant l'action de l'une,..., laissant donc subsister une irréductible hétérogénéité entre elles, et n'ayant guère de commun que le but proposé, c'est à dire la cause finale »⁽⁷⁶⁾. Le seul apostolat étant celui de la Hiérarchie, cette « hétérogénéité » empêcherait de parler d'apostolat pour qualifier l'action des laïcs.

Lelotte évalue lui aussi les deux termes : « En rigueur de terme, *participer*, *prendre part*, n'est pas synonyme de *collaborer* ; le premier verbe contient l'idée d'une *subordination* à un ensemble, la *partie* étant conçue en fonction du tout ; le second implique l'idée d'*égalité* ou, du moins, d'une liberté plus grande à l'égard de la personne ou de l'institution avec laquelle on collabore »⁽⁷⁷⁾. Il choisit de privilégier le mot « participation » qui « indique donc que l'A.C. dépend *directement, essentiellement*, d'une organisation supérieure qui est, (...), la hiérarchie de l'Église »⁽⁷⁸⁾. La subordination du laïc doit bien être maintenue, ce que permet le verbe *participer* qui signifie se mettre « entièrement et sans restriction sous la dépendance de ... »⁽⁷⁹⁾.

Seul Guerry, dans son ouvrage de 1936, met en balance les deux termes, se demandant s'il convient de privilégier l'un au détriment de l'autre : « Faut-il entendre le mot "participation" dans son sens rigoureusement philosophique ? Faut-il y découvrir une analogie d'attribution entre l'apostolat proprement dit de la hiérarchie et l'apostolat des laïcs d'Action Catholique, parce qu'il existe un lien de cause à effet entre les deux et non pas une simple similitude ? »⁽⁸⁰⁾. Cette question qui fait écho à l'usage indifférencié que Pie XI fait des deux termes dans sa définition de l'Action catholique. Guerry tente alors de préciser les données du problème : la collaboration est la « juxtaposition d'efforts dans une tâche commune »⁽⁸¹⁾. La participation, quant à elle « évoque l'idée d'une coopération plus intime et plus haute. La hiérarchie associe d'une manière très étroite à sa mission apostolique des laïcs, en leur confiant par mandat et par délégation

⁷⁶ Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁷ Fernand LELOTTE, *Pour réaliser l'Action Catholique...*, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁰ Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 158.

⁸¹ *Ibid.*, p. 159, avec l'exemple d'un laïc qui aide un prêtre à organiser une séance de cinéma.

certaines initiatives et en leur laissant leurs responsabilités propres dans leur domaine »⁽⁸²⁾. Ainsi, collaborer et participer ne sont pas de la même nature, et si Guerry ne semble pas privilégier l'un au détriment de l'autre, il offre une indication précieuse du lieu où la question s'est posée, celle de la délégation et du « mandat », toujours dans le cadre de la subordination des laïcs à la Hiérarchie.

3°) Subordination et mandat

Dans les Actes de Pie XI, c'est en comprenant le laïcat comme subordonné à la Hiérarchie qu'est née la définition de l'Action catholique comme « participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique ». Ce qui constituait un élément stable de la définition de Pie XI est réaffirmé avec force par ses commentateurs. La notion de mandat vient qualifier les relations entre laïcat et Hiérarchie dans leur relation de participation. En arrière plan, la question de la pénurie de prêtres est très présente.

a) Subordination et délégation

La notion de participation telle qu'elle apparaît dans la définition de Pie XI est comprise comme un rapport de subordination des laïcs, ou du laïcat, à la Hiérarchie :

Lorsqu'on se représente concrètement tout ce que comporte la notion d'apostolat hiérarchique, on se rend aisément compte que le laïcat n'y peut aucunement participer au sens *propre*, mais uniquement au sens *analogique*. Le Laïcat, dans les conditions requises, peut être *cause efficiente* de l'Action catholique. Il ne peut absolument pas être *cause efficiente*, même partielle, de l'apostolat hiérarchique. Cette distinction est capitale. Il ne peut être dans l'Action catholique, que la *cause instrumentale* de l'apostolat hiérarchique, qui est, lui, la *cause principale*. L'apostolat hiérarchique s'en sert pour accomplir plus facilement sa mission. Cette cause instrumentale n'est d'ailleurs pas nécessaire à la mission de l'Église en ce sens qu'elle la complèterait, mais elle est

⁸² *Ibid.*, p. 159.

nécessaire, de la part des fidèles, en ce sens qu'ils sont les auxiliaires obligés du clergé⁽⁸³⁾.

C'est donc bien la participation qui implique la subordination ou, selon le vocabulaire généralement employé à l'époque, la soumission du laïcat à la Hiérarchie. Car cette participation implique

Un rapport de priorité logique, et en fait, chronologique, entre l'Apostolat hiérarchique et l'apostolat des laïques, celui-ci, en tant que participation, étant postérieur à l'autre. Enfin, il existe une relation de cause à effet entre les deux apostolats : c'est, somme toute, l'activité de la Hiérarchie qui s'exerce à travers celle du Laïcat et par son moyen, c'est elle qui produit l'action catholique des fidèles, en tant que participation à l'apostolat hiérarchique de l'Église⁽⁸⁴⁾.

C'est ainsi que le laïcat est perçu comme un « exécutant » des œuvres de la Hiérarchie : « Ce n'est pas aux laïcs de s'occuper de l'organisation juridique de l'Action catholique : leur devoir est d'exécuter ce qui a été décidé par la Hiérarchie »⁽⁸⁵⁾. Subordination, soumission, exécutant des ordres de la Hiérarchie, la laïcité d'Action catholique peut avec justesse être alors qualifiée de « bras de la hiérarchie »⁽⁸⁶⁾.

La question de savoir comment ce bras est articulé au reste du corps ou comment il reçoit ses ordres introduit à la question du mandat, qui se greffe sur un dernier aspect de cette subordination : sa publicité ou son officialité. C'est parce que l'apostolat exercé dans le cadre de l'Action catholique est public qu'il doit être officiel, et donc coordonné à la Hiérarchie : « L'Action catholique est un apostolat

⁸³ Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 115–116.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁵ Raymond DUNN, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 127. Sur le vocabulaire de subordination mettant en avant le rôle d'exécutants de laïcs, voir aussi Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, p. 221 et Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église et autorité de l'Église. Le mandat de l'Action Catholique : un exemple de l'évolution des rapports d'autorité jusqu'en 1975 – Thèse de doctorat sous la direction de Michel Meslin et Jean Joncheray*, Paris, thèse dactylographiée (I.C.P. et Paris IV – Sorbonne), 2000, p. 636–641 : « Un laïcat "vassalisé" ».

⁸⁶ On trouve déjà l'expression chez Pie XI. Voir par exemple « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 392. Voir également Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 117.

officiel, non pas seulement *subordonné* mais encore *coordonné* à la hiérarchie ecclésiastique »⁽⁸⁷⁾. Cet impératif de coordination est le fondement du mandat.

La notion de mandat appliqué à l'Action catholique n'en est encore qu'à ses balbutiements. Sous le pontificat de Pie XI, nous sommes loin des débats qui, principalement en France, ont secoué l'Église dans les années 1940–1950 puis dans les années 1970. Pour le moment, le mandat se présente comme une délégation de la part de la Hiérarchie : « Les laïques reçoivent leur investiture de la part de l'autorité ecclésiastique ; ils doivent donc se considérer comme ses *délégués*, ses *mandataires* dans l'exercice d'une activité »⁽⁸⁸⁾. Cette délégation entretient un lien étroit avec la notion de participation et avec le caractère officiel d'apostolat confié à l'Action catholique : « La participation du laïcat à l'activité apostolique de la hiérarchie dans le service des âmes ne peut se faire que par *délégation* de la hiérarchie, par un mandat officiellement confié aux organisations de l'Action Catholique »⁽⁸⁹⁾.

Cette délégation constitutive du mandat engage la Hiérarchie : l'Action catholique « ne peut agir que mandatée par l'épiscopat, sous son contrôle. Elle engage donc en quelque façon les chefs ecclésiastiques, voire l'Église elle-même »⁽⁹⁰⁾. Etablissant un rapport de soumission tout en engageant la Hiérarchie, le mandat se présente comme la manifestation d'une union entre laïcat d'Action catholique et Hiérarchie : « Par ce mandat spécial, l'Action catholique est, pour ainsi dire, incorporée à la hiérarchie et greffée sur elle. On pourrait dire qu'il existe entre elles une *union organique*... »⁽⁹¹⁾.

C'est alors que la notion de participation est à nouveau sollicitée :

Aussi, dans la définition de l'Action catholique, le mot participation semble plus adéquat que le mot collaboration. En effet, tous les catholiques qui font de l'apostolat collaborent, au moins indirectement, avec la hiérarchie. Mais les laïques de l'Action catholique lui donnent une collaboration directe, ils y sont appelés

⁸⁷ Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 323 ; Voir également p. 196–205 : « Sous la dépendance de la hiérarchie ecclésiastique ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁸⁹ Émile GUERRY, *L'Action Catholique...*, *op. cit.*, p. 217. Voir aussi p. 64 et 142.

⁹⁰ Jean-Pierre ARCHAMBAULT, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 113.

⁹¹ Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 95.

d'une façon expresse ; qu'on note bien, ils sont appelés à avoir une part dans l'apostolat hiérarchique, c'est-à-dire, à y participer⁽⁹²⁾.

Cette participation est alors « *participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique, c'est à dire au mandat de cet apostolat, au mandat apostolique de la hiérarchie* »⁽⁹³⁾. C'est ainsi que le mandat fait de l'activité de l'Action catholique une activité de l'Église elle-même⁽⁹⁴⁾.

C'est dans cette union entre Action catholique et apostolat de la Hiérarchie que l'on peut parler de promotion du laïcat, qui n'en est qu'à ses balbutiements. Cet avancement se manifeste par la considération que le mandat « élève » l'activité des laïcs d'Action catholique au rang de la Hiérarchie, ce qui constitue un progrès sans équivalent : « l'activité des laïques de l'Action catholique se trouve *élevée* en dignité, presque au niveau même de l'activité exercée par l'apostolat hiérarchique, puisqu'il ne s'agit plus de l'activité des laïques catholiques en tant que tels, mais en tant qu'unis à la hiérarchie »⁽⁹⁵⁾.

Cette position n'est pas sans ambiguïté, puisqu'elle vise à considérer qu'un tel apostolat laïc, dans son union à l'apostolat hiérarchique, ne relève plus vraiment du laïcat. Les expressions qui indiquent que, par la participation, l'apostolat des laïcs peut être considéré comme un apostolat de l'Église elle-même soulignent d'une part la disqualification théologique des laïcs tant qu'ils ne reçoivent pas délégation de la Hiérarchie pour agir, et d'autre part la tendance à considérer la délégation manifestée par le mandat comme un processus de cléricisation. Le contexte de la pénurie de prêtres permet de le comprendre.

c) La pénurie de prêtres

Si l'ensemble de ces questions se pose, c'est bien parce que le clergé ne suffit plus à la tâche apostolique qui était exclusivement la sienne jusqu'alors ou

⁹² *Ibid.*, p. 96 (note 1). Civardi évoque également, p. 97, l'« insertion sur la hiérarchie » de l'Action catholique.

⁹³ Vincent POLLET, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 31. Voir l'ensemble des pages 31–33.

⁹⁴ Voir, entre autres, Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 626–636.

⁹⁵ Paul DABIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 82. Nombreux autres témoignages en ce sens.

qu'il en est empêché. Présente chez Pie XI, la question de la pénurie de prêtres demeure l'arrière plan sur lequel est envisagée la question de l'apostolat des laïcs. Pour Pie XI, cette insuffisance du clergé prenait deux formes : diminution du nombre de prêtres et impossibilité pour eux d'accéder à certains secteurs d'activité ainsi qu'à certains milieux de vie⁽⁹⁶⁾. Elles peuvent être considérées comme les causes de l'appel lancé à l'Action catholique : « Lorsque le pape Pie XI lança l'Action Catholique, ce fut sous le coup de la conscience qu'il avait de la déchristianisation et du manque de clergé »⁽⁹⁷⁾. Ces deux aspects, qui sont liés au relâchement de l'emprise de l'Église sur la société civile, demeurent présents dans les manuels d'Action catholique.

Le déficit numérique du clergé est un fait, tout comme les difficultés de recrutement dans les séminaires. La situation française est de ce point de vue exemplaire : à la suite des lois de séparation (1905), on observe un déficit des ordinations par rapport aux décès qui est de l'ordre de 13 000 en vingt-cinq ans⁽⁹⁸⁾. Ce phénomène n'est pas appréhendé théologiquement. Les commentateurs s'en tiennent pour l'heure à un constat : « Le clergé ne suffit plus aux besoins actuels

⁹⁶ Cf. PIE XI, « Lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 384–385 et dans *DC* 21 (1929), col. 390 : « Mais de nos jours surtout, alors que l'intégrité de la foi et des mœurs est chaque jour plus gravement menacée et que les prêtres, en raison de leur petit nombre, sont absolument impuissants à satisfaire le besoin des âmes, c'est le moment de faire appel à l'Action catholique, qui aidera à combler les vides dans les rangs du clergé en multipliant ses collaborateurs parmi les laïques » ; Cf. également « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 362 ; « Lettre *Communes litteras* à l'épiscopat de la Suisse du 8 sept 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 331–332 ; « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 248 ; « Lettre encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athée du 19 mars 1937 », dans *AAS* 29 (1937), p. 133 et dans *DC* 37 (1937), col. 962 ; et surtout : « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391–392 : « Comme des devoirs et des œuvres si considérables et si multiples réclament un nombre croissant de prêtres, on ne peut que déplorer plus vivement l'insuffisance numérique des milices sacerdotales, car elles ne sont plus en rapport, et de beaucoup, avec les besoins de notre temps. Ajoutons à ceci qu'il est difficile, et même de plus en plus difficile, au clergé de visiter certains milieux et d'atteindre bien des âmes qui, pourtant, soupirent après la lumière et la doctrine évangéliques. C'est pour ces raisons qu'aujourd'hui l'Église fait appel aux laïcs avec une insistance toute particulière. Elle leur demande de s'unir et d'aider la hiérarchie en se faisant le bras droit du clergé ; ... ».

⁹⁷ Christian DUQUOC, « Signification ecclésiale du laïc » dans *Lumière et vie* 12 (1963), p. 80.

⁹⁸ Voir Pierre PIERRARD, *Un siècle de l'Église...*, *op. cit.*, p. 95. Voir également Jacques LE GOFF et René REMOND, dir., *Histoire de la France religieuse – Vol. 4 : Société sécularisée et*

de la restauration chrétienne ; tel est le deuxième motif de la nécessité de l'Action catholique. Il ne suffit pas *parce qu'il est limité en nombre, parce qu'il fut discrédité par le laïcisme*, et enfin *parce que l'immensité de l'entreprise dépasse ses moyens* »⁽⁹⁹⁾. Le lien est alors évident entre cette pénurie et le caractère supplétif du laïcat d'Action catholique⁽¹⁰⁰⁾, au point que Molette puisse dire, sous forme de boutade : « L'Action catholique, c'est l'insuffisance des prêtres remplacée par la suffisance des laïcs »⁽¹⁰¹⁾.

Si cette pénurie n'est pas intégrée dans une réflexion théologique systématique, il demeure qu'elle forme un tout avec la subordination exigée du laïcat par la Hiérarchie, avec le mandat et la notion de participation qui est utilisée pour qualifier cette relation de soumission. Si tel est le cas, c'est parce que les éléments qui composent la définition de l'Action catholique sous le pontificat de PIE XI trouvent leur harmonie dans l'ensemble plus vaste qu'est la conception théologique de l'Église à l'époque.

4°) Une ecclésiologie hiérarchocentrée en voie d'évolution

L'ecclésiologie sous-jacente à l'ensemble des conceptions qui ont été présentées jusqu'à maintenant est une conception juridique de l'Église comme société parfaite et hiérarchique, c'est à dire constituée de membres inégaux. C'est dans cette ecclésiologie souvent qualifiée, à la suite d'Yves Congar, de « hiérarchologie »⁽¹⁰²⁾, qu'est pensée la mission de l'Église, son apostolat.

Pour aborder cette ecclésiologie, nous nous en tenons à la littérature secondaire constituée principalement des manuels d'Action catholique, dans la

renouveaux religieux (XXe siècle), Paris, Seuil, 1992, p. 82. Pour une présentation plus précise de cette situation, voir notre quatrième partie, *infra*, p. 300 sq.

⁹⁹ Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 173. Voir également Fernand LELOTTE, *Pour réaliser l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 76 et 141 ; Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 629–630 ; Raymond DUNN, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 23 ; Theodore M. HESBURGH, *The Relation of the sacramental Characters of Baptism and Confirmation to the Lay Apostolate*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, p. 15 ; Paul DABIN, *Principes d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 13–17 ; Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁰ « Il s'agit pour l'Action catholique de fournir des suppléances à l'insuffisance du clergé » : Paul DABIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰¹ Charles MOLETTE, « Brève histoire ... », *art. cit.*, p. 71.

suite des chapitres précédents. Il s'agit moins de montrer les limites du caractère répétitif et presque idéologique de ces textes que de rendre compte de l'*ethos* théologique, de l'enseignement commun en ecclésiologie à l'époque étudiée.

Dans cette ecclésiologie, « tout tourne autour de la hiérarchie »⁽¹⁰³⁾, qui se présente comme le tout de l'Église : « Le caractère réservé de l'apostolat est établi par l'universalité des théologiens. Seule la Hiérarchie *exerce* l'apostolat »⁽¹⁰⁴⁾, pouvait-on dire en 1932. Cette conception, fidèle à son époque, est fondée sur la nature du rapport qu'entretient la Hiérarchie au Christ, par la médiation des apôtres, qui fait du laïc un chrétien de seconde catégorie.

a) La séquence : Christ – Apôtres – Hiérarchie

Selon cette conception ecclésiologique, c'est le Christ qui a voulu que l'Église « soit hiérarchique, composée de deux groupes distincts sous un chef suprême : ceux qui dirigent et ceux qui sont gouvernés »⁽¹⁰⁵⁾. C'est ainsi aux apôtres seuls que le Christ a confié mission et pouvoirs : « Le Christ n'a pas départi sa mission et son autorité à tous, mais à ceux-là seuls à qui en la personne des apôtres il a dit : "Comme mon Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie. Allez, enseignez toutes les nations" »⁽¹⁰⁶⁾. Les « pouvoirs apostoliques » passent ensuite aux successeurs de Pierre et des apôtres, au pape et aux évêques, qui en sont les seuls dépositaires, avec une exclusivité souvent affirmée : « Tel est l'apostolat au sens strict et vrai du mot : il appartient *seulement* à la hiérarchie

¹⁰² Voir par exemple : *Jalons...*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰³ Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.* p. 643.

¹⁰⁴ Paul DABIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰⁵ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 7-8. Fournier peut prendre appui sur les enseignements pontificaux, telle l'Encyclique *Vehementer* à l'Église de France de PIE X en 1906 : « L'Église est par essence une société inégale, c'est à dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau (...) et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul réside le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre les pasteurs ».

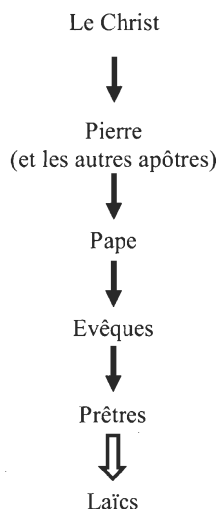
¹⁰⁶ Vincent POLLET, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 27.

ecclésiastique ; car ce triple pouvoir n'a été confié par Jésus *qu'aux Apôtres* et n'a passé qu'à la *seule* hiérarchie ecclésiastique. C'est une vérité dogmatique »⁽¹⁰⁷⁾.

La théologie des ministères est cohérente avec cette vue d'ensemble :

Les clercs appartiennent à l'Église... Ils ont été séparés du monde et destinés au service de Dieu. C'est à leur sujet que Jésus-Christ prononçait ces mots, la veille de son sacrifice sanglant au Calvaire : "Ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde"... Ils ont été choisis par Dieu, appelés et mis à part pour une vocation d'ordre surnaturel⁽¹⁰⁸⁾.

La succession est alors simple : le Père envoie le Fils, le Fils envoie les apôtres et la Hiérarchie ecclésiastique, munie de leur mission et de l'autorité qu'ils ont reçu du Christ, poursuit l'œuvre apostolique⁽¹⁰⁹⁾. Dans cette perspective, de laquelle l'absence de pneumatologie est notable, la place des laïcs est simple à définir : ils sont en bout de chaîne, l'objet de toutes les sollicitudes :



X. Schéma 6 :
La séquence Christ - Apôtres - Hiérarchie

Mais cette conception qui semblait immuable aux auteurs cités connaît une évolution qui concerne précisément la qualification théologique des laïcs.

¹⁰⁷ Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 90. Voir aussi Vincent POLLET, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 26 : « Seuls le Souverain Pontife et les évêques, puisque seuls successeurs des Apôtres au sens propre et plénier du mot, sont dépositaires de la mission et des pouvoirs apostoliques ; c'est à eux seuls qu'incombe la charge de l'apostolat ; seuls ils ont reçu mandat de maintenir l'Évangile dans sa pureté et de le transmettre avec fidélité, (...) ; seuls enfin ils constituent la hiérarchie apostolique ».

¹⁰⁸ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁹ Voir Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 134 : « Le Père envoie le Fils, le Fils envoie la Hiérarchie ».

b) La Hiérarchie et les laïcs : les bases d'une évolution

Dans cette conception de l'Église, la place de chacun est clairement définie. La Hiérarchie enseigne, les laïcs sont enseignés ; la Hiérarchie sanctifie, les laïcs sont sanctifiés ; la Hiérarchie gouverne, les laïcs sont gouvernés : « Dans l'Église, (...), par la volonté divine même, s'est établie entre le clercs et le laïc une profonde diversification : le premier possède le pouvoir, le second est le sujet de ce pouvoir »⁽¹¹⁰⁾.

La Hiérarchie est composée, d'institution divine, du pape et des évêques, d'autre part et, d'institution ecclésiastique, des curés, supérieurs de communautés, vicaires, et aumôniers, dans une organisation qui respecte un principe hiérarchique strict⁽¹¹¹⁾. Le laïcat, quant à lui, ne peut se définir que par un manque : il est composé des baptisés qui n'appartiennent pas à la Hiérarchie. Ce sont les fidèles qui « n'ont pas de participation aux pouvoirs ecclésiastiques »⁽¹¹²⁾, ils « constituent le degré infime de l'Église enseignée »⁽¹¹³⁾, ce sont de « simples fidèles »⁽¹¹⁴⁾.

Dans ce système ecclésiologique pourtant stable, le phénomène d'Action catholique va introduire une nouveauté qui se traduit par une question : « Si le laïcat est distinct du clergé, comment pourrait-il prendre part à un apostolat qui est réservé en propre au clergé ? S'il reste inapte à la réception des pouvoirs hiérarchiques, comment peut-il exercer des activités qui reposent sur la possession de ces pouvoirs ? »⁽¹¹⁵⁾. Toutes les tentatives pour définir l'Action catholique dans son rapport à la Hiérarchie, un rapport de soumission et de subordination, ne peuvent masquer la nouveauté qui a été introduite : on reconnaît au laïcat une

¹¹⁰ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p.33. Voir aussi Fernand LELOTTE, *Pour réaliser l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 24 : « Le Christ a voulu qu'il y eût, dans l'Église, deux catégories de membres : le "clergé distinct des laïques" (canon 107). Cette division est dite d'institution divine, parce que voulue par le Christ ».

¹¹¹ Voir Raymond DUNN, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 121.

¹¹² Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 154. Voir aussi Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 89 : « ceux auxquels manquent toute participation au pouvoir », avec cette indication : « Cette définition négative est précise ».

¹¹³ Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 91.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 91. Voir aussi Fernand LELOTTE, *Pour réaliser l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 25, etc...

capacité à l'apostolat. Si ce n'est en lui-même, c'est en raison d'une délégation de la Hiérarchie elle-même, mais il demeure que cette promotion du laïc ne peut pas laisser le système ecclésiologique indemne. Car si « la participation ou non aux pouvoirs ecclésiastiques différencie clercs et laïcs »⁽¹¹⁶⁾, alors la « participation du laïc à l'apostolat hiérarchique » vient introduire un biais dans le système lui-même.

Même en tentant de circonscrire cette nouveauté dans le cadre de la distinction traditionnelle entre pouvoir d'ordre (« pour la sanctification des âmes »⁽¹¹⁷⁾ : évêques, prêtres, ministres ou diacres) et pouvoir de juridiction (« pour le gouvernement de l'Église »⁽¹¹⁸⁾ : pape et évêques), la situant du côté de ce dernier, les manuels d'Action catholique n'ont pas pu éviter la reconnaissance de l'existence de deux apostolats, l'un hiérarchique et l'autre laïc. L'apostolat laïc peut bien être qualifié par son imperfection⁽¹¹⁹⁾, et le laïc maintenu dans un strict rapport de subordination à la Hiérarchie sans acquérir de droit nouveau⁽¹²⁰⁾, la participation qui est reconnue aux laïcs d'Action catholique à l'œuvre de la Hiérarchie, par laquelle « l'Action catholique est, pour ainsi dire, incorporée à la hiérarchie et greffée sur elle »⁽¹²¹⁾, constitue une nouveauté qui déstabilise l'ecclésiologie la plus admise de l'époque.

Les premiers déplacements apparaissent dans la reconnaissance d'un « certain sacerdoce » dont sont revêtus les laïcs⁽¹²²⁾, embryon du sacerdoce commun des fidèles, et dans l'affirmation que l'Église, « ce n'est pas la hiérarchie

¹¹⁵ Adrien MALO, « L'Action catholique – collaboration, participation », dans *Cahiers d'Action catholique*, t. 1 (1940), p. 97–102.

¹¹⁶ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁷ Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 154.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 154. Voir aussi Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 97–104. Pour l'histoire et la portée théologique de cette distinction, l'ouvrage de référence est Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction – Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 228, 2003, 513 p.

¹¹⁹ Il existe « deux sortes d'apostolat, celui des laïques et celui des clercs, comme l'imparfait et le parfait... », Vincent POLLET, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 34.

¹²⁰ « Le laïc organisé reste enseigné, gouverné, sanctifié, comme il le fut toujours et n'acquiert aucun droit nouveau » : Paul DABIN, *Pour réaliser l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 74.

¹²¹ Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 95.

¹²² « Cette participation à l'apostolat ne s'explique d'ailleurs pleinement que par le fait qu'ils sont revêtus d'un certain sacerdoce, ... » : Paul DABIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 243.

seule : ce sont les pasteurs et les fidèles »⁽¹²³⁾. La notion de mission, jusqu'alors réservée à la seule Hiérarchie, se déplace elle aussi du côté de l'Église entière : « C'est l'Église qui, par l'appel de son Chef suprême, institue cette mobilisation spirituelle des laïcs aux côtés des prêtres et en dépendance de la hiérarchie. (...) Il y a un appel de l'Église : il s'adresse à tous les baptisés qui comprennent leur devoir de charité envers elle. La hiérarchie donne mandat à l'organisation d'accomplir une telle mission »⁽¹²⁴⁾. Ce sont ces premiers déplacements qui annoncent déjà l'évolution ecclésiologique qui, sous le pontificat de Pie XII, préparent l'enseignement ecclésiologique du Concile du Vatican II.

II.– De la participation à la collaboration sous Pie XII

Comme nous l'avons déjà constaté pour la « participation active des fidèles à la liturgie », le pontificat de Pie XII est un temps de rééquilibrage théologique important, notamment pour l'ecclésiologie. Un déplacement s'opère autour de la notion de participation. Il apparaît par la mise en avant de la notion de collaboration dans la définition de l'Action catholique héritée de Pie XI (1). Ces évolutions conceptuelles aboutissent à la crise du mandat. Elles ont de plus pour conséquence un déploiement de la notion d'apostolat des laïcs dans le cadre des Congrès Mondiaux (2) et la naissance d'une théologie du laïcat (3).

1°) Penser en termes de collaboration

Les éléments constitutifs de la définition de l'Action catholique évoluent sous le pontificat et dans les Actes de Pie XII. La notion de participation est abandonnée au profit non exclusif de celle de collaboration. C'est ce terme que retiennent les commentateurs de ces textes, bien que la participation n'ait pas disparu de leur horizon de pensée. L'impératif de subordination à la Hiérarchie demeure, le cadre ecclésiologique également, mais des inflexions se font sentir, alors que la référence à la pénurie de prêtres s'estompe.

¹²³ Émile GUERRY, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 138.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.

a) Collaboration dans les Actes de Pie XII

Dans l'œuvre de Pie XII, aucune définition de l'Action catholique ou de l'apostolat des laïcs n'emploie la catégorie de participation. Dans la moitié des cas, il est question de collaboration⁽¹²⁵⁾ : l'Action catholique est la « *collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico* »⁽¹²⁶⁾. Il faut noter que, dans ces passages, la notion de laïcité a quasiment disparu : ce sont les laïcs qui sont les sujets de cette collaboration. Il en va de même lorsque la participation est remplacée par d'autres catégories : aide ou assistance (« *hierarchicum eorum apostolatium adiuvant* »)⁽¹²⁷⁾, auxiliaire (« *ausiliaria della Gerarchica ecclesiastica* »)⁽¹²⁸⁾ ou coopération (« *ensure they act in close cooperation with you* »)⁽¹²⁹⁾.

¹²⁵ Dans les textes originaux tout au moins, la *DC*, usant généralement du terme « collaboration ».

¹²⁶ « Lettre au Cardinal Piazza, patriarche de Venise, approuvant les nouveaux statuts de l'Action catholique italienne », du 11 octobre 1946, dans *AAS* 38 (1946), p. 423, voir *DC* 43 (1946) col. 1475. Les autres attestations de l'usage de la catégorie de collaboration sont, dans l'ordre chronologique : « Discours aux membres de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques du 14 avril 1939 », dans *DC* 40 (1939) col. 621 ; « Discours à un groupe d'assistants ecclésiastiques de l'Action catholique du 15 juin 1939 », dans *DC* 40 (1939) col. 1202 ; « Discours aux militants de l'Action catholique italienne du 4 septembre 1940 », dans *AAS* 32 (1940), p. 362 et 367 ; « Lettre à l'épiscopat français du 6 janvier 1945 », dans *DC* 42 (1945) col. 196 ; « Lettre au Congrès général de l'Action catholique italienne du 29 avril 1945 », dans *DC* 42 (1945) col. 486 ; « Lettre à l'épiscopat indien du 30 janvier 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 329 et 330 ; « Allocution à l'action catholique italienne du 25 janvier 1950 », dans *AAS* 42 (1950), p. 247 et dans *DC* 47 (1950) col. 257 ; « Discours aux dirigeants et militants de l'Action catholique italienne du 3 mai 1951 », dans *AAS* 43 (1951), p. 376 et 378, et dans *DC* 48 (1951) col. 579 et 581 ; « Allocution à la 7^{ème} Conférence internationale du scoutisme catholique », dans *AAS* 44 (1952), p. 579 et dans *DC* 49 (1952) col. 844 ; « Discours aux congrégations mariales du monde entier du 8 septembre 1954 », dans *AAS* 46 (1954), p. 531 et dans *DC* 51 (1954) col. 1220.

¹²⁷ « Message radiophonique *Dum gravissimum* du 3 mars 1939 », dans *AAS* 31 (1939), p. 86 et dans *DC* 40 (1939) col. 355. Voir aussi : « Lettre encyclique *Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939 », dans *AAS* 31 (1939), p. 442, 443 et 444 (tr. fr. officielle : p. 501, 502, 503) et dans *DC* 40 (1939) col. 1269 et 1270 ; « Lettre encyclique *Mystici Corporis* du 29 juin 1943 », dans *AAS* 35 (1943), p. 201 et 241 ; « Encyclique *Mediator De*, du 20 novembre 1947 », dans *AAS* 39 (1947), p. 593 et dans *DC* 45 (1948) col. 250.

¹²⁸ « Discours aux militants de l'Action catholique italienne du 4 septembre 1940 », dans *AAS* 32 (1940), p. 367. Voir aussi : « Lettre aux évêques de Bolivie du 23 novembre 1941 », dans *AAS* 34 (1942), p. 237 ; « Constitution apostolique *Bis saecularis* du 27 octobre 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 398 et dans *DC* 45 (1948), col. 1351.

¹²⁹ « Lettre à l'épiscopat indien du 30 janvier 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 330. Voir aussi : « Constitution apostolique *Bis saecularis* du 27 octobre 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 402 et dans *DC* 45 (1948), col. 1355. La difficulté, illustrée par les exemples ci-dessus, réside dans la grande diversité des langues utilisées par Pie XII dans ses différentes interventions, lesquelles ne sont pas d'une autorité justifiant l'établissement d'un texte original latin. Cette difficulté est relative : notre démarche consiste seulement à rendre compte de la diversité des usages de Pie XII, celle-ci est garantie à l'intérieur des langues utilisées. Ainsi on trouve en latin aussi bien

Pie XII s'explique sur l'usage de la notion de collaboration au détriment de la participation : « le mot de “collaboration” est plus compréhensif que celui de “participation”, en ce sens qu'il laisse entendre la part personnelle d'initiative et l'autonomie relative qui revient en cela aux laïcs. “Participation” restreindrait trop leur rôle, comme s'ils ne faisaient qu'exécuter l'œuvre réservée au clergé »⁽¹³⁰⁾.

Ici cependant, le sujet n'est plus l'Action catholique seule : il s'agit de l'ensemble des laïcs. Nous avons alors l'indice selon lequel le changement de perception de l'Action catholique – et les modifications qui affectent sa définition – sont la conséquence d'une mutation dans le paysage général de l'apostolat des laïcs. Nous le vérifierons tout au long de ce chapitre mais nous en avons déjà l'expression dans l'allocution que Pie XII a prononcée devant les Cardinaux en février 1946 : « Eux [les laïcs], par conséquent, eux surtout, doivent avoir une conscience toujours plus nette, non seulement d'appartenir à l'Église, mais d'être l'Église, c'est à dire la communauté des fidèles sur la terre sous la conduite du chef commun, le pape, et des évêques en communion avec lui »⁽¹³¹⁾.

Si l'intérêt s'est ainsi déplacé de l'Action catholique vers l'apostolat des laïcs en général, c'est parce qu'ils ne coïncident plus. Le champ de l'apostolat s'est élargi. Ce phénomène est à l'arrière plan de la crise de l'Action catholique en France et au centre des débats lors des Congrès Mondiaux de l'Apostolat des Laïcs à partir de 1951.

Au cœur de ces changements de perspective, les éléments constitutifs de la définition de l'Action catholique demeurent, même s'ils semblent concerner l'apostolat des laïcs en général : la subordination à la Hiérarchie⁽¹³²⁾ et la pénurie

collaboratio que *cooperatio*, *adjuvatio* ou *auxiliatio*, en anglais : *collaboration* ou *cooperation*, en italien : *collaborazione*, *contribuzione*, ...

¹³⁰ « Entretien avec Mgr Dubourg, archevêque de Besançon, du 17 novembre 1947 », cité par Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 32–33.

¹³¹ « Perciò essi [i laici], specialmente essi, debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa, ma di essere la Chiesa, vale a dire la comunità dei fedeli sulla terra sotto la condotta del Capo comune, il Papa, e dei Vescovi in comunione con lui ». « Allocution aux nouveaux cardinaux du 20 février 1946 », dans *AAS* 38 (1946), p. 149 et dans *DC* 43 (1946) col. 176.

¹³² Voir par exemple « L'Action catholique étant une collaboration à l'apostolat hiérarchique, ses membres doivent être soumis à la hiérarchie ecclésiastique à laquelle appartient de droit la mission apostolique, ainsi que son organisation dans le monde entier » : « Discours aux

de prêtres⁽¹³³⁾, mais la référence à l'une comme l'autre est devenue marginale par rapport à leur mention chez Pie XI.

b) Réception de la catégorie de collaboration

Sous le pontificat de Pie XI, la notion de participation primait sur celle de collaboration, tant dans l'œuvre du pape que dans la littérature théologique secondaire que sont les manuels d'Action catholique. La préférence affichée de Pie XII pour la catégorie de collaboration permet de dégager la participation des interprétations néo-scolastiques qui avaient la faveur des manuels et de relativiser ainsi son emploi chez Pie XI :

Pie XII a préféré le terme "collaboration" à l'expression "participation" employée plus volontiers par Pie XI. Sans doute voulait-il éviter certaines outrances dans l'interprétation du mot "participation" (...). Le tout est de bien s'entendre sur le terme. Pie XI n'entendait sans doute pas donner au mot "participation" un sens ontologique qui aurait impliqué une véritable création, un changement dans la nature même du laïcat, dans la condition du laïc mais voulait simplement désigner un fait, la prise en charge par les laïcs de leur part dans l'œuvre d'extension du Royaume de Dieu ici-bas, œuvre confiée par le Christ à son Église⁽¹³⁴⁾.

Il faut noter cependant que cette relecture, sous le pontificat de Pie XII, de la définition de Pie XI, introduit une réelle nouveauté. Alors que pour Pie XI il s'agissait de proposer aux laïcs de l'Action catholique une participation à l'apostolat du clergé, Mayence propose ici de comprendre que cela désigne la part prise par tous les laïcs à la mission que le Christ confie à son Église. Dans les termes, il s'agit de proposer une nouvelle compréhension de la notion de

membres de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques du 14 avril 1939 », dans *DC* 40 (1939) col. 621. Voir aussi : « Message au congrès eucharistique du Pérou du 27 octobre 1940 », dans *AAS* 32 (1940), p. 434 ; « Allocution à la 7^{ème} Conférence internationale du scoutisme catholique », dans *AAS* 44 (1952), p. 579 et dans *DC* 49 (1952) col. 844.

¹³³ Elle n'est mentionnée, en lien avec l'apostolat des laïcs, que lors du discours de Pie XII au 1^{er} Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs : « Le laïque est appelé à l'apostolat comme collaborateur du prêtre, souvent collaborateur très précieux, et même nécessaire à raison de la pénurie du clergé, trop peu nombreux (...) pour être en mesure de satisfaire, lui seul, à sa mission ». Texte original français dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, Ed., *Actes du 1^{er} Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (Rome, 7-14 octobre 1951) – Premier volume*, Rome, COPECIAL, 1952, p. 40-41.

¹³⁴ André MAYENCE, « La qualification juridique... », *art. cit.*, p. 392.

participation en passant de la participation par quelques-uns à la charge d'autre à la participation par tous à une mission commune.

Si l'usage de la définition héritée de Pie XI, centrée sur la notion de participation, se maintient chez certains auteurs⁽¹³⁵⁾, la catégorie de collaboration est adoptée par la plupart⁽¹³⁶⁾. Il est important de s'intéresser aux motifs mis en avant pour justifier ce choix, qui contraste avec celui de la période précédente.

Pour Guerry, mettre en avant la notion de collaboration est préférable pour éviter de répéter des abus du passé : « S.S. Pie XII préfère ce dernier mot pour écarter, semble-t-il, les exagérations de certains auteurs, qui envisageaient une participation au "magistère" de la hiérarchie »⁽¹³⁷⁾.

Dans le même sens, Dunn pour qui « Pie XII a préféré, au mot *participation*, celui de *collaboration* (que Pie XI emploie du reste lui-même ailleurs) parce que, pour des esprits non suffisamment avertis, le terme participation pouvait suggérer une participation aux pouvoirs de la Hiérarchie dans son magistère »⁽¹³⁸⁾. De même Dansette : « Pie XII préfère le mot "collaborer" qui marque mieux l'autorité du Pape et des évêques »⁽¹³⁹⁾.

¹³⁵ Voir Joseph CARDJN, *Laïcs en première ligne*, Paris, Éditions universitaires / Vie ouvrière, 1963, p. 23 ; du même, *Le laïcat ouvrier...*, *op. cit.*, p. 1 ; R. MARIEN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 11 ; Michel DORAN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 9 (qui place sous la plume de Pie XII la définition « participation du laïcat à l'apostolat véritable et propre de l'Église ») ; Emmanuel SUHARD, *Le prêtre...*, *op. cit.*, p. 73.

¹³⁶ Voir Raymond DUNN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 16 ; Gabriel GARONNE, *L'Action catholique – Son histoire, sa doctrine, son panorama, son destin*, Paris, Fayard, coll. « Je sais – Je crois » n° 102, 1958, p. 12 et 51 ; Emile VAUTHIER, *Initiation à l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 13 et 17 ; John BRANCHE, *Pius XII : the Laity and the Church's Mission*, Rome, Pontificia Universitas Internationale « Angelicum », 1960, p. viii ; R.P. BOURDEAU, « Action catholique et répartition des pouvoirs dans l'Église », dans *Masses ouvrières* 96 (avril 1954), p. 30 ; et même Émile GUERRY, « Action catholique », dans *Catholicisme – Hier, aujourd'hui, demain (vol. 1)*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 98 (comparer avec, du même auteur, *L'Action catholique...*, p. 143, 153, 159, 202, 217).

¹³⁷ « Action catholique », *art. cit.*, col. 98. Il ajoute : « Quelques théologiens n'ont-ils pas été jusqu'à écrire (...) : "Non ! L'A.C. n'est pas seulement collaboration ou coopération avec la hiérarchie, elle est une vraie participation au pouvoir, à l'autorité, bref au mandat de la hiérarchie". L'assemblée des Cardinaux et Archevêques a tenu à réfuter cette erreur dans une note de mars 1946 : "L'A.C. n'est pas une participation des laïques aux pouvoirs de la hiérarchie dans sa fonction de magistère. Le magistère appartient en propre et exclusivement à la hiérarchie de juridiction, c.-à-d. au Pape et aux Évêques, successeurs des Apôtres" » (*Ibid.*, p. 98).

¹³⁸ *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 16, avec cette précision : « L'AC n'est pas une participation des laïques aux pouvoirs de la hiérarchie dans sa fonction de *magistère* (pouvoirs d'enseigner,

Ainsi, sous le pontificat de Pie XI, l'accent était mis sur la participation pour souligner la nécessaire soumission du laïcat à la Hiérarchie et sur le mandat qui consacrait leur union au sein de ce rapport de subordination, l'Action catholique devenant partie prenante de l'apostolat de la Hiérarchie. Sous Pie XII, une inflexion apparaît qui vise à sauvegarder l'intégrité de l'apostolat hiérarchique et, par contrecoup, favorise l'autonomisation de l'apostolat des laïcs⁽¹⁴⁰⁾. C'est ce mouvement que traduit la substitution de participation par collaboration.

La tentative de R. Marien pour sauvegarder la catégorie de participation en est d'autant plus intéressante :

Que le laïcat soit appelé à participer à l'apostolat hiérarchique de l'Église, cela ne veut aucunement dire qu'il soit invité à entrer de plein pied sur un terrain qui n'est pas le sien, en partageant la mission propre à la hiérarchie dans l'Église. (...). Participer veut dire prendre part, ou plus clairement, ici, pour le laïcat prendre sa part, i.e. la part qui lui revient en propre en tant que laïcat dans la belle et grande mission de l'apostolat dans l'Église. Évidemment, la part du laïcat n'est pas la même que celle de la hiérarchie, puisque l'un et l'autre ont un statut juridique différent qui comporte pour chacun des deux des droits et des devoirs en conséquence⁽¹⁴¹⁾.

Nous avons ici une nouvelle indication du fait que la notion de participation est en train d'évoluer dans le cadre d'une requalification théologique des laïcs.

Ce tour d'horizon ne serait pas complet s'il ignorait l'apport spécifique des théologiens. Nous en retenons deux pour leur contribution sur la question spécifique de la participation : Yves Congar et Edward Schillebeeckx.

Congar refuse l'« apparence philosophique »⁽¹⁴²⁾ du mot participation. Celui-ci, toujours selon Congar, a été surdéterminé, de même que la notion de mandat,

de sanctifier et de gouverner). Le *magistère* appartient en propre et exclusivement à la hiérarchie de juridiction » (*Ibid.*, p. 27. On note que Dunn utilise ici la catégorie de juridiction dans un sens différent de celui qui était apparu sous la plume de Guerry. Cf. *Supra*.

¹³⁹ *Destin du catholicisme...*, *op. cit.*, p. 415.

¹⁴⁰ Voir aussi : John BRANCHE, *Pius XII ; the Laity...*, *op. cit.*, p. 117 et Bernard LALANDE, « Étapes du laïcat », dans CERCLE SAINT JEAN-BAPTISTE, *Les laïcs et la mission de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1962, p. 82.

¹⁴¹ *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁴² *Jalons...*, *op. cit.*, p. 508. Nous reviendrons plus en détail sur la démarche générale de cet ouvrage lorsque nous rendrons compte de la naissance d'une théologie du laïcat.

gonflé de ce fait d'une valeur quasi sacramentelle. (...). Il nous semble que la formule de Pie XI représentait plutôt une définition descriptive, où le mot "participation" désignait le fait, pour les laïcs, de prendre leur part de l'œuvre et des nécessités de l'Église : l'A.C. (...) était moins une sorte d'ordre ou une organisation qu'une action, une coopération, un ensemble organisé d'actions et de coopérations multiples⁽¹⁴³⁾.

Au nom de cette définition « descriptive », Congar considère que la participation dont il est question chez Pie XI ne contrevient pas au caractère laïc des « participants » et qu'ainsi il ne s'agit pas de participer aux pouvoirs de la Hiérarchie mais « à la mission propre de l'Église »⁽¹⁴⁴⁾. La catégorie de participation s'est bien déplacée du champ de l'apostolat hiérarchique à celui de la mission de l'Église entière.

C'est dans ce déplacement qu'intervient la pertinence de la catégorie de collaboration : « on comprend que Pie XII ait pu remplacer le mot "participation" par celui de "coopération", non seulement sans en altérer le sens mais en précisant heureusement la signification réelle que Pie XI donnait à cette participation »⁽¹⁴⁵⁾. Cette précision consiste à qualifier de collaboration l'action conjointe de la Hiérarchie et des laïcs au sein de l'unique mission de l'Église. Ainsi, en parlant de

coopération à l'apostolat, à la mission pastorale des évêques et des prêtres, on montre mieux les laïcs, déjà éventuellement apôtres sur la base des dons personnels de leur baptême, de leur foi et de leur charité, être appelés par l'Église hiérarchique à intégrer leur action dans un effort organique qui soit, non seulement celui de tel ou tel, mais celui de l'Église elle-même, en union et subordination aux ministres divinement institués en la charge de pasteurs⁽¹⁴⁶⁾,

il s'agit alors fondamentalement d'une requalification théologique des laïcs dans leur rapport à l'apostolat et, plus profondément, d'une nouvelle appréciation des rapports entre le laïcat et la Hiérarchie.

La démarche de Schillebeeckx est proche, même si sa porte d'entrée dans la question est différente⁽¹⁴⁷⁾. Retenons simplement le point d'attention désigné par

¹⁴³ *Ibid.*, p. 508.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 511.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 512.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 513.

¹⁴⁷ Voir Edward SCHILLEBEECKX, « Fondement dogmatique du ministère et de l'état laïque », dans *Approches théologiques IV – La mission de l'Église*, Bruxelles, Éditions du CEP, 1969, p. 119–

Schillebeeckx : parler de participation du laïcat à l’apostolat hiérarchique, c’est faire disparaître la frontière entre laïcat et Hiérarchie, avec la conséquence inévitable d’une cléricalisation des laïcs d’Action catholique. Il convient plus simplement de considérer l’Action catholique comme « une forme organisée [de l’apostolat chrétien] sous la conduite et la responsabilité directes de la hiérarchie »⁽¹⁴⁸⁾. Il propose d’envisager l’Église dans son unité, et non pas dans sa division entre clercs et laïcs, au nom de principes christologiques forts, et d’articuler, au sein de cette unité fondamentale de l’unique peuple de Dieu, laïcat et clergé⁽¹⁴⁹⁾. Dans ces conditions, « L’Action catholique ne peut donc être considérée comme une cléricalisation de l’apostolat laïque ; autrement dit : la formule “participation à l’apostolat hiérarchique” est inadmissible »⁽¹⁵⁰⁾.

C’est un rééquilibrage ecclésiologique qui est ici en germe. Il est manifesté par une requalification théologique des laïcs que le passage de la catégorie de participation à celle de collaboration, d’une part, et que le réinvestissement de la notion de participation dans un sens nouveau d’autre part, souligne tout particulièrement.

c) Résistances ecclésiologiques

On peut d’un jeu de mots qualifier les déplacements qui commencent à s’opérer : il s’agit d’un passage de l’ecclésiastique à l’ecclésial, c’est à dire d’une Église conçue sous le seul angle de la Hiérarchie à une Église considérée dans sa globalité. Mais un tel passage ne se fait pas sans résistances. Celles-ci se concentrent tout d’abord dans le rappel de la nécessaire subordination du laïcat à la Hiérarchie, élément déterminant de la structure même de l’Église.

150 (l’ouvrage reprend un ensemble d’articles parus entre 1949 et 1966, le passage en question est antérieur à Vatican II).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 119–135. Comme pour Congar, c’est dans le chapitre sur la naissance d’une théologie du laïcat que nous reviendrons plus longuement sur la contribution de Schillebeeckx à l’ecclésiologie.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 138, avec cette note : « le terme “participatio” n’avait chez Pie XI qu’une signification pratique et non théorique et qu’il alternait chez ce pape aussi avec le terme “cooperatio” ».

Cette soumission du laïcat à la Hiérarchie est rappelée dans le cadre de l'union que scelle la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique et de la qualité d'auxiliaire de la Hiérarchie qui caractérise le laïcat d'Action catholique. On note, en effet, que les résistances les plus vivement déclarées émanent des auteurs qui continuent de qualifier l'Action catholique à partir de la catégorie de la participation⁽¹⁵¹⁾.

Ainsi, pour Cardijn,

L'Église n'est pas une institution démocratique. Ce n'est pas le fidèle qui détermine la mission de l'Église, qui lui donne un mandat ou désigne l'autorité. Ce n'est pas le fidèle mais le Christ qui la dirige : elle n'a de mission que par le Christ et de lui. C'est lui qui détermine la tâche, qui donne les ordres et les pouvoirs. C'est par conséquent une *Église hiérarchique*, revêtue d'un *pouvoir sacré* et d'une mission divine. Ici nous apparaît la mission propre de la Hiérarchie. Le Pape, les évêques, sont ceux qui sont appelés *par* le Christ, mandatés, ordonnés, revêtus du pouvoir pour représenter le Christ, pour *orienter* les fidèles vers le plan de l'amour divin. (...) . *Rien*, dans l'Église, n'est ou ne se fait *sans* la Hiérarchie. (...) . C'est la Hiérarchie qui fait, de l'Église, l'Église du Christ. (...) . Ainsi, c'est à travers *la Hiérarchie* que toute l'Église reçoit du Christ la mission de sauver le monde⁽¹⁵²⁾.

Le mandat permet également à Doran de rappeler cette nécessaire subordination du laïcat : « Pour participer à l'apostolat premier, celui des Douze, il faut faire partie d'un organisme reconnu par la hiérarchie. C'est par sa subordination aux directives de l'autorité hiérarchique que l'Action catholique reçoit le mandat apostolique de la hiérarchie »⁽¹⁵³⁾.

Mais alors que jusqu'à présent cette subordination impliquait une proximité, voire une union, entre le laïcat et la Hiérarchie, l'autonomie relative du laïcat dans l'apostolat – notamment la reconnaissance de son droit à l'initiative – commence à être formulée. On passe alors de la subordination à la « dépendance »⁽¹⁵⁴⁾, puis à un rapport nouveau, qui peine à se définir, dans le cadre d'une collaboration qui maintient l'autorité de la Hiérarchie sans que celle-ci soit

¹⁵¹ Voir par exemple Joseph CARDIJN, *Laïcs en première ligne...*, *op. cit.*, p. 23–24, 39–40.; Michel DORAN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 12–13, 62–64, etc.

¹⁵² *Laïcs en première ligne...*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁵³ *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 12–13.

¹⁵⁴ Gabriel GARRONE, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 41.

pour autant le tout de l'Église : « Rapprocher le plus possible le laïcat de la hiérarchie ne doit pas nous conduire à la confondre avec elle », précise Potvin⁽¹⁵⁵⁾, qui insiste pour que l'on respecte le caractère original de l'apostolat laïc⁽¹⁵⁶⁾.

Les résistances qui s'expriment résultent souvent d'un débat interne à l'ecclésiologie juridique et hiérarchique dominante. Certains se contentent de réaffirmer que « L'Église catholique est une société parfaite... Elle jouit d'une autorité dont l'origine est divine, elle possède un gouvernement dont les rouages sont reliés entre eux par une hiérarchie très forte et parfaitement graduée »⁽¹⁵⁷⁾.

D'autres tentent, avec un succès relatif, d'articuler les données de cette ecclésiologie hiérarchique avec la nouveauté de l'apostolat des laïcs. Potvin par exemple, tente de tenir ensemble que « L'action catholique (...) n'est pas un organe hiérarchique ; elle ne vient pas se greffer sur la Hiérarchie. Agissant en collaboration avec la hiérarchie, elle permet aux fidèles de participer officiellement à l'apostolat dans l'Église »⁽¹⁵⁸⁾, et que l'Église est une société parfaite et inégale, comportant des chefs, les clercs, et des dirigés, les laïcs, qui forment deux états de droit divin⁽¹⁵⁹⁾. De même le Cardinal Suenens, qui rappelle la dignité du laïc par le baptême qui députe à l'évangélisation, et affirme l'égale vocation des clercs et des laïcs, au nom de ce même baptême et de l'unité de l'Église, Corps Mystique du Christ⁽¹⁶⁰⁾, mais il redit pourtant la nécessaire « subordination »⁽¹⁶¹⁾ du laïcat, ainsi que le rôle de direction et de contrôle de la Hiérarchie : « Le prêtre est pareil à un officier à la tête de ses hommes. Il faut que l'officier sache, personnellement, comment approcher et combattre l'ennemi, mais il doit posséder, en même temps, l'art de lancer son groupe à l'assaut »⁽¹⁶²⁾.

¹⁵⁵ Roland POTVIN, *L'Action catholique – Son organisation dans l'Église*, Québec, Presses Universitaires Laval, 1957, p. 209.

¹⁵⁶ Voir *ibid.*, p. 13 sq., 38–42, 207–209.

¹⁵⁷ Raymond DUNN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 37 (qui préfère parler de collaboration du laïcat à l'apostolat hiérarchie afin de ne pas suggérer une participation des laïcs aux pouvoirs de la hiérarchie, cf *supra* et p. 16 de son ouvrage). Voir aussi CARDIEN, *Le Laïcat ouvrier...*, *op. cit.*, p. 5, John BRANCHE, *Pius XII : the Laity...*, *op. cit.*, p. 35–38.

¹⁵⁸ Roland POTVIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 67–72.

¹⁶⁰ Léon-Joseph SUENENS, *L'Église en état de mission*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, voir p. 90–95.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁶² *Ibid.*, p. 99.

D'autres enfin se contentent de poser quelques questions décisives ou des jalons essentiels pour la suite. Reprenant une expression de Pie XII, Bazelaire réaffirme que « les laïcs aussi sont l'Église »⁽¹⁶³⁾. Dansette conclut son chapitre consacré à l'évolution de l'Action catholique jusqu'en 1957 par ce constat : « La hiérarchie ne peut fixer une fois pour toutes aux mouvements d'Action catholique les bornes de leur liberté temporelle, et pas davantage aux laïcs les limites du mandat qu'elle leur a donné »⁽¹⁶⁴⁾. Vauthier, qui reconnaît ne pas pouvoir penser théologiquement la situation⁽¹⁶⁵⁾, balise le chemin qui permettra de le faire, parlant de l'apostolat de tous les chrétiens comme d'un apostolat « dans l'Église et de l'Église »⁽¹⁶⁶⁾.

Congar, enfin, pose les premiers éléments d'une reconnaissance de la communauté chrétienne comme sujet de droit et d'initiative : « C'est toute l'Église (...) qui est sujet des activités de culte et de charité (...), sujet des activités apostoliques et missionnaires (...), sujet des activités de la catéchèse et des responsabilités du "catéchuménat" »⁽¹⁶⁷⁾ et d'une conception globale ou intégrale de l'Église : « Ainsi, la mission totale de l'Église intègre et le rôle propre des clercs et le rôle propre des laïcs, sans préjudice de ce qui est commun aux uns et aux autres »⁽¹⁶⁸⁾.

Dans ce contexte, si la référence à la pénurie de prêtres demeure, elle se déplace elle aussi : « Même mille fois plus nombreux qu'ils ne sont, les prêtres ne pourraient suppléer ni remplacer les laïcs dans la tâche indispensable qui leur incombe. On isole trop le sacerdoce du laïcat. Si facilement on croit que le rôle des laïcs commence seulement en cas de pénurie de prêtres et par manière de

¹⁶³ Louis-Marie de BAZELAIRE, *Les laïcs aussi sont l'Église*, Paris, Fayard, coll. « Je sais – Je crois » n° 86, 1958, 160 p.

¹⁶⁴ Dans *Destin du catholicisme...*, *op. cit.*, p. 418–419

¹⁶⁵ « Quant à expliquer théologiquement cette doctrine officielle, c'est une autre affaire et qui n'est pas encore complètement résolue ! (...) La difficulté est de comprendre comment les laïcs, tout en demeurant tels, peuvent participer à un apostolat « hiérarchique », c'est à dire propre à la hiérarchie » : *Initiation à l'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁷ *Jalons...*, *op. cit.*, p. 529.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 552.

suppléance »⁽¹⁶⁹⁾. Mais si la pénurie de prêtres n'est plus le moteur de l'appel à l'apostolat des laïcs, alors le caractère de suppléance de cet apostolat apparaît déplacé, et entraîne des questions qui découlent d'un regard de plus en plus critique sur l'histoire récente. Ainsi Comblin se demande-t-il :

Le clergé qui adoptait ainsi l'apostolat laïc, le faisait-il clairement et réellement avec le projet et la volonté de faire remplir au laïc sa mission historique, (...) ? Il ne nous semble pas. Très souvent, au contraire, le prêtre a diffusé dans l'Action catholique ses préoccupations, ses soucis sacerdotaux, sa formation et sa mentalité sacerdotale. L'enseignement qu'il y donnait était une simple transcription de la théologie apprise au séminaire ou dans les cercles d'études sacerdotales(...). Les activités apostoliques des mouvements d'Action catholique ont été très souvent le prolongement des activités qui incombent au curé ou aux vicaires, des suppléances sacerdotales, au-delà et en dehors de l'intention des fondateurs⁽¹⁷⁰⁾.

On mesure alors à quel point la question de la pénurie de prêtres est importante : nous avons remarqué en effet que les déplacements opérés sous le Pontificat de PIE XII amenaient progressivement à penser que l'apostolat des laïcs devait concerner l'ensemble des baptisés et non pas la seule élite représentée par l'Action catholique.

Or, si l'apostolat élitiste des débuts peut être pensé en terme de suppléance liée au déficit numérique du clergé et aux changements social, une telle corrélation devient intenable dès lors que cet apostolat est progressivement conçu comme étant le fait de tous les baptisés. Maintenir un rapport entre pénurie et apostolat des laïcs, ou penser l'apostolat des laïcs en terme de suppléance, exonère d'appréhender théologiquement le phénomène de la pénurie et maintient la question dans le cadre d'une ecclésiologie hiérarchique, refusant ainsi les prémices de son évolution.

Nous en avons un témoignage dans la réaction du comité de rédaction de la revue *Masses ouvrières* :

Faut-il comprendre, ..., que l'évangélisation, au sens fort du mot, est une *tâche spécifiquement sacerdotale*, à laquelle certains laïcs ne

¹⁶⁹ Léon-Joseph SUENENS, *L'Église en état...*, *op. cit.*, p. 100. Voir aussi Emmanuel SUHARD, *Le prêtre...*, *op. cit.*, p. 92 ; Bernard LALANDE, « Étapes du laïc », *art. cit.*, p. 82 ; Yves CONGAR, *Jalons...*, *op. cit.*, p. 527.

¹⁷⁰ Dans *Echec de l'Action catholique*, *op. cit.*, p. 66-67.

sont conviés que par mode de “suppléance” et pour servir “d’appoint” (...) au trop petit nombre de prêtres ? Lorsque Pie XII assure que l’apostolat “proprement dit” des laïcs est particulièrement nécessaire à cause de la “pénurie du clergé”, s’ensuit-il que cet apostolat *n’est qu’une* simple suppléance du clergé, qu’il cesserait si celui-ci devenait assez nombreux, ou qu’il deviendrait alors, pour le laïc, une sorte d’usurpation d’une fonction sacerdotale ? Le penser serait implicitement admettre que, normalement, la révélation proprement dite du message, l’annonce explicite de la Bonne Nouvelle, est du ressort exclusif du clergé... ? Ne serait-ce pas, à tout prendre, une sorte de “cléricalisme” à rebours ?⁽¹⁷¹⁾.

Les lignes qui précèdent sont d’importance pour notre sujet, car si mettre en avant la pénurie de prêtres pour justifier la part prise par les laïcs dans l’apostolat est bien le signe d’une conception hiérarchique de l’Église, alors le regard que l’on peut porter sur la formulation même du c 517 § 2 gagne en précision, nous aurons à y revenir.

Pour l’heure, il nous faut prendre la mesure du fait que les déplacements qui viennent d’être repérés, comme les résistances qui apparaissent, sont le signe d’une évolution ecclésiologique manifestée par le passage d’une mission des laïcs conçue exclusivement dans le cadre de l’Action catholique à l’apparition du concept plus large d’apostolat des laïcs.

2°) De l’Action catholique à l’apostolat des laïcs

Si ce n’est pas ici le lieu de retracer l’ensemble de l’histoire de l’Action catholique et de l’apostolat des laïcs sous le pontificat de Pie XII⁽¹⁷²⁾, nous

¹⁷¹ MASSES OUVRIERES, « A propos de l’apostolat des laïcs », dans *Masses ouvrières* n° 128 (mars 1957), p. 15.

¹⁷² Nous renvoyons à Giacomo de ANTONELLIS, *Storia dell’Azione Cattolica...*, *op. cit.* ; René REMOND, « Heurs et malheurs... », *art. cit.*, p. 99–104 ; Gérard CHOLVY, *Histoire des organisations...*, *op. cit.*, p. 297–344 ; Pierre PIERRARD, *Un siècle de l’Église...*, *op. cit.*, p. 159–166 ; Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme ...*, *op. cit.*, p. 372–430 ; Étienne FOUILLOUX, « Fille aînée de l’Église ou pays de mission ? », dans Jacques LE GOFF et René REMOND, *Histoire de la France religieuse...*, *op. cit.*, vol. 4, p. 129–252 (part. p. 214 sq.) ; Gérard CHOLVY, et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine – vol. 3 (1930/1988)*, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1988, p. 247–255 ; Bernard LALANDE, « Etapes du laïcat... », *art. cit.*, p. 75–87 ; Jérôme REGNIER, « Les choix de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai », dans Denis MAUGENEST, dir., *Le mouvement social catholique en*

voudrions porter notre attention sur deux aspects de cette histoire qui permettent de comprendre les évolutions de l'Action catholique et l'émergence de la notion d'apostolat des laïcs : la crise du mandat d'Action catholique et les deux premiers Congrès Mondiaux de l'Apostolat des Laïcs. Ils constituent des lieux de maturation ecclésiologique qui proposent un dépassement des perspectives liées à la qualification des laïcs.

a) la crise du mandat d'Action catholique

La question du mandat d'Action catholique n'a été jusqu'à présent qu'évoquée. Il nous faut maintenant comprendre ses implications ecclésiologiques, avant de voir comment les crises qui l'ont affecté témoignent des enjeux qu'elle comporte.

Mandat vient du latin *mandatum* (du verbe *mandare*) qui renvoie au grec *apostolos*. Cette première approche étymologique, même très partielle, permet de comprendre la coexistence, dans ce terme, d'un aspect juridique et d'un aspect théologique. Le *mandatum* est « un procédé permettant à quelqu'un de déléguer ses pouvoirs à un autre au point que celui-ci [a] la capacité de passer contrat pour son mandateur »⁽¹⁷³⁾. Il s'agit donc bien d'une délégation de pouvoirs ou de la transmission de ces pouvoirs à quelqu'un qui, autrement, n'en serait pas pourvu. Mais en régime chrétien, l'*apostolos* désigne l'apôtre. Par télescopage et dans le contexte juridique précédent, le mandat désigne la transmission par le Christ de ses pouvoirs aux apôtres, faisant d'eux ses messagers et ses mandataires. On retrouve alors l'expression de la séquence Christ – Apôtres – Hiérarchie ecclésiastique. Par le mandat, un principe hiérarchique est à l'œuvre, qui reconnaît au Souverain Pontife une autorité et un pouvoir qui, par lui, « descendent » dans les évêques, et « se distribuent »⁽¹⁷⁴⁾ dans tous les degrés hiérarchiques.

France au XX^e siècle, Paris, Le Cerf, 1990, p. 63–88 ; John FITZSIMONS, « Pius XII and the Apostolate of the Laity », dans *Clergy Review* 43 (1958), p. 531–534.

¹⁷³ Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 624.

¹⁷⁴ Les verbes descendre et distribuer sont empruntés à Roland POTVIN, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 24.

La réception de la notion de mandat pour qualifier la participation du laïcat d'Action catholique à l'apostolat implique en effet une conception juridique et hiérarchique de l'Église. Nous retrouvons là le thème de l'Action catholique comme extension ou bras de la Hiérarchie, qui sous-entend que « C'est la hiérarchie seule qui est l'envoyée apostolique par excellence, et ce n'est que par mandat de sa part qu'elle peut à son tour (...) donner à une organisation de laïcs de participer à son propre apostolat »⁽¹⁷⁵⁾. Le type de relation ecclésiale entre clercs et laïcs est nécessairement inégalitaire et établit les laïcs dans un rapport de dépendance à la Hiérarchie⁽¹⁷⁶⁾.

On comprend alors que le mandat d'Action catholique commande une centralisation et une hiérarchisation de celle-ci autour de l'épiscopat. Ce mouvement, qui a pris en France une ampleur représentative, est inclus dans la catégorie de participation utilisée pour définir l'Action catholique. On peut dire alors que la notion de participation implique entre laïcat et Hiérarchie une relation qui, dans le contexte des déplacements ecclésiologiques qui s'amorcent, se heurte à des difficultés inédites.

Les laïcs se découvrent en effet une certaine autonomie que le mandat ne qualifie qu'imparfaitement : le discours est trop clérical pour être bien reçu⁽¹⁷⁷⁾, alors même qu'est redécouverte avec force la valeur du baptême et de la confirmation comme source sacramentelle de l'appel à l'initiative des laïcs. Un écart se creuse entre l'apostolat des laïcs qui n'appartiennent pas à l'Action catholique et celle-ci qui, par le mandat, se présente dans sa relation à l'épiscopat en situation de quasi-monopole⁽¹⁷⁸⁾.

¹⁷⁵ Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 626.

¹⁷⁶ Voir *supra*, ainsi que Jérôme REGNIER, « Mandat... », *art. cit.*, p. 295 ; « Les choix de Mgr Guerry... », *art. cit.*, p. 79 ; Gérard CHOLVY, *Histoire de organisations...*, *op. cit.*, p. 297 ; Gérard CHOLVY, et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse...*, *op. cit.*, p. 249-250 ; Jean-Yves BAZIOU, *Autorité dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 626.

¹⁷⁷ Voir Jérôme REGNIER, « Les choix de Mgr Guerry... », *art. cit.*, p. 79.

¹⁷⁸ Cf. Gérard CHOLVY, et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse...*, *op. cit.*, p. 249 : « La conception plus large d'un apostolat des laïcs diversifié, inventif, et laissant une certaine autonomie aux chrétiens baptisés, est reléguée au second plan au profit d'une Action catholique mandatée par la hiérarchie et contrôlée de plus en plus par le clergé séculier ».

La crise qui s'ensuit en France est marquée par la disparition de l'Association Catholique de la Jeunesse Française (ACJF) en 1956, la démission des Secrétariats généraux de la Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC) et de la Jeunesse Étudiante Chrétienne Féminine (JECF) en 1957, la démission de l'équipe nationale de la Route (Scoutisme Français) quelques jours plus tard⁽¹⁷⁹⁾, une succession de crises qui est liée à l'évolution ecclésiologique naissante et à un malentendu sur la notion de participation.

Nous reprenons ici à notre compte la thèse de Cholvy, qui est cohérente avec ce que nous avons déjà indiqué dans les pages qui précèdent :

Nous pensons que la cause essentielle de la crise (...) vient du désaccord sur l'étendue du domaine "libre" dans l'action temporelle, étendue qui n'était pas la même dans l'ACJF *non mandatée* et dans la définition nouvelle donnée à l'Action catholique, non pas par les évêques français de 1956, comme on les en accusera, mais par ... Pie XI lui-même. L'Action catholique a été mise en place, *mandatée* comme "participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique"⁽¹⁸⁰⁾.

En effet, la catégorie de participation et l'ecclésiologie hiérarchique qu'elle suppose, ne correspondent plus à l'expérience vécue par l'Action catholique, notamment dans ses rapports avec un apostolat des laïcs plus large.

Cette crise, ou cet ensemble de crises, trouve son expression dans les débats suscités par l'article de Rahner sur l'apostolat des laïcs⁽¹⁸¹⁾. Après avoir examiné ce qu'est un laïc et l'avoir considéré comme fils de Dieu, contribuant à l'Épiphanie de l'Église, porteur de charismes et participant à la mission et à la tâche de l'Église⁽¹⁸²⁾, Rahner s'intéresse à la notion d'apostolat et plus

¹⁷⁹ Pour un aperçu historique, voir Gérard CHOLVY, et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse...*, *op. cit.*, p.250–255 (Crise de la JEC : p. 250–252, crise de la JOC et de l'ACJF : p. 253–254, crise de la Route : p. 254–255) ; Gérard CHOLVY, *Histoire de organisations...*, *op. cit.*, p. 307–344. On se reportera également avec profit aux *Informations Catholiques Internationales* de l'époque, notamment les n° 17, 33, 35, 36 de 1956 et n° 48, 49, 50, 58, 59 de 1957.

¹⁸⁰ Gérard CHOLVY, *Histoire de organisations...*, *op. cit.*, p. 322.

¹⁸¹ Karl RAHNER, « L'apostolat des laïcs », dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), p. 3–32 (article initialement paru sous le titre « Über das Laienapostolat » dans la revue autrichienne *Der grosse Entschluss* en 1954 et repris dans les *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln, Benziger, 1955, p. 339–373).

¹⁸² *Ibid.*, p. 4–13.

particulièrement à la « “participation” des laïcs à l’apostolat de la hiérarchie »⁽¹⁸³⁾. Il distingue alors deux apostolats, l’apostolat hiérarchique, ou « apostolat officiel »⁽¹⁸⁴⁾, et l’apostolat « propre des laïcs »⁽¹⁸⁵⁾. Or, pour Rahner, toute participation des laïcs à l’apostolat hiérarchique ne peut signifier qu’une chose : le laïc cesse d’être laïc, il devient un clerc, même en dehors de toute ordination. Il s’agit bien dans cet article de tenter de prendre la mesure de ce qu’implique la catégorie de participation. Soit « “participer” signifie être auxiliaire subordonné dans la réalisation concrète de l’apostolat hiérarchique »⁽¹⁸⁶⁾, et dans ce cas là « Il va de soi qu’un tel sens passe à côté du contenu et de la dignité de l’apostolat véritable du laïc »⁽¹⁸⁷⁾, soit cette participation se fonde sur ce que « l’apostolat de la hiérarchie et celui des laïcs ont un commun »⁽¹⁸⁸⁾, et dans ce cas elle n’est pas du domaine de la participation puisque « une réalité n’est pas participation à une autre simplement pour avoir avec elle certains traits communs ; cette affirmation est logiquement fautive »⁽¹⁸⁹⁾. Suivant ce raisonnement, Rahner distingue alors l’apostolat des laïcs ou « action des catholiques »⁽¹⁹⁰⁾, et l’Action catholique, qui est selon lui partie prenante de l’apostolat hiérarchique, échappant donc à la notion même d’apostolat des laïcs.

Baumgartner, dans un article dans la revue *Christus*⁽¹⁹¹⁾, propose quant à lui de distinguer, au sein de l’apostolat des laïcs, un apostolat « proprement dit » et un « apostolat de l’existence chrétienne »⁽¹⁹²⁾. Cette distinction doit être faite au sein de l’unité de l’Église qui est tout entière apostolique et missionnaire, et de l’unité de ses membres :

Le laïc a la même vocation spirituelle [que le prêtre] ; la grâce filiale dont il vit est la même ; identiques aussi la foi, l’espérance et

¹⁸³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 15. Rahner prend ici l’exemple du chauffeur d’un évêque, d’un employé de bureau dans un service ecclésiastique et d’une femme de ménage dans un presbytère. On est proche de l’exemple de Guerry mentionné *supra*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 15, à savoir un objet commun, le service des hommes, et un but commun, leur salut.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹¹ Charles BAUMGARTNER, « Formes diverses de l’apostolat des laïcs », dans *Christus* 13 (1957), p. 9–33.

¹⁹² *Ibid.*, p. 11.

la charité qui en sont l'expression et l'activité. La vie de la grâce, chez le laïc, naît, se répare, progresse par les mêmes moyens généraux, soit d'ordre cultuel (baptême, pénitence, eucharistie), soit d'ordre ascétique et mystique (ascèse, combat spirituel, prière, contemplation). Et finalement, la valeur aux yeux de Dieu ne dépend pas de la fonction ou de l'état occupé dans l'Église ...⁽¹⁹³⁾.

Dans cette unique Église apostolique, Baumgartner propose d'envisager la « collaboration des laïcs », une « collaboration à l'apostolat hiérarchique »⁽¹⁹⁴⁾, qui constitue ce qu'il appelle l'apostolat proprement dit⁽¹⁹⁵⁾. L'apostolat de l'existence chrétienne quant à lui, fondé sur le baptême et la confirmation, « n'est pas collaboration aux activités de la hiérarchie »⁽¹⁹⁶⁾, il est constitué de la vie chrétienne et des exigences qu'imposent la qualité de membre du Corps Mystique. Mais « la hiérarchie ne crée pas cette vocation, elle ne fait qu'en rappeler les exigences »⁽¹⁹⁷⁾ :

Si la mission du laïc à l'égard du monde ne dérive pas d'une délégation ou d'un mandat de la hiérarchie, si elle n'est pas à proprement parler une collaboration à l'apostolat de la hiérarchie et du clergé, mais un apostolat réellement autonome à l'intérieur de l'Église avec ses responsabilités propres, une des fonctions essentielles du laïc en tant qu'il se distingue du prêtre et du religieux, il ne s'ensuit pas, c'est évident, que cet apostolat soit complètement indépendant de la Hiérarchie. (...). Agir en chrétiens, c'est agir en membres responsables et relativement autonomes de l'Église, ce n'est pas collaborer aux tâches de la hiérarchie ou agir en son nom. C'est bien représenter le christianisme dans le monde, ce n'est pas représenter l'Église hiérarchique⁽¹⁹⁸⁾.

Les deux approches sont complémentaires et invitent à recevoir les changements opérés sous le pontificat de Pie XII. L'apostolat des laïcs doit être pensé dans le champ de la collaboration et non dans celui de la participation, au nom de la réalité de la vie de l'Église qui n'est plus celle du pontificat de Pie XI.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 14 et 15.

¹⁹⁵ Il ajoute : « on pourrait dire cependant, si le terme n'avait pas une nuance un peu péjorative, que cette forme d'apostolat est de type ou de style clérical, à des degrés divers », *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 26–27.

Ce déplacement conceptuel invite à ne penser en terme de participation que la seule unité de l'Église, qui est « reflet et participation de la vie trinitaire »⁽¹⁹⁹⁾.

Les réactions suscitées par ces deux articles témoignent d'une incompréhension partielle des enjeux qu'ils soulèvent. La réaction du comité de rédaction de la revue *Masses ouvrières* en est le signe⁽²⁰⁰⁾. Cet article se présente comme une réflexion critique à la suite de l'article de Baumgartner et semble comprendre que ce dernier veut réserver la tâche d'évangélisation à la seule Hiérarchie : « Faut-il comprendre, ..., que l'évangélisation, au sens fort du mot, est une *tâche spécifiquement sacerdotale*, à laquelle certains laïcs ne sont conviés que par mode de "suppléance"... ? »⁽²⁰¹⁾. S'ensuit un appel à unifier l'apostolat, considérant apostolat des clercs et apostolat des laïcs comme deux modalités complémentaires d'une unique mission, qui incombe à chaque chrétien⁽²⁰²⁾, aucune des deux modalités de son exercice n'étant réductible à l'autre : « Nous avons toujours pensé, ..., que l'apostolat laïc était différent de l'apostolat de type sacerdotal, et que le premier n'était absolument pas irréductible au second : c'est pour cela qu'il n'est pas un apostolat de simple "suppléance" »⁽²⁰³⁾.

Or Baumgartner, à la suite de Rahner, ne dit rien de tel. Le lecteur qui appréhende ces textes avec quarante années et un Concile oecuménique de recul ne peut que constater leur proximité. Ils souhaitent, chacun pour sa part, penser l'unité de l'apostolat de l'Église conjointement avec l'autonomie du laïcat, les laïcs n'étant laïcs, selon Rahner, que dans cette autonomie. La différence d'approche réside, et c'est l'article de Rahner qui permet de le percevoir, dans l'invitation – non reçue par *Masses Ouvrières* – à abandonner la catégorie de participation pour qualifier les rapports entre apostolat des laïcs et apostolat hiérarchique, ainsi que dans le refus de prendre en compte – toujours de la part de

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰⁰ MASSES OUVRIERES, « A propos de l'apostolat des laïcs », *art. cit.*, p. 1–29.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰² *Ibid.*, p. 16–17 : « Le fait de révéler le mystère chrétien, le fait de parler du Christ, de l'Église, le fait de partager sa foi, de la faire connaître, de la répandre, n'a jamais été considéré, dans l'Église, comme un élément spécifique de l'activité sacerdotale ou "cléricale". C'est tout simplement un élément spécifique de l'apostolat CHRETIEN ».

²⁰³ *Ibid.*, p. 28.

Masses Ouvrières et de l'Action catholique en général – les évolutions considérables qui ont traversé l'apostolat des laïcs⁽²⁰⁴⁾.

Il faut cependant remarquer que les termes utilisés par Baumgartner sont ambigus, celui-ci qualifiant d'apostolat « proprement dit » la collaboration des laïcs à la Hiérarchie, ce qui semble réserver la notion d'apostolat à l'activité conjointe avec la Hiérarchie. Il est vrai également que les ambiguïtés du mandat constituaient un phénomène aggravant, en ce sens que le mandat opérait un isolement des forces de l'Action catholique dans le champ plus vaste de l'apostolat des laïcs et maintenait au cœur de la définition de l'Action catholique un ensemble de présupposés ecclésiologiques inconciliables.

Ces discussions apparaîtront bien byzantines. Mais elles ont au moins le mérite de prouver qu'il n'y aura jamais moyen de trouver une solution satisfaisante au problème du laïcat, si l'on ne commence pas par poser que l'Église, c'est, d'abord et avant tout, une communauté de croyants, le peuple de Dieu. Vatican II a, dans ce domaine, fait franchir à la recherche théologique une étape décisive⁽²⁰⁵⁾.

Il faudra en effet attendre Vatican II pour qu'un rééquilibrage soit opéré, aboutissant d'ailleurs à la fin du mandat d'Action catholique en France au milieu des années 1970. Il est cependant intéressant de constater que la question du mandat aboutit en fait à un débat sur la nature du laïcat.

Cette question, cependant, est tributaire d'un autre débat, simultané : la tenue des Congrès Mondiaux pour l'Apostolat des Laïcs de 1951 et 1957, au cours desquels Pie XII propose des distinctions importantes, dont Baumgartner est tributaire et dont il nous faut rendre compte.

b) Premier Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs (1951)

Nous évoquons à la suite les deux premiers Congrès Mondiaux pour l'Apostolat des Laïcs, qui se sont tenus à Rome à six ans d'intervalle, afin de

²⁰⁴ D'où le constat de l'ouvrage stimulant de Joseph COMBLIN, *Échec de l'Action catholique...*, *op. cit.* qui, sous un titre provocateur, propose un effort d'imagination et d'invention pour renouveler l'Action catholique et suggère que « l'apostolat des laïcs n'a pas atteint ses formes définitives » (p. 13).

mettre en évidence leur cohérence et de vérifier comment les problématiques qu'ils ont soulevées ont fécondé l'œuvre de Vatican II.

Le Congrès qui se tient du 7 au 14 octobre 1951 est une première d'importance⁽²⁰⁶⁾ car il va mettre en lumière « l'état encore lacunaire de la théologie du laïcat et de sa mission propre »⁽²⁰⁷⁾ tout en permettant l'émergence de cette théologie. C'est ainsi qu'au Congrès, deux tendances ecclésiologiques s'expriment, l'une affirmant l'impérative soumission à la Hiérarchie, l'autre plaidant pour la légitime autonomie du laïcat. Mais les débats se déroulent sans affrontement. Cela est important car permet l'émergence des laïcs dans l'Église et leur reconnaissance dans une sérénité qui évite au laïcat de se dresser contre les clercs tout en mettant en évidence la nécessité d'un développement global de l'Église entière. D'autre part cette sérénité ouvre la voie aux débats que ces deux tendances entretiendront dix années plus tard, à Vatican II. Par ailleurs, ce Congrès montre l'évolution des mentalités et met en relief l'initiative de Pie XII dans ce domaine.

Parmi les interventions au Congrès, nous portons tout d'abord notre attention sur le discours de Veronese, Président du comité organisateur du Congrès⁽²⁰⁸⁾, dont la personnalité a permis la sérénité que nous évoquions. En présentant les étapes fondamentales de l'apostolat des laïcs, avant, pendant et après le Congrès, il parle principalement de « l'apostolato della Chiesa »⁽²⁰⁹⁾ et insiste sur l'impératif « di servire la Chiesa »⁽²¹⁰⁾ et sur « l'amore sincero alla causa di Dio »⁽²¹¹⁾. L'invitation est alors à une large collaboration au sein de

²⁰⁵ Paul GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1969, p. 285.

²⁰⁶ Perspectives historiques dans Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 27–112, ainsi que Rosemary GOLDIE, « L'avant-Concile des "Christifideles laici" (1945–1959) », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 88 (1993), p. 131–171.

²⁰⁷ Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 163.

²⁰⁸ « Discours de M. Veronese, Président du Comité Organisateur du Congrès », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, *op. cit.*, p. 122–135.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 124.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

²¹¹ *Ibid.*, p. 131.

l'apostolat de l'Église entre tous ses acteurs⁽²¹²⁾, avec une insistance pertinente sur la place centrale de l'Eucharistie⁽²¹³⁾. Le ton est donné, qui a permis à des options ecclésiologiques différentes de s'exprimer.

La thématique de la collaboration est centrale dans l'intervention du Cardinal Pizzardo⁽²¹⁴⁾, mais il s'agit dans un premier temps de « collaborer à l'apostolat hiérarchique »⁽²¹⁵⁾, c'est à dire de considérer que l'apostolat est avant tout celui de l'épiscopat, héritier de la mission des apôtres. Mais il est également question, dans le paragraphe suivant, de « collaborer à l'apostolat de l'Église »⁽²¹⁶⁾. Le lien avec l'apostolat de la Hiérarchie est alors mis en avant⁽²¹⁷⁾. Il demeure que la Hiérarchie est « au centre »⁽²¹⁸⁾ et que l'apostolat des laïcs doit tendre à « l'union autour de la hiérarchie »⁽²¹⁹⁾. Ainsi, si l'unité est mise en avant, c'est celle de l'apostolat hiérarchique, car « L'Église du Christ est une ; sa Hiérarchie est une »⁽²²⁰⁾.

Tout autre est le ton de Mgr Cardijn⁽²²¹⁾. Après avoir dressé un portrait du monde nouveau qui représente un défi pour l'Église, avec une insistance sur le « problème ouvrier »⁽²²²⁾, Cardijn pose en premier lieu l'unité de l'apostolat de l'Église, mission reçue du Christ. L'Église y est présentée comme « mystère de la communication de Dieu, de la Communauté et de la Communion en Dieu »⁽²²³⁾ au sein de laquelle c'est « la hiérarchie qui est le dépositaire de tout le pouvoir et de toute l'autorité du Christ »⁽²²⁴⁾, mais « c'est toute l'Église, tout le Corps Mystique, continuation du Christ, (...), qui est la réalisatrice et l'exécutrice de Sa mission »

²¹² *Ibid.*, p. 133–135.

²¹³ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁴ « La nature du laïcat selon la mission propre du laïcat dans l'Église, et sa collaboration avec la Hiérarchie », par S.EM. le Cardinal G. Pizzardo, président de l'*Actio Catholica* », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, *op. cit.*, p. 113–119.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 114.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 114–115.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²²¹ « Le monde d'aujourd'hui et l'apostolat des laïcs », par Mgr J.-L. Cardijn », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, *op. cit.*, p. 151–166.

²²² *Ibid.*, p. 157.

²²³ *Ibid.*, p. 161.

⁽²²⁵⁾. Ainsi, l'appel à l'apostolat laïc « n'est qu'un *rappel de la mission essentielle et totale de l'Église* » ⁽²²⁶⁾, puisque « L'Église et l'apostolat laïc ne sont pas deux choses séparables. *L'apostolat des laïcs, c'est la vocation à la foi [sic] chrétienne et humaine des laïcs, dans l'Église et dans le monde* » ⁽²²⁷⁾.

Deux interventions retiennent tout particulièrement notre attention car elles sont caractéristiques des différences exprimées lors du Congrès. Ce sont les deux conférences qui ont pour objet les « fondements doctrinaux de l'apostolat des laïcs », celle de Mgr Gracías⁽²²⁸⁾ et celle du Cardinal Caggiano⁽²²⁹⁾.

Caggiano pose dès les premiers mots les présupposés ecclésiologiques qui sous-tendent son discours : « Pour définir clairement et objectivement la nature de l'Apôstolat des laïcs, il est avant tout nécessaire d'avoir des idées claires et exactes. L'Église n'est pas une société d'égaux »⁽²³⁰⁾. Il rappelle alors que l'Église est, de droit divin, structurée hiérarchiquement⁽²³¹⁾, s'aidant pour cela du discours, classique, de la remise de pouvoirs par le Christ aux apôtres et à leur successeurs⁽²³²⁾. Il y a donc dans l'Église deux sortes de membres, « la Hiérarchie et les simples fidèles... Ceux qui sanctifient et ceux qui sont sanctifiés, ceux qui enseignent et ceux qui sont enseignés, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés »⁽²³³⁾. La catégorie de participation est alors mise en avant pour rendre compte du lien entre laïc et Hiérarchie : il parle de « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique » pour dire qu'elle n'est « pas une participation à la

²²⁴ *Ibid.*, p. 161.

²²⁵ *Ibid.*, p. 161.

²²⁶ *Ibid.*, p. 163.

²²⁷ *Ibid.*, p. 164.

²²⁸ « "Fondements doctrinaux de l'apostolat des laïques", par S.E. Mgr Valerian Gracías, archevêque de Bombay », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, op. cit., p. 174–192.

²²⁹ « "Fondements doctrinaux de l'apostolat des laïques", par S.E. le Cardinal Antonio Caggiano », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, op. cit., p. 196–229.

²³⁰ « Per determinare chiaramente e oggettivamente la natura dell'Apôstolato dei laici è necessario anzi tutto, avere idee chiare ed esatte. *La Chiesa non è una Società tra eguali* », *ibid.*, p. 196.

²³¹ « La costituzione pertanto della Chiesa è gerarchica per istituzione divina », *ibid.*, p. 197.

²³² *Ibid.*, p. 198.

²³³ « La Gerarchia e i semplici fedeli ... coloro che sanctificano et coloro che son sanctificati ; coloro che insegnano e coloro che apprendono ; coloro che governano e coloro che son governati », *ibid.*, p. 200.

Hiérarchie de l'Église » et que « par conséquent, les laïcs de l'Action catholique ne participent pas, en aucune manière, ni du pouvoir de juridiction, ni du pouvoir sacré de l'ordre »⁽²³⁴⁾. En fait, on peut reconnaître à l'Action catholique une participation « non à la hiérarchie, mais à l'apostolat que dirige la hiérarchie »⁽²³⁵⁾. Dans la partie sur la nature du laïcat et de son apostolat dans l'Église⁽²³⁶⁾, il considère la Hiérarchie comme cause principale et le laïcat comme cause instrumentale. Il le fait au nom de la notion de participation qui lui permet d'affirmer : « Les laïcs sont des auxiliaires et leur "participation à l'apostolat Hiérarchique" (...) qui *per se e ex natura sua* est subordonnée, limitée et essentiellement dépendante de la Hiérarchie, exige de par sa nature et pour son exercice, l'union permanente de la cause instrumentale avec la cause principale et essentielle, qui est la Hiérarchie »⁽²³⁷⁾. D'où la conclusion, « évidente » : « l'apostolat des laïcs est "auxiliaire" de l'apostolat Hiérarchique »⁽²³⁸⁾.

Tout autre est la position de Gracias. Il replace la « participation des laïcs »⁽²³⁹⁾ à l'apostolat dans le cadre plus général de la vocation et de la vie chrétienne⁽²⁴⁰⁾, se demandant ce que signifie être chrétien sinon être apôtre⁽²⁴¹⁾. La théologie qui est à l'œuvre est clairement celle du Corps Mystique⁽²⁴²⁾ qui permet de reléguer au second plan la question de la pénurie de prêtres : « Quand un laïc

²³⁴ « la *partecipazione* dei laici all'apostolato gerarchico, non è *partecipazione nella Gerarchia della Chiesa*, e per conseguenza i laici dell'Azione Cattolica non partecipano, in nessuna maniera, nè alla potestà di giurisdizione nè alla potestà dell'Ordine Sacro », *ibid.*, p. 202.

²³⁵ « non della gerarchia ma dell'apostolato che dirige la Gerarchia », *ibid.*, p. 204.

²³⁶ *Ibid.*, p. 206–211.

²³⁷ « Finalmente, la *partecipazione* dei laici all'apostolato Gerarchico della Chiesa che "per se e ex natura sua" è subordinato, limitato ed essenzialmente dipendente dalla Gerarchia, esige per la sua natura e per il suo esercizio la permanente unione della causa istrumentale con la causa principale ed essenziale, che è la Gerarchia. », *ibid.*, p. 209.

²³⁸ « In conclusione è evidente : che l'apostolato dei laici è "ausiliare" dell'apostolato Gerarchico », *ibid.*, p. 209.

²³⁹ « "Fondements doctrinaux de l'apostolat des laïques", par S.E. Mgr Valerian Gracias, archevêque de Bombay », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, *op. cit.*, p. 176, avec la note 2 : « I use the word "participation" in the strict sense ».

²⁴⁰ « *Participation in the apostolate by the laity is not a matter of choice but of obligation...* Apart from the fact that lay participation as an *indispensable* and an *irreplaceable* factor in the apostolate of the Church, follows as a necessary and an obvious postulate of the Christian vocation and Christian life », *ibid.*, p. 176.

²⁴¹ « For what is it to be a christian if not to be apostolic ? », *ibid.*, p. 176.

²⁴² Voir p. 177, 182, 184 sq.

est appelé à participer à l'apostolat de l'Église⁽²⁴³⁾, ce n'est pas avant tout pour suppléer à l'insuffisance numérique du clergé »⁽²⁴⁴⁾, même si, Gracias le reconnaît, cela a souvent été présenté ainsi, mais cela est lié à une déficience qui appelle « une découverte claire et effective des fondements doctrinaux de l'apostolat des laïcs »⁽²⁴⁵⁾. Le fondement de cet apostolat réside dans la présence du Christ à son Église et dans le fait que « nous prenons possession des dons qu'en prenant possession du donateur, car les dons et le donateur sont le seul et même Christ »⁽²⁴⁶⁾. C'est alors qu'au sein de cette commune participation de tous les baptisés, clercs et laïcs, à la vie de l'Église une, une collaboration est envisageable en vue de la mission commune, au nom d'un baptême commun et d'une eucharistie qui réalise cette communion : « animés de la même vie surnaturelle, qui est le Christ, il existe entre les fidèles, comme entre les membres d'un même corps, une véritable interaction »⁽²⁴⁷⁾.

Ces deux interventions, qui se sont suivies lors du Congrès, montrent bien une ligne de partage dans la manière d'envisager les rapports laïcité–Hiérarchie : structure hiérarchique stricte chez Caggiano, primat de la fraternité chez Gracias. On peut dire alors, avec Minvielle : « En un raccourci saisissant, les conférences d'octobre 1951 étalaient une palette de courants théologiques. La ligne conciliaire s'y laisse deviner ; les conceptions de ses opposants s'y affirment déjà »⁽²⁴⁸⁾.

Le discours de Pie XII, qui prend place à la fin du Congrès, n'est pas réductible à l'une ou l'autre de ces options⁽²⁴⁹⁾. Après une rapide et introductive mise en perspective historique concernant l'apostolat des laïcs, Pie XII propose un

²⁴³ On note ici que l'objet de l'apostolat a changé, il n'est plus question de la seule Hiérarchie mais de l'Église entière.

²⁴⁴ « When the layman is called to participate in the apostolate of the Church, it is not primarily to make up for the numerical insufficiency of the clergy », *ibid.*, p. 180–181.

²⁴⁵ « a clear and effective realisation of the doctrinal foundations of the lay apostolate », *ibid.*, p. 181.

²⁴⁶ « we take possession of the gifts only by taking possession of the giver. The gifts and giver are the one same Christ », *ibid.*, p. 183.

²⁴⁷ « Animated by the same supernatural life, which is Christ, there is among the faithful, as among members of the same body, an interaction », *ibid.*, p. 184.

²⁴⁸ Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 135.

²⁴⁹ « Discours de Sa Sainteté Pie XII », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, *op. cit.*, p. 31–43, original en français.

long développement centré sur la mission de l'Église, une mission rendue difficile « du fait que, si, dans son ensemble, elle s'est fort accrue, son clergé toutefois n'a pas augmenté en proportion. (...) Un appoint, fourni par les laïques à l'apostolat, est donc une nécessité indispensable »⁽²⁵⁰⁾.

Sur « l'apostolat de tous les fidèles »⁽²⁵¹⁾, Pie XII commence par rappeler que « tous les fidèles, sans exception, sont membres du Corps mystique de Jésus-Christ »⁽²⁵²⁾, d'où découle l'obligation pour tous de « donner le bon exemple d'une vie vraiment chrétienne »⁽²⁵³⁾ et à œuvrer à l'expansion du Règne de Dieu par « la prière et le sacrifice »⁽²⁵⁴⁾. Mais pour la notion d'apostolat, une question se pose : « Peut-on affirmer que tous sont également appelés à l'apostolat dans la stricte acception du terme ? Dieu n'en a pas donné à tous ni la possibilité, ni les aptitudes. (...) La vocation d'apôtres ne s'adresse donc pas à tous »⁽²⁵⁵⁾. Avec cet « apostolat dans la stricte acception du terme » apparaît la notion d'« apostolat des laïcs proprement dit »⁽²⁵⁶⁾, en parallèle avec celle d'apostolat de l'existence chrétienne. L'apostolat « au sens propre »⁽²⁵⁷⁾ inclut l'Action catholique, mais pas seulement.

Quoi qu'il en soit, « l'apostolat des laïques est subordonné à la Hiérarchie ecclésiastique ; celle-ci est d'institution divine ; il ne peut donc être indépendant vis-à-vis d'elle »⁽²⁵⁸⁾. Mais cette dépendance à l'égard de la Hiérarchie admet des degrés :

Cette dépendance est plus étroite pour l'Action catholique ; celle-ci représente, en effet, l'apostolat des laïques officiel ; elle est un instrument entre les mains de la hiérarchie, elle doit être comme le prolongement de son bras, elle est de ce fait soumise par nature à la direction du supérieur ecclésiastique. D'autres œuvres d'apostolat des laïques, organisé ou non, peuvent être laissées davantage à leur libre initiative⁽²⁵⁹⁾,

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

²⁵² *Ibid.*, p. 37.

²⁵³ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 37. On peut noter l'absence de la mention des charismes.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

avec comme limite l'orthodoxie et le devoir de « ne pas s'opposer aux légitimes prescriptions des autorités ecclésiastiques compétentes »⁽²⁶⁰⁾. Sur la subordination à la Hiérarchie, le fidèle d'action catholique est « un instrument aux mains de la hiérarchie », mais cette instrumentalisation du laïcat est précisée : « à la manière dont le créateur et Seigneur use des créatures raisonnables comme instruments, comme cause secondes »⁽²⁶¹⁾, ce qui implique initiative, bienveillance et encouragement.

L'accent est fortement mis sur la collaboration entre prêtres et laïcs : « Il est à désirer que la plus cordiale entente règne entre prêtres et laïques. L'apostolat des uns n'est pas en concurrence à celui des autres »⁽²⁶²⁾. La pénurie de prêtres est également mentionnée : « Le laïque est appelé à l'apostolat comme collaborateur du prêtre, souvent collaborateur très précieux, et même nécessaire à raison de la pénurie du clergé, trop peu nombreux (...) pour être en mesure de satisfaire, lui seul, à sa mission »⁽²⁶³⁾. Mais, au final, l'objectif fixé est bien « une pleine et efficace collaboration dans la charité universelle »⁽²⁶⁴⁾.

On constate dans cette intervention que la thématique de la pénurie de prêtres et celle de la dépendance du laïcat à l'égard de la Hiérarchie sont bien présentes. Nous avons montré qu'elles étaient le signe d'une ecclésiologie juridique et hiérarchique qui ne pouvait faire droit à l'autonomie des laïcs. Pourtant ici Pie XII propose une articulation nouvelle entre laïcat et Hiérarchie : la « collaboration » qu'il envisage permet la reconnaissance d'un authentique apostolat laïc, différent de celui de la Hiérarchie, et à articuler entre eux au nom de la charité.

Les conclusions générales du Congrès gardent cet accent final. Après la reconnaissance exprimée à Pie XII pour ses encouragements, les conclusions insistent sur l'unité de l'Église, à partir des notions de Corps mystique et de peuple de Dieu : « tous les membres, chacun à sa place, collaborent à la croissance du

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁶² *Ibid.*, p. 40.

²⁶³ *Ibid.*, p. 40–41.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

Corps par la foi et la charité »⁽²⁶⁵⁾, avec une insistance également sur la collaboration que cette unité rend indispensable : « Le laïcat dans l'Église, fidèle à sa vocation de peuple de Dieu, collabore avec la hiérarchie au salut des âmes et travaille pour promouvoir dans le monde des conditions de vie temporelles aptes à faciliter la mission rédemptrice de l'Église. Ainsi se réalise l'intention de Dieu de tout instaurer dans le Christ »⁽²⁶⁶⁾. On note que les termes d'obéissance ou de soumission ne sont jamais employés. Si l'Église est bien de nature hiérarchique, c'est afin que tous les membres collaborent à la croissance du Corps :

L'apostolat des laïcs, guidé par la Hiérarchie, découle de leur appartenance au Corps mystique pas le baptême, du sacrement de la confirmation, de la charité divine diffusée en chacun par l'Esprit-Saint et des exigences sociales du Christianisme. (...). Toutefois pour variées que soient ses formes, l'apostolat des laïcs, expression de la charité de l'Église, reste un par sa source et sa finalité. Cette unité appelle donc une collaboration fraternelle entre tous et une coordination appropriée de leurs efforts⁽²⁶⁷⁾.

La catégorie de la participation a disparu pour rendre compte de cette relation entre laïcat et Hiérarchie, celle de la collaboration est venue s'y substituer. C'est qu'il ne s'agit plus de définir l'Action catholique mais de rendre compte de l'émergence de l'apostolat des laïcs⁽²⁶⁸⁾. La perspective a changé et l'on peut noter, comme un clin d'œil, que si l'aide apportée par les laïcs aux prêtres est toujours soulignée, on voit apparaître un appel pour que les prêtres aident les laïcs, notamment par la formation⁽²⁶⁹⁾.

Ce premier Congrès mondial montre clairement l'évolution des mentalités. Les réactions au discours de Caggiano sont de ce point de vue parlantes : « Son exposé avait été classique. (...). Doctrine commune dans les années trente, mais

²⁶⁵ « Conclusions générales », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, op. cit., p. 77, original en français.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 77.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 78–79.

²⁶⁸ Voir à ce propos la remarque pertinente des *Informations Catholiques Internationales* : « On remarquera tout d'abord l'usage de plus en plus fréquent de l'expression "apostolat des laïcs". Il y a vingt ans, on aurait parlé d'un "Congrès mondial d'Action catholique" ». Cf. « Le Congrès de l'apostolat – 80 pays, 2000 laïcs », dans *Informations Catholiques Internationales*, n° 59 (1^{er} novembre 1957), p. 5.

²⁶⁹ Voir « Conclusions générales », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès...*, op. cit., p. 79.

que n'entendaient plus les laïcs militants des années cinquante, du moins en Europe. On ne pouvait mieux mesurer les progrès de l'intelligence théologique du laïcat et l'incompréhension auquel s'exposaient des pasteurs peu avertis de ce développement »⁽²⁷⁰⁾. On voit alors progressivement se dessiner « ce qui était en passe de s'imposer comme éléments d'une doctrine commune »⁽²⁷¹⁾, autour de la « primauté à ce qui réalise l'unité entre tous les membres de l'Église »⁽²⁷²⁾. Une trajectoire se précise, qui mène au Concile, en passant par le deuxième Congrès Mondial de 1957.

c) Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs (1957)

Le deuxième Congrès qui se déroule à Rome du 5 au 13 octobre 1957 débute par l'allocution de Pie XII⁽²⁷³⁾. Celle-ci est introduite par une question : « Le laïc chargé d'enseigner la religion avec "missio canonica", avec le mandat ecclésiastique d'enseigner, et dont cet enseignement constitue peut-être même l'unique activité professionnelle, ne passe-t-il pas, par là même, de l'apostolat laïc à "l'apostolat hiérarchique" ? »⁽²⁷⁴⁾. On retrouve en arrière plan, même si la question est différente, les éléments de la controverse concernant le mandat et les débats qui ont suivi la publication de l'article de Rahner.

Pour aborder cette question, Pie XII opère quelques distinctions : le Christ a confié aux apôtres un double pouvoir, « D'abord le pouvoir sacerdotal de consacrer qui fût accordé en plénitude à tous les Apôtres ; en second lieu celui d'enseigner et de gouverner, c'est-à-dire, de communiquer aux hommes, au nom de Dieu, la vérité infallible qui les engage et de fixer les normes qui règlent la vie chrétienne »⁽²⁷⁵⁾. Ces pouvoirs sont transmis au Pape et aux évêques, lesquels transmettent à leur tour, par l'ordination, le pouvoir de consacrer « dans une

²⁷⁰ Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, op. cit., p. 155.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 310.

²⁷² *Ibid.*, p. 310.

²⁷³ « Discours de Sa Sainteté Pie XII », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église – Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des laïcs (Rome, 5-13 octobre 1957) – Premier volume*, Rome, COPECIAL, 1958, p. 11-34, original en français.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

mesure déterminée »⁽²⁷⁶⁾ ; le pouvoir d'enseigner et de gouverner restant « le propre du Pape et des Évêques »⁽²⁷⁷⁾. Prêtres et laïcs peuvent cependant « recevoir le mandat » d'enseigner, mais ils demeurent, qui prêtre, qui laïc : ainsi « l'apostolat de l'un est sacerdotal, celui de l'autre est laïc »⁽²⁷⁸⁾.

La collaboration des laïcs « avec les autorités ecclésiastiques » est fortement recommandée, mais « l'acceptation par le laïc d'une mission particulière, d'un mandat de la Hiérarchie, si elle l'associe de plus près à la conquête spirituelle du monde, (...), ne suffit pas à en faire un membre de la hiérarchie, à lui donner les pouvoirs d'ordre et de juridiction qui restent liés à la réception du sacrement de l'ordre, à ses divers degrés »⁽²⁷⁹⁾. Il en va de la nature de l'Église :

Ce serait méconnaître la nature réelle de l'Église et de son caractère social que de distinguer en elle un élément purement actif, les autorités ecclésiastiques, et d'autre part, un élément purement passif, les laïcs. Tous les membres de l'Église, comme Nous l'avons dit Nous-même dans l'Encyclique "Mystici Corporis Christi", sont appelés à collaborer à l'édification et au perfectionnement du Corps mystique (...). Tous sont des personnes libres et doivent donc être actifs⁽²⁸⁰⁾.

C'est alors que Pie XII propose la distinction entre apostolat des laïcs « au sens strict » et apostolat « au sens large » :

Apostolat des laïcs au sens strict, (...) : il consiste en la prise en charge par des laïcs de tâches qui découlent de la mission confiée par le Christ à son Église. (...) Cet apostolat reste toujours apostolat des laïcs et ne devient pas "apostolat hiérarchique", même quand il s'exerce par mandat de la Hiérarchie. Il s'ensuit qu'il est préférable de désigner l'apostolat de la prière et de l'exemple personnel comme apostolat au sens plus large ou impropre du mot⁽²⁸¹⁾.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 20.

Est ensuite mentionnée l'Action catholique, qualifiée « d'apostolat officiel »⁽²⁸²⁾ mais qui ne peut revendiquer « le monopole de l'apostolat des laïcs car, à côté d'elle, subsiste l'apostolat laïc libre »⁽²⁸³⁾.

La thématique de la pénurie de prêtres apparaît à deux reprises dans le discours. La formation d'apôtres laïcs « pour suppléer au manque de prêtre dans l'action pastorale »⁽²⁸⁴⁾ est une priorité. La formule, « aussi longtemps du moins que durera le manque de prêtres »⁽²⁸⁵⁾ indique clairement que cet apostolat est de l'ordre de la suppléance. Pourtant, quelques pages auparavant, on lit : « Par ailleurs, même indépendamment du petit nombre de prêtres, les relations entre l'Église et le monde exigent l'intervention des apôtres laïcs »⁽²⁸⁶⁾. Si l'on peut considérer que cette position vis à vis de la pénurie de prêtre appelle un équilibrage dans la systématique mise en œuvre, on note cependant que Pie XII, dans ces propositions diverses sur la question, met en œuvre la distinction qu'il a proposée dans le cours de son allocution. Il y a un apostolat des laïcs qui est de suppléance lorsqu'il s'agit d'envisager la vie de l'Église, et un apostolat qui ne dépend pas de la pénurie de prêtres pour la mission de l'Église vis-à-vis du monde. On assiste dans ce discours à la remise en valeur par Pie XII de la doctrine de la *consecratio mundi*⁽²⁸⁷⁾. La difficulté systématique évoquée à l'instant trouve alors sa source dans une articulation déficiente entre l'être de l'Église et sa mission, ici trop différenciés dans le cadre du binôme *ad intra / ad extra*. Il est

²⁸² *Ibid.*, p. 20. On retrouve là les éléments de la proposition de Baumgartner, avec les difficultés qui y sont liées : sous-entendre que l'apostolat « au sens strict » est du domaine de la hiérarchie, alors que l'apostolat des laïcs n'est en lui-même qu'un apostolat « impropre ». Il apparaît alors que « si tous les baptisés ont un rôle actif dans l'Église et participent en ce sens à sa mission, seule une "élite" est véritablement conviée à l'apostolat et que celui-ci ne saurait être qu'un concours à ce qui reste la responsabilité propre de la hiérarchie » (Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 350). L'affirmation par Pie XII, dans le même texte, de l'unité d'apostolat dans l'Église montre qu'un équilibrage systématique demande encore à être opéré.

²⁸³ « Discours de Sa Sainteté Pie XII », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église...*, *op. cit.*, p. 21. C'est à la suite de ces remarques que Pie XII propose une double réforme, de terminologie et de structure, invitant le Congrès à se saisir de cette question afin de lui faire des propositions dans ce domaine.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁸⁷ Qui apparaît p. 18, à la suite de la citation précédente : « La "consecratio mundi" est, pour l'essentiel, l'œuvre des laïcs eux-mêmes ».

cependant intéressant de constater que la doctrine de la *consecratio mundi* permet d'envisager un renversement de perspective : le clergé devient collaborateur des laïcs dans cet apostolat pour le monde, se mettant à son service pour lui permettre d'exercer une mission qui lui est propre.

Si l'on constate que Pie XII majore le vocabulaire de la collaboration, celui de la participation à l'apostolat hiérarchique n'est pas oublié dans certaines conférences. Celles-ci témoignent, comme lors du premier Congrès, de deux ecclésiologies différentes qui parviennent toujours à s'exprimer sans heurt, mais on note cependant un infléchissement de l'ecclésiologie hiérarchique traditionnelle, moins représentée que lors du premier Congrès.

Pour le Cardinal Pizzardo⁽²⁸⁸⁾, « Le baptême greffe l'homme sur Jésus-Christ, le faisant participer à la vie surnaturelle qui, de la tête, descend dans tous les membres par l'action du Saint Esprit qui est, pour ainsi dire, l'âme du Corps Mystique »⁽²⁸⁹⁾. On note dans cette affirmation un infléchissement par rapport à la doctrine traditionnelle de la grâce capitale du Christ et un investissement, même léger, en pneumatologie. Cependant, cette distribution demeure strictement hiérarchique : « Quels sont les organes du Corps du Christ ? Le Christ Lui-même les a constitués lorsqu'il était encore sur terre ; on les désigne sous le nom de hiérarchie ecclésiastique »⁽²⁹⁰⁾. Dans ces conditions, l'apostolat d'Action catholique tient sa nature « du fait qu'[elle] participe à la hiérarchie »⁽²⁹¹⁾, même s'il emploie tout aussi fréquemment pour le désigner le vocabulaire de la collaboration⁽²⁹²⁾. On constate alors que le laïcat ne peut accéder à un apostolat plénier que par participation à celui de la hiérarchie, dont il est l'instrument⁽²⁹³⁾.

²⁸⁸ « “Qu'entend-on par apostolat ?” Discours d'ouverture par S.E. le Cardinal Giuseppe PIZZARDO, Président de la Commission Ecclésiastique du Comité Permanent », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église...*, op. cit., p. 47-53 (traduit de l'anglais).

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 51.

²⁹² Voir *ibid.*, p. 50-53.

²⁹³ Voir, dans le même registre, l'intervention « “Les laïcs dans l'Église” par M. Alfredo LOPEZ, avocat, Président du conseil technique national de l'Action catholique espagnole », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église...*, op. cit., p. 104-129). On lit par exemple : « Le laïc a un rôle *actif* à

Tout autre est l'approche que proposent Philips⁽²⁹⁴⁾ et Montini⁽²⁹⁵⁾, dont on connaît l'importance qui sera la leur quelques années plus tard à Vatican II, le premier comme expert, le second comme Père conciliaire puis plus précisément comme pape. Montini fait une intervention très remarquée, centrée sur la mission. Cette mission, qui est celle de toute l'Église, est de « continuer le Christ »⁽²⁹⁶⁾, origine unique de cette mission. C'est le baptême qui, incorporant au Christ, donne « la capacité de participer aux dons divins »⁽²⁹⁷⁾, et invite à « s'associer à l'action apostolique de l'Église »⁽²⁹⁸⁾. « Mais une telle action doit être soumise à une discipline qui exige d'être mandaté de façon d'autant plus précise par celui qui a reçu lui-même mandat pour la défendre et la promouvoir »⁽²⁹⁹⁾ d'où se dégage l'idée de l'apostolat comme activité en « collaboration »⁽³⁰⁰⁾. Ces affirmations sont portées par une perspective ecclésiologique qui propose une articulation féconde entre l'être de l'Église et sa mission : « L'Église a en elle-même le but immédiat de sa propre mission. En un certains sens l'Église est à elle-même sa propre fin. L'Église ne sert aucun autre but ; elle ne poursuit pas d'autre but que celui qui est immanent à l'affirmation de sa propre vie »⁽³⁰¹⁾. Cet équilibre ecclésiologique oblige à ne plus penser l'apostolat des laïcs à partir des pouvoirs apostoliques transmis aux évêques, mais au cœur d'une redécouverte de la pneumatologie : « C'est le souffle de la Pentecôte qui jaillit à nouveau au sein de l'Église et qui

l'intérieur de l'Église. Celle-ci étant, par essence et par définition, une société hiérarchique, une société d'inégaux, le poste des laïcs est celui de subordonnés, mais ces subordonnés, s'ils n'ont pas le pouvoir du sacerdoce hiérarchique, participent, selon leur condition au sacerdoce du Christ lui-même ; s'il n'ont pas le pouvoir d'enseigner qui appartient, de droit divin, aux maîtres que le Saint-Esprit a constitué Evêques pour gouverner l'Église de Dieu, ils peuvent communiquer aux autres la vérité reçue des Maîtres et se faire comme un écho de leur voix » (p. 111). LOPEZ parle ainsi de « l'apport laïc à l'apostolat de la hiérarchie » (p. 123).

²⁹⁴ « “La vocation apostolique du laïc” par Mgr Gérard Philips », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église...*, op. cit., p. 133–153.

²⁹⁵ « “La mission de l'Église ?” par S.E. Mgr G.B. Montini, arch. de Milan », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église...*, op. cit., p. 133–153.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 74.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 77.

l'enivre »⁽³⁰²⁾. C'est dans ce cadre qu'il y a un appel spécifique de « l'autorité de l'Église » à l'apostolat, appel dont Montini se fait le relais : « Laïcs, (...), vous êtes appelés à assumer, en collaborateurs, oui, mais en la faisant vôtre, la mission de l'Église »⁽³⁰³⁾.

La conférence de Philips va dans le même sens : « Tout le peuple de Dieu en marche, tous les membres du Corps Mystique, jusqu'aux plus humbles, se découvrent une nouvelle conscience de leur vocation apostolique »⁽³⁰⁴⁾. La référence initiale est également la Pentecôte⁽³⁰⁵⁾, référence qui permet d'affirmer l'apostolicité de l'Église entière : « Cette communauté est toujours en *croissance intensive et extensive*. Elle est essentiellement apostolique et, ce qui revient au même, elle est missionnaire »⁽³⁰⁶⁾. La notion de collaboration apparaît alors comme une nécessité ecclésiale : « Dans une communauté articulée, le travail en équipe s'impose »⁽³⁰⁷⁾.

On découvre alors qu'au Congrès de 1957, si les deux tendances ecclésiologiques s'expriment encore, celle qui est représentée par Montini et Philips a pris de l'ampleur⁽³⁰⁸⁾, ce que confirment les conclusions du Congrès : « Les laïcs sont appelés à collaborer avec la Hiérarchie, dans l'accomplissement de la mission de l'Église qui continue sur terre l'œuvre rédemptrice du Christ »⁽³⁰⁹⁾. Nous avons là une position que, quelques années plus tard, Vatican II pourra reprendre à son compte, l'articulant avec la notion de participation qui prendra alors un sens neuf.

En rendant compte des deux premiers Congrès Mondiaux pour l'Apostolat des Laïcs, il a été possible de souligner l'évolution à laquelle ils ont participé et qui annonce déjà Vatican II. En parallèle, apparaissent les premiers éléments d'une

³⁰² *Ibid.*, p. 81.

³⁰³ *Ibid.*, p. 89.

³⁰⁴ « La vocation apostolique du laïc... », *art cit.*, p. 133.

³⁰⁵ Dès l'introduction, *ibid.*, p. 135.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 137.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 137.

³⁰⁸ Voir Bernard MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 357sq. : « Si l'apostolat devait toujours être accompli en communion avec [la hiérarchie] et sous son autorité, elle n'en était plus l'origine immédiate. Le Congrès de 1957 enregistrait le passage d'une position à l'autre ».

théologie du laïcat qui accompagne ces évolutions dans le domaine de la recherche théologique.

3°) Naissance d'une théologie du laïcat

La théologie du laïcat, qui prend un essor considérable pendant les années 1950, pourrait sembler secondaire dans le cadre de notre réflexion. Elle constitue cependant une question incontournable car elle participe du mouvement général dont nous rendons compte dans ces pages et, surtout, elle aboutira à une description inédite du laïcat au Concile Vatican II⁽³¹⁰⁾, articulée autour de la notion de participation. Il y a donc bien corrélation entre l'éviction de la catégorie de participation pour rendre compte de l'apostolat des laïcs et la promotion de la théologie du laïcat, cette dernière permettant à terme un réinvestissement du champ de la participation sur des bases nouvelles. Enfin, honorer, même rapidement, la question de la théologie du laïcat avant Vatican II, permet de situer notre réflexion dans la perspective du rééquilibrage ecclésiologique qui est en train de s'opérer et qui consiste à ne pas séparer, dans une considération théologique de l'Église, ce qui constitue son être et ce qui est de l'ordre de sa mission.

C'est avec Congar et ses *Jalons pour une théologie du laïcat* que nous commençons ce parcours. Sans minimiser les travaux antérieurs⁽³¹¹⁾, il semble juste de reconnaître aux *Jalons* un statut fondateur. Nous situerons tout d'abord cette œuvre dans son contexte, afin d'en saisir la nouveauté et d'en mesurer

³⁰⁹ « Document final », dans COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L'APOSTOLAT DES LAÏQUES, Ed., *Les laïcs dans l'Église...*, op. cit., p. 41.

³¹⁰ En LG 31.

³¹¹ Parmi les prédécesseurs de CONGAR, il nous faut citer ceux qui ont permis l'émergence de la question du laïcat, parmi lesquels surtout : Yves de MONTCHEUIL, *L'Église et le monde actuel*, Paris, Éditions Témoignage Chrétien, 1945², 200 p. ; *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, 365 p., col. « Théologie » n° 9 ; *La conversion du monde*, Bruxelles, Éditions Universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle » n° 13, 1944, 95 p. ; *Aspects de l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 18, 1956, 176 p. ; Emmanuel MOUNIER, *Affrontement chrétien*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, coll. « Cahiers du Rhône » n° 23, 1945, 104 p. et Maurice MONTUCLARD, *Les événements de la foi*, Paris, Seuil, 1951, 180 p.. On trouve une présentation de ces auteurs et de leur contribution à l'émergence d'une théologie du laïcat dans Paul GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale...*, op. cit., p. 27-72. On peut également se reporter à

l'impact, puis nous présenterons ses axes principaux avant de montrer les limites de cette première tentative. Nous constaterons ensuite que les *Jalons* ont permis l'émergence d'un débat dont les éléments principaux permettront au Concile Vatican II de proposer une contribution décisive à la question du laïcat.

Si l'on peut dire que les *Jalons pour une théologie du laïcat* d'Yves Congar⁽³¹²⁾ constituent une tentative sans précédent de penser la notion de laïc en ecclésiologie, il faut reconnaître qu'ils ont été précédés par des événements forts de la vie de l'Église, parmi lesquels le Mouvement liturgique et l'Action catholique. C'est surtout la vitalité de cette dernière qui permet de prendre conscience de l'urgence de penser théologiquement la place et le rôle des laïcs dans l'Église. Dans un monde en voie de sécularisation et dans une Église qui commence à connaître une pénurie de prêtres, les laïcs membres de l'Action catholique ont su prendre leur place dans la tâche apostolique, rendant ainsi évident le déséquilibre d'une ecclésiologie très juridique préoccupée de la seule Hiérarchie⁽³¹³⁾. C'est également au sein de l'Action catholique, dans le cadre de la revue *Masses Ouvrières*, que va être tenté le premier effort pour penser le rôle des laïcs dans l'Église et dans le monde, dans les limites déjà présentées⁽³¹⁴⁾.

Précédés, les *Jalons* l'ont également été dans l'œuvre même de Congar. Une série de conférences données entre 1946 et 1948 aboutit à des publications qui constituent les premières esquisses de l'ouvrage de 1953⁽³¹⁵⁾. Nous verrons par

la présentation plus synthétique de Jean-Guy PAGE, « La théologie du laïcat de 1945 à 1962 », dans *Communio* (1979), p. 17–20, mais qui ne fait que résumer la présentation de Guilmot.

³¹² Yves CONGAR, *Jalons...*, *op. cit.* L'édition originale date de 1953. Nous utilisons l'édition de 1964, dont le corps du texte est inchangé, mais qui présente en fin d'ouvrage des *addenda* importants pour comprendre l'évolution de la pensée de Congar.

³¹³ Sur le contexte de la rédaction de l'ouvrage, voir CONGAR, *Jalons...*, pp. 7–18 ; *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, 1971, p. 9 sq ; ainsi que *Journal d'un théologien. 1946–1955* (Édité et présenté par Étienne Fouilloux), Paris, Le Cerf, 2000, 464 p. La lecture du *Journal ...* est en effet riche d'enseignements. Outre les péripéties qui entourent la parution des *Jalons*, retardée par les sanctions de février 1952 (voir pages 181, 184 sq.), il éclaire bien la force et le manque d'équilibre d'une ecclésiologie fondée sur la seule notion de hiérarchie ainsi que la prise de conscience par Congar de la montée en puissance du laïcat (voir notamment p. 264 sq.).

³¹⁴ Voir Paul GUILMOT, *Op. cit.*, pp. 79–146. L'auteur montre bien l'itinéraire des rédacteurs de la revue et ses limites, dues à une tentative de penser le laïcat dans le cadre du binôme clerc – laïc : « Une fois cette base assurée, le problème reste entier de déterminer le rôle respectif du laïc et du prêtre » (p. 122).

³¹⁵ Voir Yves CONGAR, et François VARILLON, *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, Paris, Editions du Vitrail, col. « Lux Mundi », 1947, 72 p. ; Yves CONGAR, « Pour une théologie du laïcat »,

ailleurs que Congar s'appuie pour les *Jalons* sur son œuvre antérieure, notamment sur *Vraie et fausse réforme dans l'Église*⁽³¹⁶⁾.

a) Les *Jalons*, œuvre fondatrice

Congar commence les *Jalons* en faisant dériver la notion de « laïc » de celle de Peuple de Dieu, par opposition aux peuples profanes. Cette thèse est commune jusqu'en 1958. Si elle s'appuie sur une base peu rigoureuse⁽³¹⁷⁾, elle n'en constitue pas moins une étape importante dans l'histoire de la théologie du laïc. Les laïcs sont alors définis comme ceux qui « sont dans le monde en tant que chrétiens pour y faire l'œuvre de Dieu *en tant même qu'elle doit se faire dans et par l'œuvre du monde* »⁽³¹⁸⁾. Sur cette base, Congar retrace l'histoire du laïc, utilisant comme grille de lecture la typologie clerc – laïc – religieux⁽³¹⁹⁾.

Dans la deuxième partie, Congar met en œuvre un outil important qu'il avait forgé dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, la distinction entre structure et vie : « A mesure que j'avancais dans la connaissance de cette réalité qu'est l'Église, je me rendais mieux compte qu'on n'en avait guère étudié que la *structure* ; et pour ainsi dire pas la *vie*. Cette distinction même entre la vie et la structure m'apparaissait permettre de mieux poser, et donc d'éclairer un grand nombre de problèmes »⁽³²⁰⁾. Cette distinction est exprimée selon plusieurs formes :

dans *Études*, 256 (1948), p. 42–54 et 194–218 ; Yves CONGAR, « Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique – La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns – Texte et remarques critiques », dans *Revue de Sciences Religieuses*, 25 (1951), p. 187–199 et 270–304.

³¹⁶ Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Le Cerf, col. « Unam Sanctam » n° 20, 1950, 648 p.

³¹⁷ Ce que Congar reconnaîtra lui-même ultérieurement.

³¹⁸ *Jalons*, p. 38 (c'est Congar qui souligne). Voir aussi page 39 : « Pour la plénitude de son œuvre selon le plan du Dieu vivant, l'Église doit comporter des laïcs, c'est-à-dire des fidèles qui fassent l'œuvre du monde ». On retrouve dans ces deux définitions du laïc les deux axes qui structurent la pensée de Congar sur le laïc.

³¹⁹ *Jalons*, p. 19–45.

³²⁰ Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme ...*, pp. 7–8. Voir aussi, et surtout, les p. 145 sq. où cette distinction est développée. Par exemple, page 149 : « Pour accomplir le programme de porter à toute chair humaine la vérité et la grâce du Christ et, par-là, de ramener à Dieu, dans le Christ, tout ce qui est d'Adam dans le monde, l'Église devra donc, immuable par ce qu'elle reçoit d'en haut, suivre l'humanité dans son expansion et son mouvement, et donc connaître elle aussi un mouvement », où cette distinction est exprimée en terme de réception de l'Église par elle-même, d'en « haut » et d'en « bas », que l'on retrouvera également dans les *Jalons*. Cette

distinction entre communion et moyens de communion⁽³²¹⁾, *Res* et *Sacramentum*⁽³²²⁾, communauté (*Societas fidelium*) et institution. Congar montre alors comment, à partir du XIIe siècle, en réaction aux courants anti-hiérarchiques (mouvements apostoliques et courant communal puis, ultérieurement la Réforme) et dans le cadre des rapports tendus entre papauté et pouvoir temporel, l'aspect selon lequel l'Église est faite par ses membres est supplanté par des considérations hiérarchiques.

Un tel mouvement aboutit, à partir du XIVe siècle, avec la naissance des traités sur l'Église et en réaction aux erreurs qui consistaient à méconnaître la structure hiérarchique de celle-ci (gallicanisme, conciliarisme, Réforme, étatismisme laïc, modernisme,...), à une ecclésiologie concentrée sur les questions de pouvoir et de gouvernement, une « théologie de l'autorité ecclésiastique »⁽³²³⁾, une « hiérarchiologie »⁽³²⁴⁾ : « Ainsi ces deux aspects de l'Église que la tradition catholique veut tenir ensemble, celui par lequel l'Église est une institution qui précède et fait ses membres, celui par lequel elle est la communauté faite par ses membres, on a pratiquement négligé, dans les traités théologiques, celui selon lequel un rôle des laïcs pouvait, a priori, être concevable »⁽³²⁵⁾.

Après la notion de Peuple de Dieu et la distinction entre vie et structure dans l'Église, le troisième élément important dans les *Jalons* est la question du rapport de l'Église au monde, incluant la notion de Royaume. La perspective est

proposition selon laquelle se construit d'en haut et d'en bas est reprise par CONGAR dans *Sacerdoce et laïcat devant leur tâche respective d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Le Cerf, 1962, 500 p. Voir, par exemple, aux pp. 193–194 : « Le fait hiérarchique, qui est structural pour l'Église, a profondément ce sens et cette raison : de marquer et de faire que, dans l'Église, tout vienne d'en haut et soit une communication d'un bien surnaturel déjà réalisé dans le Christ » (193). « Elle est aussi communauté des hommes croyants vivant activement sur la base de cette communication du salut » (194). Dans ce même ouvrage, on retrouve une évocation de la disqualification progressive du laïcat aux p. 268–269 et une reprise de la distinction vie / structure, aux p. 286–288.

³²¹ « L'Église est, en sa réalité finale, communion des hommes avec Dieu et de tous les uns avec les autres, dans le Christ. Elle est aussi l'ensemble des moyens de cette communion » (*Jalons*, p. 46).

³²² *Ibid.*, p. 51. Voir aussi 149. Cette distinction est en effet un leitmotiv tout au long de l'ouvrage.

³²³ *Ibid.*, p. 66. On trouvait déjà cette idée, plus succinctement exprimée, dans CONGAR et VARILLON, *Sacerdoce et laïcat ...*, *op. cit.*, p. 7–9.

³²⁴ *Jalons...*, p. 68.

³²⁵ *Ibid.*, p. 70–71.

ici celle du dessein de Dieu « d'introduire l'humanité dans la communion de sa vie »⁽³²⁶⁾, lié à la souveraineté totale du Christ, et de la place de l'Église dans ce projet. Après avoir replacé la notion de Royaume dans une perspective eschatologique, Congar situe la question des rapports Église – monde dans les débats qui agitent l'Église. Entre l'Église et le monde, y a-t-il discontinuité totale (Luther, Barth), contradiction chrétienne (Bouyer, tradition monastique) ou continuité et optimisme (Teilhard de Chardin) ? Congar opte pour une unité sans continuité : l'œuvre de salut assume la création, le royaume est déjà présent dans le monde, mais l'avènement de sa plénitude fera toute chose nouvelle, une puissance de renouvellement déjà à l'œuvre. Église et monde n'ont alors qu'une même finalité *dernière* mais pas même finalité immédiate : « Ils servent la même fin par des moyens et à des plans différents, où chacun garde sa nature et son statut propre »⁽³²⁷⁾. Il conclut alors, fidèle à sa définition du laïcat rapportée au début de cette partie, à l'importance du laïcat comme médiation entre l'Église et le monde.

Cette position permet à Congar d'articuler laïcité et Hiérarchie dans le cadre de sa distinction entre vie et structure :

A ces deux aspects qui coexistent en elle, répondent deux participations différentes des énergies messianiques que nous avons rattachées aux trois fonctions de prêtre, roi, prophète. En tant que l'Église est pure communion de vie, les fonctions royale, sacerdotale et prophétique existent en elle *comme forme ou dignité de vie* qualifiant les membres comme tels. En tant que l'Église est institution et moyen de grâce, ces trois fonctions qualifient certains membres en leur donnant une charge ou un ministère au service de tous les autres,...⁽³²⁸⁾.

Congar peut alors consacrer une large partie des *Jalons* à développer cette articulation sur la base des *tria munera*, avec une large prédominance de la partie consacrée à la fonction sacerdotale. Il s'agit toujours de partir du peuple tout entier sacerdotal, royal et prophétique, de souligner son unicité dans le Christ, la participation de tous les baptisés à ces fonctions et la participation des ministres à ces mêmes fonctions, selon la citation ci-dessus, à partir d'une rigoureuse enquête scripturaire et historique.

³²⁶ *Ibid.*, p. 85.

³²⁷ *Ibid.*, p. 129.

Les *Jalons* se terminent sur trois chapitres consacrés la vie ecclésiale des laïcs et à leur apostolat (avec une large chapitre consacré à l'Action catholique), reprenant la distinction vie et structure (à partir de l'image de la construction de l'Église selon la trame et selon la chaîne⁽³²⁹⁾) et le développement précédent sur le rapport Église – monde. Ces chapitres aboutissent à une conception du peuple fidèle comme « plérôme » du sacerdoce hiérarchique⁽³³⁰⁾, articulation qui montre bien l'aspect ministériel, ou de service, de la structure de l'Église qui n'existe qu'en vue de la mission globale de tout le Peuple de Dieu.

Ce bref parcours permet de dégager les axes fondamentaux de l'œuvre de telle sorte qu'il nous sera possible de comprendre les discussions qu'elle a suscitées et les évolutions d'une théologie du laïc ainsi inaugurée. Mais pour cela, il convient tout d'abord de porter un regard critique sur les trois axes dégagés dans les *Jalons*.

b) Regard critique sur les *Jalons*

La réflexion et l'œuvre d'Yves Congar ne se sont pas arrêtées avec les *Jalons*. Par la suite, il reviendra sur cette première pièce d'un édifice dont nous aurons à montrer la pertinence et la fécondité. Il portera à trois reprises un regard critique sur cette œuvre, regard qu'il nous faut honorer⁽³³¹⁾. Pour ce faire, nous reprendrons les trois axes dégagés dans les *Jalons* : la définition du laïc par son rapport au Peuple de Dieu, la distinction entre structure et vie et la question du rapport au monde.

Nous l'avons dit, Congar fait tout d'abord dériver la notion de « laïc » directement de celle de Peuple de Dieu en opposition au monde profane. Ignace de

³²⁸ *Ibid.*, p. 149.

³²⁹ *Ibid.*, p. 455–460.

³³⁰ *Ibid.*, p. 460. L'idée se trouvait déjà dans le développement sur la fonction sacerdotale de l'Église.

³³¹ Voir les *Addenda* aux *Jalons* de l'édition de 1964 déjà mentionnée ainsi que Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », dans *Ministères et*

la Potterie conteste les fondements de cette affirmation dans son étude devenue classique sur l'origine et le sens primitif du mot « laïc »⁽³³²⁾. Ignace de la Potterie montre comment l'adjectif *laikos* a été forgé dans l'ère hellénistique pré-chrétienne, se rapportant bien au *laos*, mais en tant que peuple inférieur, distinct de ses chefs. Le suffixe *-ikos* marque d'ailleurs l'appartenance à un groupe, dans le sens d'une catégorie à l'intérieur d'un tout. D'où le terme *laikos* pour désigner la masse, la population, distinguée de ceux qui l'administrent. Dans la littérature vétero-testamentaire, et plus spécifiquement dans la Septante, Ignace de la Potterie repère une distinction entre peuple et prêtres⁽³³³⁾ qui ne fait pas intervenir le terme *laikos*. Celui-ci n'apparaît qu'en trois passages⁽³³⁴⁾ dans le sens de profane, non réservé au culte, pas opposition à saint ou consacré. Nous notons alors que le terme n'apparaît que dans un contexte cultuel pour désigner des choses, jamais des personnes :

Il faut concéder à l'opinion courante que le mot n'aurait pu être choisi pour caractériser les païens, les non-juifs : il désigne toujours des réalités qui font partie du peuple de Dieu ; mais ce que le mot 'laïc' désignait formellement, ce n'était pas cette appartenance elle-même, mais le fait qu'à l'intérieur du peuple c'était là les choses non consacrées à Dieu⁽³³⁵⁾.

A l'époque patristique, le mot est rare avant le III^e siècle, « C'est dire qu'il ne devait pas exprimer par lui-même une notion théologique tellement centrale »⁽³³⁶⁾. On le trouve une fois chez Clément de Rome⁽³³⁷⁾ pour distinguer prêtres, lévites et laïcs, et donc l'attribuer pour la première fois à des hommes, ce qui va devenir l'usage. Chez Clément d'Alexandrie, la triade devient prêtres,

communion ecclésiale, Paris, Le Cerf, 1971, p. 9-30 et *Entretiens d'automne* (Présentés par Bernard Lauret), Paris, Le Cerf, 1987², p. 84-88.

³³² Cf. Ignace de LA POTTERIE, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans *Nouvelle revue théologique* 80 (1958), p. 840-853, thèse confirmée par J.B. BAUER, « Die Wortgeschichte von Laicus », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 81 (1959), p. 224-228 et par F. WULF, « Über die Herkunft und den ursprünglichen Sinn des Wortes Laie » dans *Geist und Leben* 32 (1959), p. 61-63. Congar se rallie à l'étude d'Ignace de la Potterie dans ses *addenda* aux *Jalons* (3^{ème} édition de 1964, p. 647-648). Pour l'usage du vocabulaire laïc dans la littérature patristique, voir aussi Maurice JOURJON, « Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique », dans *Lumière et Vie* 12 (1963/n°65), p. 37-42.

³³³ Voir Exode 19, 24 : « Que les prêtres et le peuple ... », voir aussi Jr 26, 7 ; 23, 34...

³³⁴ 1 Sam 21, 5 ; Ez 21, 26 et 48, 15.

³³⁵ Ignace de LA POTTERIE, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », *Art. cit.*, p. 847.

³³⁶ *Ibid.*, p. 847.

³³⁷ Cor. 40, 6.

diacres, laïcs⁽³³⁸⁾, avec « une nuance franchement péjorative »⁽³³⁹⁾. Le vocabulaire semble devenir traditionnel avec Origène⁽³⁴⁰⁾. Chez les pères latins, le sens du mot est fixé par Tertullien⁽³⁴¹⁾ et on le retrouve dans la distinction clercs-laïcs chez Cyprien⁽³⁴²⁾.

« Laïc » désigne bien alors quelqu'un qui n'appartient pas au clergé, le terme portant en lui-même la notion d'opposition au sein d'un groupe. Il renvoie cependant toujours à une catégorie à l'intérieur du Peuple de Dieu. La conclusion de Congar dans les *Jalons* était donc juste mais partielle, et c'est ainsi qu'elle sera fondatrice pour la théologie du laïc. Il demeure cependant que la notion de laïc porte toujours en elle la trace d'une détermination négative du laïc dans son opposition au clergé. La conception exposée par les *Jalons* ne permet alors pas de dépasser cette antinomie, ce qu'il conviendrait pourtant de faire.

Le deuxième axe des *Jalons* consiste en la distinction, présente et utilisée tout au long de l'ouvrage, entre vie et structure dans l'Église. Congar ne reviendra pas sur celle-ci. On pourrait cependant se demander si la distinction n'est pas trop soulignée au détriment de l'unité de l'Église et de sa vie. L'unité interne des deux éléments n'est sans doute pas assez honorée. Cette lacune favorise le risque de méprise dans le cadre du rapport clerc – laïc : doit-on comprendre que le laïc se trouve du côté de la vie de l'Église et que le clerc appartient à sa structure ? Congar le laisse penser lorsqu'il établit un parallèle entre la distinction vie / structure et le rapport communauté / institution, dans un paragraphe où il s'agit pourtant de tenir ensemble ces deux aspects. Il semble pourtant risqué de mettre les laïcs du côté de la vie et les clercs du côté de la structure. C'est alors que la distinction elle-même semble dangereuse si elle ne tient pas avec force l'unité des deux termes. Encore une fois, Congar ne tombe pas dans ce piège, mais l'insistance de l'emploi de la distinction en tant que distinction favorise une

³³⁸ *Strom.* III, 12, 90, 1 [PG 8, 1189, C], *Strom.* V, 6, 33, 3 [PG 9, 57, A] et *Paedag.* III, 10, 83, 2 [PG 8, 508, B]).

³³⁹ Ignace de LA POTTERIE, « L'origine et le sens primitif du mot 'laïc' », *art. cit.*, p. 848.

³⁴⁰ in *Jer. Hom.* XI, 3 [PG 13, 369, C–D].

³⁴¹ *de praescr.* 41, 8, *de exh cast.* 7, 2–3.

³⁴² Ep. 45, 2 et 52, 1.

mauvaise interprétation de son propos, impression amplifiée par la définition du laïc à partir de son rapport au monde.

Le troisième axe que nous avons repéré dans les *Jalons* est celui du rapport entre Église et monde. Cette partie concentre sur elle le plus grand nombre de critiques. Le rapport Église – monde est effet être entièrement médiatisé par le laïc : « Le service ecclésial du monde semble bien incomber au seul laïc »⁽³⁴³⁾. Si cela revient à réserver l'espace intra-ecclésial aux seuls clercs, nous sommes alors dans un schéma qui attribue aux laïcs le temporel et aux clercs le spirituel. Congar lui-même le refuse⁽³⁴⁴⁾. Mais en fait, une telle interprétation prend sa source dans la persistance chez Congar à faire fonctionner le couple clercs-laïcs⁽³⁴⁵⁾. On n'échappe pas alors à une pensée catégorisante et d'opposition, telle que lorsqu'on rencontre le binôme clercs – laïcs dans le cadre de la distinction entre structure et vie ou entre Église et monde, on ne peut s'empêcher d'attribuer vie et monde au laïc et Structure et Église à la Hiérarchie cléricale⁽³⁴⁶⁾. De cette difficulté découle l'impression que, dans le cadre de la participation aux *tria munera*, le laïc est toujours référé au clerc et défini par lui. Il semble alors au final impossible de concevoir le rapport des clercs et des religieux au monde, domaine réservé aux laïcs, d'où une difficulté à comprendre comment le laïc peut remplir une tâche positive à l'intérieur de l'Église. Ici, la coupure entre monde et Église est surdéterminée.

³⁴³ Joseph FAMEREE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II – Histoire et théologie – Analyse et reprise critique*, Louvain, Presses Universitaires, col. « Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium » n°CVII, 1992, p. 207. Voir aussi dans ce sens Paul GUILMOT, *Fin d'une Église cléricale ? ...*, *op. cit.*, p. 199–221.

³⁴⁴ Voir Yves CONGAR, « Mon cheminement ... », *op. cit.*, p. 13–14 ; ainsi que les *addenda* aux *Jalons* de 1964, p. 649.

³⁴⁵ Il s'agit en fait d'une triade : clerc – laïc – religieux, ce que Congar n'ignore pas mais que l'histoire a réduit au binôme clerc – laïc par l'assimilation de la vie religieuse au clergé (voir *Jalons*, p. 27). Congar lui-même consacre la plupart de ses développements à cette articulation clerc – laïc (voir *Jalons*, p. 328, *et pass.*) qui représente une impasse indépassable pour penser le laïc. Notons ici que Congar reconnaît l'excès de son approche dans ce domaine, voir *addenda* aux *Jalons* dans l'édition de 1964, p. 651, ainsi que dans « Les laïcs ont part à faire l'Église », in *Les quatre fleuves* 18 (1983), p. 112.

Congar n'ignore pas cette difficulté : « L'inconvénient de ma démarche de 1953 était peut-être de trop bien distinguer »⁽³⁴⁷⁾, reconnaît-il. Reprenant le raisonnement des *Jalons* qui, à partir des *tria munera*, distingue deux types de participation au sacerdoce, à la royauté et au prophétisme du Christ, « un titre de dignité ou qualité d'existence commun à tous les chrétiens, un titre d'autorité, et donc de supériorité, caractérisant les ministres institués »⁽³⁴⁸⁾, il se demande : « Je me demande maintenant si c'est là une manière heureuse de procéder »⁽³⁴⁹⁾, tout en reconnaissant que la tradition théologique semble appeler cette distinction, « Car le Christ entretient une double relation avec l'*ecclesia* : une relation de vie et d'immanence, une relation de supériorité »⁽³⁵⁰⁾. La difficulté réside dans le fait que Congar ne soit pas parvenu à penser cette distinction en dehors du couple clerc – laïc. C'est ce dernier qui introduit une méprise dans le raisonnement. En effet, on peut concevoir une double relation du Christ avec l'*ecclesia*, une distinction au sein de l'Église entre structure et vie, un rapport paradoxal de l'Église au monde⁽³⁵¹⁾, sans pour autant calquer cette dualité sur le peuple de Dieu lui-même. Congar le reconnaîtra en 1971 : « Au terme, on s'apercevra que le couple décisif n'est pas tellement celui de "sacerdoce – laïc" dont j'avais usé dans *Jalons*, mais plutôt celui de "ministères ou services – communauté" »⁽³⁵²⁾.

Ce déplacement, ce changement de perspective, Vatican II le permet et nous verrons comment. Mais d'abord il convient de faire droits aux autres intervenants dans le débat sur la théologie du laïc, que le travail considérable de Congar ne saurait éclipser.

³⁴⁶ Le fait que nous soyons obligé de passer par la notion de Hiérarchie souligne l'absence d'un terme pour désigner l'état des clercs. Ne pas pouvoir opposer laïc et « cléricat » est le premier signe qui nous indique que le « couple » ne fonctionne pas.

³⁴⁷ Yves CONGAR, « Mon cheminement ... », *op. cit.*, p. 15.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

³⁵¹ Voir *Jalons*, chapitre 9 : « Au monde et pas du monde », p. 559–636.

³⁵² Voir « Mon cheminement ... », p. 17.

c) La contribution de Gérard Philips

L'œuvre de Gérard Philips nous introduit au changement de perspective proposé lors du Concile du Vatican II dont il fut l'un des artisans par sa participation à la Commission théologique préparatoire et sa participation à la rédaction du chapitre sur les laïcs dans la Constitution sur l'Église⁽³⁵³⁾. Trois textes de Gérard Philips concernent notre sujet. Ils ont été édités entre 1952 et 1962, couvrant ainsi la période qui va des *Jalons* à Vatican II.

Dans *Le rôle du laïcat dans l'Église*⁽³⁵⁴⁾, Philips est très proche des *Jalons* de Congar. Après avoir fait le constat d'un désintérêt de la théologie à l'endroit des laïcs, il établit un lien entre une ecclésiologie intéressée de la seule Hiérarchie et la Contre-Réforme. Il propose également une distinction entre vie et structure : « l'Église est à la fois un organisme de grâce et une organisation sociale »⁽³⁵⁵⁾, tout en s'élevant contre la distinction entre spirituel et temporel pour penser les rapports clerc – laïc⁽³⁵⁶⁾. L'ouvrage suit ensuite un plan guidé par les *tria munera* avant de s'intéresser à l'Action catholique.

Quelques années plus tard, Philips est en mesure de proposer une définition du laïc qui doit être notée pour son originalité : « le laïc est celui qui, par son baptême, appartient au peuple de Dieu et est appelé à la vie chrétienne, sans pour autant recevoir l'ordination sacerdotale et sans renoncer à sa famille ni à sa profession pour se retirer dans la solitude »⁽³⁵⁷⁾. Les éléments décisifs ici sont l'appartenance au peuple de Dieu et la vie chrétienne, dont nous avons déjà noté la

³⁵³ Il nous faut mentionner cependant l'œuvre d'Edward SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques IV – La mission de l'Église*, Bruxelles, Éditions du CEP, 1969, 388 p., qui consacre un long développement à la théologie du laïcat (p. 83–191) en reprenant un ensemble d'articles parus entre 1949 et 1966. Il propose notamment une bonne bibliographie sur la période couverte. Il aboutit surtout à une position dont les équilibres systématiques sont remarquables. Cet ouvrage ayant été publié après Vatican II, c'est dans la partie consacrée aux développements conciliaires que nous aborderons cette contribution.

³⁵⁴ Gérard PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Paris, Casterman, 1954, 248 p. L'original flamand date de 1952. Les *Jalons* ont certes été publiés en 1953, mais cette publication a été retardée par les sanctions dont ont été victimes certains enseignants des facultés du Saulchoir en février 1952 (voir Yves CONGAR, *Journal d'un théologien ...*, *op. cit.*, p. 181 et 184). On peut donc considérer que les deux ouvrages sont contemporains.

³⁵⁵ Gérard PHILIPS, *Le rôle du laïcat ...*, *op. cit.*, p. 32.

³⁵⁶ Voir *ibid.*, p. 57.

³⁵⁷ Gérard PHILIPS, *Études sur l'apostolat des laïcs*, Paris, La pensée catholique / Office chrétien du livre, 1960, p. 56–57.

fécondité. On constate, de plus, le soin pris par Philips pour introduire dans sa définition un rapport avec les clercs (qui reçoivent l'ordination sacerdotale) et les religieux (qui se retirent dans la solitude) qui ne soit pas un rapport d'opposition. La définition qu'il propose est d'emblée positive. Elle n'est cependant pas encore satisfaisante car elle persiste à placer les laïcs dans un certain rapport avec les clercs et les religieux⁽³⁵⁸⁾, mais elle se propose à nous comme un nouveau jalon qui vient compléter ceux que Congar avait placés.

C'est dans un troisième texte⁽³⁵⁹⁾ que Philips, à la veille du Concile du Vatican II, apporte les éléments qui permettent une approche renouvelée du laïcat. Il n'y a pourtant dans ses propositions rien de nouveau, mais quelques points d'insistance qui balisent les travaux du Concile. Philips commence par insister sur le fait qu'une définition du laïc par rapport au clergé n'est pas satisfaisante, pas plus qu'une définition s'appuyant sur son rapport au monde : « A procéder de la sorte, nous sortons d'emblée du milieu ecclésial, alors que le laïc est par définition membre de l'Église et que la question à résoudre est précisément celle de son rôle dans l'Église »⁽³⁶⁰⁾. Il lui semble cependant difficile d'échapper à une réflexion sur le rapport entre laïc, clerc et religieux : « Il convient donc de définir le laïcat à partir du corps ecclésial. Cependant, pour déterminer avec plus de précision sa place et sa tâche, il faut examiner aussi sa position en face du clergé et des religieux »⁽³⁶¹⁾. Mais l'important est ici de placer le laïc au sein du peuple de Dieu qui permet une nouvelle approche de ce rapport et de redécouvrir le prêtre comme celui qui ne cesse pas d'être un fidèle et demeure membre de la communauté. C'est en suivant cette réflexion que Philips fait une remarque déterminante. Parlant du rapport entre clerc et laïc d'une part, et du rapport entre religieux et laïc d'autre part, il note : « Les deux principes de différenciation sont indispensables pour une délimitation exacte du laïcat, mais on ne peut les ramener à un facteur commun :

³⁵⁸ C'est la persistance de ce rapport qui, plaçant sur un même pied des éléments qui n'ont entre eux aucun lien logique, nuit à une authentique définition du laïcat, quand bien même ce rapport serait envisagé sous un aspect positif évitant l'opposition qui fait du laïc un non-clerc et un non-religieux.

³⁵⁹ Gérard PHILIPS, *Pour un christianisme adulte*, Paris, Casterman, coll. « Cahiers de l'actualité religieuse » n° 17, 1962, 264 p. Voir surtout les pages 14–33 : « L'âge adulte du laïc ».

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

ils s'établissent à des plans différents »⁽³⁶²⁾. Ces ultimes remarques, qui se situent dans la droite ligne de l'intervention de Philips au deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs⁽³⁶³⁾, balisent la description du laïcat dans *Lumen gentium*.

d) Vers le Concile du Vatican II

Sous le Pontificat de Pie XII, la thématique de la participation s'éclipse de la définition de l'Action catholique reçue de Pie XI, au profit de la catégorie de collaboration. Si l'impératif de subordination du laïcat à la Hiérarchie demeure, dans le cadre ecclésiologique hiérarchique qui se maintient, des inflexions notables apparaissent. Une prise de conscience de l'évolution radicale de la place des laïcs dans l'Église se produit dès lors que la notion d'apostolat des laïcs déborde le cadre de la seule Action catholique. C'est ainsi que la notion de participation, intimement liée à l'ecclésiologie juridique et hiérarchique, n'est plus adéquate pour penser la nouvelle situation des laïcs dans leur rapport à la Hiérarchie.

Dans ces conditions, c'est tout le cadre ecclésiologique qui montre ses limites. La crise du mandat, la tenue des Congrès Mondiaux pour l'Apostolat des Laïcs et la théologie du laïcat naissante ouvrent la voie à des perspectives nouvelles qui demandent de penser l'apostolat des laïcs et l'apostolat (encore qualifié de) hiérarchique dans le cadre global de l'unique mission de l'Église une :

Les fidèles – qu'il s'agisse des pasteurs ou des simples baptisés – ont découvert ... que les laïcs avaient une mission spécifique, qu'ils étaient des membres agissants de l'Église et que celle-ci ne pouvait se concevoir sans eux ni sans leur participation à sa vie. Ce fut une prise de conscience ecclésiologique dont on mesure encore incomplètement les effets. (...) Car il n'est pas douteux que la contribution effective des laïcs à l'apostolat ecclésial ait enrichi l'intelligence que l'Église avait de sa mission à l'endroit du monde. (...) On le pressent, l'apostolat du laïcat a conduit l'Église à pénétrer plus avant dans la connaissance de son propre mystère⁽³⁶⁴⁾.

³⁶² *Ibid.*, p. 21.

³⁶³ Cf. *supra*.

³⁶⁴ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 10.

Ces perspectives ecclésiologiques sont encore lacunaires (la pneumatologie y est faible et les charismes en sont quasiment absents) mais dessinent un horizon caractérisé par quelques points forts : la disqualification théologique des laïcs s'estompe⁽³⁶⁵⁾, l'être et la mission de l'Église commencent à être pensés conjointement, les rapports entre Église et monde sont envisagés à nouveaux frais.

Un pas supplémentaire demande à être franchi car, comme le note avec justesse Baas, « peu de données nous aident, dans la théologie actuelle, à fonder ce que nous venons d'avancer »⁽³⁶⁶⁾. L'apparition de la notion de collaboration est cependant un premier point important en ce qu'elle permet l'éviction de la notion de participation et de l'ecclésiologie hiérarchique qu'elle comporte. Ainsi, la mise en avant du terme « collaboration » par Pie XII « n'est pas un appauvrissement mais un enrichissement. Il exprime encore mieux qu'un apostolat laïque doit s'intégrer dans l'effort organique de l'Église elle-même en vertu du don baptismal de la foi et de la charité »⁽³⁶⁷⁾. On partage alors l'impression, avec Gérard Philips, que cette période constitue « une préparation providentielle au futur Concile »⁽³⁶⁸⁾.

Cependant, entre la fin du pontificat de Pie XII et le début du Concile du Vatican II, on ne note aucun bouleversement dans les données de la question de la participation, ni dans celle de la qualification des laïcs pour la mission. On ne remarque ainsi aucune évolution sur ces questions dans la pensée de Jean XXIII⁽³⁶⁹⁾.

³⁶⁵ Sur l'importance de l'Action catholique pour la remise en cause de cette disqualification, voir Louis-Michel RENIER, « Les laïcs au tournant de l'histoire du troisième millénaire », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 95 – numéro spécial (2000), p. 260.

³⁶⁶ L.C. BAAS, « La collaboration du laïcat... », *art. cit.*, p. 466.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 470.

³⁶⁸ Gérard PHILIPS, « Le Concile et le laïcat », dans *Revue ecclésiastique de Liège* 48 (1961–1962), p. 275.

³⁶⁹ Jean XXIII situe l'Action catholique comme « auxiliaire de l'apostolat hiérarchique (*sussidiaria dell'apostolato gerarchico*) » et « auxiliaire de la hiérarchie (*adjutorium della Gerarchia*) », dans « Allocution aux délégations romaines de l'Action catholique du 10 janvier 1960 », dans *AAS* 52 (1960), respectivement p. 84 et 86, et dans *DC* 57 (1960), col. 130 et 132. Il reprend à son compte l'invitation de PIE XII aux laïcs à « descendre dans le champ de l'apostolat (*in apostolatus campus descendere*) » dans l'« Encyclique *Princeps pastorum* sur les mission catholiques du 28 novembre 1959 », dans *AAS* 51 (1959), p. 848, et dans *DC* 56 (1959), col. 1548, avec en arrière-fond la prégnance de la thématique de la pénurie de prêtres : « Les besoins sont si grands et si variés au service du Christ que le clergé, les religieux et religieuses ne semblent plus pouvoir y suffire entièrement. A cela s'ajoute que les prêtres, les religieux et

Il convient cependant de signaler deux articles qui constituent des tentatives pour rendre compte des rééquilibres ecclésiologiques dont le Concile a à se saisir.

Schillebeeckx tout d'abord, dans un article de 1962⁽³⁷⁰⁾, réfute la pertinence ecclésiologique du couple clercs-laïcs au nom de l'unité du peuple de Dieu :

Souvent, nous divisons de manière très peu ecclésiologique le peuple de Dieu en deux groupes : les clercs et les laïcs, et à chacun d'eux nous attribuons une spiritualité propre. La Révélation ne connaît pourtant qu'un seul peuple de Dieu animé par une seule spiritualité. (...) Les rites d'initiation que sont le baptême et la confirmation confèrent donc aux croyants une mission au sein de l'Église vis-à-vis des autres fidèles et vis-à-vis de l'humanité tout entière. (...) C'est pourquoi il existe dans l'Église des fonctions et des organes qui ne sont pas de soi cléricaux ni laïques, fondés sur l'ecclésiologie commune à tous, l'appartenance au Corps du Christ. Vouloir partager toutes les manifestations de la vie de l'Église, par exemple dans la pastorale et l'apostolat, entre les clercs et les laïcs, est fondamentalement non ecclésial. C'est briser le mystère de l'unique corps du Christ...⁽³⁷¹⁾.

Une telle distinction est située par Schillebeeckx dans une Église qui, malgré quelques timidités pneumatologiques, reste christocentrée car « Le Christ lui-même est l'Église, (...) le Christ Seigneur est lui-même l'humanité rassemblée en Dieu »⁽³⁷²⁾. Ainsi, « l'Église est la manifestation visible d'un principe de vie pneumatique invisible, le Christ glorifié »⁽³⁷³⁾. C'est dans ces conditions que l'on

les religieuses ne peuvent pénétrer dans tous les milieux ; toutes les voies d'accès ne leur sont pas ouvertes ; beaucoup de gens, en effet, ou le négligent ou les fuient et il arrive, hélas ! qu'on les méprise et les ait en horreur. Pour cette grave raison également source d'amère douleur, Nos Prédécesseurs ont appelé les laïcs dans l'armée pacifique de l'Action catholique pour aider la hiérarchie ecclésiastique dans l'œuvre de l'apostolat (*ut ecclesiasticae hierarchiae adiutricem apostolatus operam navarent...*) ; ce que dans les circonstances actuelles celle-ci ne pourrait faire, les hommes et les femmes de l'Action catholique le feraient avec courage en collaborant avec les évêques (*collata cum sacris Pastoribus opera...*) et en leur obéissant toujours. » : « Encyclique *Ad Petri Cathedram* du 29 juin 1959 », dans *AAS* 51 (1959), p. 523 et dans *DC* 56 (1959), col. 915-916.

³⁷⁰ « Dogmatiek van ambt en lekestaat » dans *Tijdschrift voor theologie* t. II (1962), p. 258-292, repris dans *Approches théologiques IV...*, *op. cit.*, p. 119-150. Voir également la présentation qu'en fait Raphaël-Louis OECHSLIN, « Situation du laïc dans l'Église », dans *La Vie Spirituelle* 108 (1963), p. 358-367.

³⁷¹ *Approches théologiques IV...*, *op. cit.*, p. 121-122.

³⁷² *Ibid.*, p. 124.

³⁷³ *Ibid.*, p. 124.

peut dire que l'autorité dans l'Église ne provient ni du peuple, ni de la Hiérarchie, mais du Christ lui-même, car

Les membres de cette communauté ne "constituent" pas proprement la communauté visible de grâce qu'est l'Église ; ils sont greffés par le Père, dans la mission de l'Esprit, sur le tronc préalablement donné, le Christ Jésus, et deviennent alors dans leur unité avec le Christ une communauté de personnes dans la foi, l'espérance et la charité⁽³⁷⁴⁾.

Il convient cependant de tenir ensemble que le Christ est intimement uni à l'Église et qu'il est distinct d'elle en tant que tête (Rm 12, 5 et Eph 1, 22–23), cet aspect de Christ-tête étant représenté, selon Schillebeeckx, par le ministère apostolique, diaconie du peuple de Dieu (Eph 4, 12) : « Fondamentalement, le ministère de l'Église est donc la présence visible de la *médiation* du Christ entre le Père et le peuple de Dieu. Le ministère rend présent l'aspect du Christ par lequel il se distingue de l'Église en tant que Tête et médiateur et, de ce point de vue, se situe *en face* du peuple de Dieu »⁽³⁷⁵⁾, et plus loin : « Pour pouvoir se situer *en face* de l'Église alors qu'on est de et dans l'Église, il faut nécessairement y être autorisé et appelé par le Christ : tel est le ministère apostolique reçu par imposition des mains, ni plus ni moins »⁽³⁷⁶⁾.

Cette perspective a des implications dans deux champs ecclésiologiques dont nous avons déjà souligné l'importance : celui du rapport de l'Église au monde et celui de la mission de l'Église. Le rapport au monde avait été défini par Pie XII et par beaucoup d'autres dans le cadre de leur tentative de théologie du laïc, comme le champ propre des laïcs, sous le thème de la *consecratio mundi*. Mais pour Schillebeeckx,

La "consecratio mundi" ou sécularité apostolique est une des multiples manières de vivre dans l'Église, mais elle n'est comme telle ni laïque ni cléricale : elle est simplement chrétienne. La relation au monde à partir de la communauté de grâce avec Dieu n'intervient nullement dans la distinction clerc-laïc. C'est une des tâches de l'existence chrétienne comme telle⁽³⁷⁷⁾.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 126.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 130.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

L'apostolat doit de la même manière être pensé dans sa globalité comme mission de l'Église entière et donc de tous ses membres :

L'apostolat est la tâche qui revient à tout chrétien, laïc ou clerc, de contribuer à l'approfondissement et à l'extension du Règne de Dieu. Tout baptisé est coresponsable de l'Église et de son rôle de signe pour le monde. L'apostolat ecclésial n'est donc pas l'apanage exclusif du clergé, mais revient à l'ensemble de la communauté. Il se fonde sur le baptême et la confirmation. C'est pourquoi il n'existe qu'un seul apostolat, commun aux laïcs et aux clercs, mais exercé de deux manières⁽³⁷⁸⁾.

Si ce thème n'est pas inédit – il est une donnée partagée à la fin du pontificat de Pie XII – il prend chez Schillebeeckx une coloration nouvelle avec l'apparition du thème de la coresponsabilité, qui fait écho à celui de la collaboration et qui connaît un succès important depuis lors. C'est au nom de cette coresponsabilité que Schillebeeckx refuse la catégorie de participation pour penser l'articulation entre apostolat des laïcs et apostolat hiérarchique⁽³⁷⁹⁾, car « C'est un non sens du point de vue dogmatique de considérer le sacerdoce universel comme une participation "laïque" au sacerdoce ministériel. Au contraire, le sacerdoce ministériel n'existe que parce que le peuple de Dieu est sacerdotal »⁽³⁸⁰⁾. La distinction proposée par Schillebeeckx est donc entre les actions remplies au nom du peuple tout entier et les actions remplies au nom du Christ face au peuple⁽³⁸¹⁾.

L.C. Baas⁽³⁸²⁾ quant à lui retrace l'histoire de la collaboration du laïcat et de la Hiérarchie dans l'Action catholique. Il repère un mouvement, qui est celui dont nous venons de rendre compte, et qui définit la tâche des Pères conciliaires :

Il est devenu de plus en plus clair que quelque chose d'important se passe dans l'Église. L'Église commence à réfléchir sur son unité intangible et sur la totalité de son être. Il y va en effet de la structure de l'Église tout entière. Il ne s'agit plus de quelques laïcs ou de groupements de laïcs, mais du laïcat dans sa totalité. (...). Il ne s'agit plus d'un apostolat partiel, mais de la totalité de la mission de l'Église. Cela explique le changement d'accent dans les définitions. Au début, on a défini l'Action catholique comme un mouvement de

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 135.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 136–138. Cf. également *supra* : II, 1, b.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

³⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 143–144.

³⁸² L.C. BAAS, « La collaboration du laïcat et de la hiérarchie dans l'Action catholique... », *art. cit.*

laïcs, la collaboration avec la hiérarchie donnant son trait spécial à ce mouvement. Mais de plus en plus l'Action catholique est définie comme cette collaboration même. De cette façon, on ne donne plus une définition du mouvement des laïcs, on ordonne plutôt la structure de l'Église dans sa totalité : on y voit alors la collaboration du laïcat avec la hiérarchie⁽³⁸³⁾.

Cette collaboration définit la juste relation entre laïcat et Hiérarchie et sous-entend, pour Baas, que c'est ensemble que tous les membres de l'Église doivent remplir l'unique mission de l'Église. C'est dans cette unique mission conjointement assumée que la relation entre laïcat et Hiérarchie peut s'articuler avec justesse :

Quoique la responsabilité du laïc dans l'Église ne vienne pas uniquement de la mission ministérielle confiée par le Christ à la hiérarchie, mais également de la vocation inspirée aux fidèles par l'Esprit, il reste que cette responsabilité doit toujours tendre et se soumettre à l'unique mission remise par le Christ à l'Église, dont la direction autorisée est confiée à la hiérarchie. Chaque vocation personnelle est toujours une vocation d'Église, et dans l'Église hiérarchique⁽³⁸⁴⁾.

Le thème ecclésiologique sous-jacent est celui de la « communion de l'Église »⁽³⁸⁵⁾. Il introduit aux perspectives ecclésiologiques qui seront celles de Vatican II.

III.– Vatican II réinvestit de la notion participation

Dans la période qui précède Vatican II, on assiste à une ultime maturation des thèmes apparus sous le pontificat de Pie XII. C'est ainsi que ce Concile hérite des débats théologiques qui l'ont précédé depuis plus de vingt ans⁽³⁸⁶⁾. Il faut maintenant rendre compte de la manière dont les Pères conciliaires se sont saisis de ces questions. Nous le ferons en envisageant tout d'abord la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (1), puis le décret *Apostolicam actuositatem* (2), avant

³⁸³ *Ibid.*, p. 450–451.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 464.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 465.

³⁸⁶ Cf. Constantino KOSER, « La coopération des laïcs avec les hiérarchie sur la plan de l'apostolat », dans Guilherme BARAUNA, dir., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église – Tome III*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51 c, 1966, p. 1056–1057.

de proposer une synthèse sur le nouvel investissement que Vatican II propose concernant la notion de participation (3).

1°) La Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*

Lumen gentium constitue une réception par le Concile Vatican II de l'impératif de penser l'unité de l'Église avant les distinctions de fonction en son sein. C'est dans ce contexte que, mettant à profit les débats sur la liturgie et sur la participation active des fidèles, la notion de participation apparaît renouvelée. La définition du laïcat en *LG* 31 et de son apostolat en *LG* 33 sont de ce point de vue exemplaires. Mais ce rééquilibrage ecclésiologique, auquel la catégorie de participation doit son retour à l'avant scène, est déjà repérable dans le plan même de la Constitution et dans l'histoire de sa rédaction.

a) Plan de la Constitution

La prise en compte de la nouvelle donne ecclésiologique par les Pères conciliaires est inscrite dans l'histoire de la rédaction de *Lumen gentium*⁽³⁸⁷⁾. Le premier schéma de la Constitution est distribué aux Pères conciliaires le 23 novembre 1962 et discuté à partir de la trente-et-unième Congrégation générale, du 1^{er} au 7 décembre 1962⁽³⁸⁸⁾. Le schéma propose un plan et un contenu classiques, directement hérités de l'ecclésiologie sociétaire juridique et

³⁸⁷ Sur l'histoire de la Constitution, voir : Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II (1959–1965) – Tomes II et III*, Paris / Louvain, Le Cerf / Peeters, 1998–2000, 736 et 608 p. ; Umberto BETTI, « Histoire chronologique de la Constitution », in Guilhermo BARAUNA, dir., *L'Église de Vatican II – Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église – Tome II*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51 b, 1966, p. 57–83 ; René LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*, Paris, Le Seuil, 4 volumes, 1963–1965 ; Charles MOELLER, « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution » in Guilhermo BARAUNA, dir., *L'Église de Vatican ... – Tome I, op. cit.*, p. 85–120 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican – Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1967, 2 Tomes, 400 et 378 p. Nous n'envisageons ici que les modifications du plan touchant aux chapitres consacrés au mystère de l'Église et au Peuple de Dieu. L'histoire de la rédaction de *Lumen gentium* est évidemment plus complexe.

³⁸⁸ Texte du schéma dans *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Rome, Marianum, 1971 [AS], I/4, p. 12–91, débats sur celui-ci dans AS I/4, p. 121–393. Cf. Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II, op. cit.*, t. II, p. 337 sq.

hiérarchique, insistant sur la reconnaissance de l'autorité du pontife romain comme détermination d'une appartenance ecclésiale. Il traite ainsi prioritairement de la structure hiérarchique et de l'épiscopat, puis du sacerdoce, des états de perfection et, enfin, du laïcat⁽³⁸⁹⁾.

Lors de sa discussion dans l'aula conciliaire en décembre 1962 le schéma est déjà en concurrence avec d'autres propositions⁽³⁹⁰⁾, parmi lesquelles celle de Gérard Philips⁽³⁹¹⁾. Celui-ci élabore une hypothèse de travail en vue d'un texte nouveau, concernant les cinq premiers chapitres du schéma initial. Pour ce qui intéresse notre question, le point le plus remarquable de cette proposition alternative est un élargissement de la perspective ecclésiologique dès la premier chapitre consacré au mystère de l'Église, mettant en valeur les thèmes de peuple de Dieu et d'épouse du Christ.

L'existence de cette proposition influe sur les premières discussions dans l'aula conciliaire. Le cardinal Ottaviani reconnaît ainsi une inévitable révision du schéma⁽³⁹²⁾. « De fait, le débat partira de ce présupposé implicite que le schéma devait être refondu »⁽³⁹³⁾, mais des débats nous retenons une série de critiques du texte qui insistent sur la dimension mystérique de l'Église : Liénart⁽³⁹⁴⁾, Marty⁽³⁹⁵⁾, Estavan⁽³⁹⁶⁾ et d'autres⁽³⁹⁷⁾. Ces remarques, qui vont dans le sens de la proposition de Philips, sont entendues lors de la première intersession.

³⁸⁹ Etude détaillée du texte dans Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », *art. cit.*, p. 341–356.

³⁹⁰ Voir notamment Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon ... », *art. cit.*, p. 356 sq. ; Joseph A. KOMONCHAK, « The Initial Debate About the Church », *art. cit.*, p. 332 sq.

³⁹¹ Cf. Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon ... », *art. cit.*, p. 337–363.

³⁹² Cf. AS I/4, p. 121. Sur les débats, p. 121 sq. cf. Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon ... », *art. cit.*, p. 388–408.

³⁹³ Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon ... », *art. cit.*, p. 389.

³⁹⁴ Cf. AS I/4, p. 126–127 : « *Ecclesia enim quae fidei nostrae proponitur credenda non mere societas humana est, sed verum ac magnum mysterium,...* » (p. 126).

³⁹⁵ Cf. AS I/4, p. 191–193 : « *In schemate, Ecclesia nimis ut "institution" videtur, non satis ut "mysterium" proponitur* » (p. 191–192).

³⁹⁶ Cf. AS I/4, p. 351–353 : « *In qua visione, prima veritas generalis, omnes alias complectens, est haec : Ecclesia est mysterium.* » (p. 351).

³⁹⁷ Notamment Montini (cf. AS I/4, p. 292). Cf. Giuseppe RUGGIERI, « Le difficile abandon ... », *art. cit.*, p. 393.

Au cours de la première intersession, le 23 janvier 1963, la Commission de Coordination⁽³⁹⁸⁾ décide, sous l'impulsion du cardinal Suenens, une modification de « l'ossature »⁽³⁹⁹⁾ du schéma sur l'Église. Cette évolution permet d'intégrer les propositions de Philips lors de la première session conciliaire en faisant débiter le texte par une partie sur le mystère de l'Église. La structure retenue est alors :

- C. I De Ecclesiae mysterio.
- C. II De institutione hierarchica Ecclesiae et in specie : de episcopis.
- C. III De Laicis.
- C. IV De statibus evangelicae acquirendae perfectionis⁽⁴⁰⁰⁾.

Elle est à nouveau modifiée 4 juillet 1963. La Commission de Coordination fait alors la proposition de scinder en deux la partie consacrée aux laïcs pour en faire deux chapitres sur « le peuple de Dieu » et « les laïcs ». De plus, la Commission décide de situer la partie sur « le peuple de Dieu » avant celui sur les évêques⁽⁴⁰¹⁾. La structure du texte devient :

- 1. De Ecclesiae Mysterio
- 2. De Populo Dei in genere
- 3. De constitutione hierarchica Ecclesiae
- 4. De Laicis in specie
- 5. De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia⁽⁴⁰²⁾.

L'ensemble de ces propositions est reçu lors de la deuxième session du Concile à l'automne 1963. Le 30 septembre, lors de la trente-septième congrégation générale, Giuseppe Gargitter fait aux Pères conciliaire la proposition qui avait été celle de Suenens à la Commission de Coordination : diviser le chapitre sur les laïcs en deux parties, dont l'une sur le peuple de Dieu qui se situerait juste après le chapitre sur le mystère de l'Église⁽⁴⁰³⁾. Le scrutin sur

³⁹⁸ Sur l'établissement et la mission de cette Commission, cf. Jan GROOTAERS, « Le Concile se joue à l'entracte. La "seconde préparation" et ses adversaires », dans Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II*, op. cit., t. II, p. 428 sq.

³⁹⁹ Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, op. cit., t. I, p. 21.

⁴⁰⁰ Cf. *Relatio* du card. Suenens à la Commission le 27 janvier 1963, dans AS V/1, p. 186.

⁴⁰¹ Cf. Jan GROOTAERS, « Le Concile se joue à l'entracte... », art. cit., p. 452 et 486-487.

⁴⁰² Cf. *Relatio* du card. Suenens à la Commission le 4 juillet 1963, dans AS V/1, p. 594.

⁴⁰³ Cf. AS II/1, p. 360.

l'acceptabilité de l'ensemble du schéma plébiscite cette option qui devient celle du texte de base (*receptus*) : 2.231 *placet*, 43 *non placet* et 27 vote nuls⁽⁴⁰⁴⁾. Ce nouveau plan, publié en juillet 1964⁽⁴⁰⁵⁾, est celui de la Constitution votée le 19 novembre 1964 et promulgué le 21⁽⁴⁰⁶⁾.

On peut synthétiser ces évolutions à l'aide du tableau suivant :

1^{er} schéma⁽⁴⁰⁷⁾ (23 novembre 1962)	2^{ème} schéma⁽⁴⁰⁸⁾ (23 janvier 1963)	3^{ème} schéma et texte promulgué⁽⁴⁰⁹⁾ (juil. et nov. 1964)
I. De Ecclesiae militantis natura II. De membris Ecclesiae militantis ejusdem necessitate ad salutem III. De episcopatu ut supremo gradu Sacramenti ordinis et de Sacerdotio IV. De episcopis residentialibus V. De statutibus evangelicae acquirendae perfectionis VI. De laicis VII. De Ecclesiae magisterio VIII. De auctoritate et oboedientia in Ecclesia IX. De relatione inter Ecclesiam et Statum X. De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum	I. De Ecclesiae mysterio II. De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie episcopatu III. De Populo Dei et speciatim de laicis IV. De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia	I. De Ecclesiae mysterio II. De Populo Dei III. De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu IV. De laicis V. De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia VI. De religiosis VII. De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis ejusque unione cum Ecclesiae coelesti VIII. De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae

XI. Synopsis des plans successifs de la Constitution sur l'Église

⁴⁰⁴ Cf. AS II/1, p. 391.

⁴⁰⁵ Cf. AS III/1, p. 158 sq.

⁴⁰⁶ Texte dans AS III/8, p. 784 sq.

⁴⁰⁷ Cf. AS I/4, p. 4-91. Reprise du plan de ce premier schéma dans Francisco Gil HELLIN, *Concilii Vaticani II synopsis... Lumen gentium, op. cit.*, p. XIII et dans Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, *op. cit.*, t. I, p. 14.

⁴⁰⁸ Cf. AS V/1, p. 186.

⁴⁰⁹ Cf. AS III/8, p. 784 sq.

De l'ensemble de ces évolutions dans le plan de la Constitution, nous notons deux éléments. Le premier est l'apparition d'un chapitre consacré au mystère de l'Église qui prend place en tête du texte durant la première intersession. Celui-ci est important pour comprendre le réinvestissement de la notion de participation à Vatican II. En effet, c'est dans cette partie du texte qu'apparaît, dès la deuxième session, la participation comme projet de Dieu pour les hommes dès la création du monde : « *Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam suam divinam elevare decrevit* »⁽⁴¹⁰⁾.

De plus, l'évolution générale du plan de la Constitution est riche d'enseignement. Alors que le second schéma proposait la suite :

Mystère de l'Église – Hiérarchie – Peuple de Dieu et laïc,

le nouveau plan propose la séquence :

Mystère de l'Église – Peuple de Dieu – Hiérarchie – Laïc.

Cette présentation très schématique permet de souligner la signification et la portée théologique de ces modifications. La restructuration de *Lumen gentium*, en mettant en avant l'idée de Peuple de Dieu, apporte une contribution décisive dans la recherche d'un équilibre d'ensemble et se présente comme une réception des développements ecclésiologiques de la période qui a immédiatement précédé le Concile. Le chapitre sur le Peuple de Dieu insiste en effet sur ce qui est commun à tous les baptisés, sur la vocation commune à tous les chrétiens. En le plaçant avant le chapitre sur la Hiérarchie, on resitue l'ensemble des développements ecclésiologiques précédents sur un terrain nouveau, celui de l'Église conçue dans sa totalité, comme unité du Peuple de Dieu. A partir de cette situation nouvelle, l'Église ne peut plus être pensée seulement en terme de Hiérarchie. Ce rééquilibrage permet de mettre en avant la notion de communauté et de situer les ministères, donc ce qui constituait auparavant la Hiérarchie, en référence aux communautés chrétiennes qui retrouvent alors un statut théologique de premier plan, plus conforme à la tradition la plus ancienne.

⁴¹⁰ AS II/1, p. 216. Texte identique à la version finale, cf. LG 2.

Cette perspective nouvelle est particulièrement féconde pour la théologie du laïcat : « A partir de là, ce n'est plus le laïc qui se définit par rapport aux clercs, mais le prêtre qui devient une fonction particulière en référence au Peuple de Dieu »⁽⁴¹¹⁾. Elle l'est aussi pour penser l'apostolat des laïcs et, ainsi, la relation entre laïcat et Hiérarchie (selon la terminologie héritée des débats antérieurs) au sein de l'apostolat unique de l'Église, même si la définition du laïcs en LG 31 est en tension avec cette compréhension et cet enseignement sur l'Église⁽⁴¹²⁾.

C'est cette même perspective, traduite dans le plan même de la Constitution, qui permet aux Père Conciliaires de reconnaître que « à tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi »⁽⁴¹³⁾. L'Église est ainsi reconnue comme « une réalité commune qui appartient à tous, bien plus, dépasse tous ses membres »⁽⁴¹⁴⁾. L'aspect communautaire de l'Église devient alors une ligne de force du texte⁽⁴¹⁵⁾, pour laquelle l'option christologique est enrichie par la pneumatologie : c'est l'Esprit Saint qui pousse toute l'Église, tout le peuple de Dieu à continuer l'œuvre de la création et de la Rédemption, « à coopérer (*ad cooperandum*) à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe de salut pour le monde tout entier »⁽⁴¹⁶⁾.

Ici, Vatican II valide l'usage de la catégorie de coopération pour qualifier la part prise par tous les baptisés à l'œuvre du Christ et à la mission commune de

⁴¹¹ Jan GROOTAERS, « La fonction théologique du laïc dans l'Église », dans Gérard PHILIPS, *Le service théologique dans l'Église – Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 76, 1974, p. 102. On peut voir aussi : Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n°71, 1984, p. 113–114 : « Il reste que la notion de peuple de Dieu permet de dépasser, en en assumant pourtant la vérité, ce que la distinction entre clergé et laïcs avait de trop schématique et par conséquent de dissociant quand on la posait en premier lieu dans le cadre d'une définition de l'Église comme "*societas inaequalis, hierarchica*", société hiérarchisée excluant l'égalité. C'était la perspective classique et, même quand on la dépassait, on en demeurait quelque peu prisonnier, comme c'est, nous le reconnaissons, le cas de nos *Jalons pour une théologie du laïcat* de 1953. La notion de peuple de Dieu telle qu'on la tire des saintes Écritures permet d'affirmer à la fois l'égalité de tous les baptisés dans la dignité de l'existence chrétienne qualifiée comme sacerdotale, royale et prophétique, et la diversité des services ou offices qui entraîne, sous l'angle fonctionnel, une inégalité ».

⁴¹² Cf. *infra* notre développement sur LG 31.

⁴¹³ LG 17 : « *Cuilibet discipulo Christi omnis fidei disseminandae pro parte sua incumbit* ».

⁴¹⁴ Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie », dans Guilherme BARAUNA, *L'Église de Vatican II... – Tome III, op. cit.*, p. 1079.

⁴¹⁵ Voir Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, *op. cit.*, p. 332–337.

l'Église. On ne trouve aucune mention dans *Lumen gentium* de la notion de collaboration. La catégorie de coopération l'a remplacée⁽⁴¹⁷⁾.

La mention de la coopération de certains laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie en *LG* 33, avec une note renvoyant au discours de Pie XII lors du deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, montre clairement le passage d'une catégorie à l'autre. Pie XII en effet, dans le texte invoqué, parle de « collaboration ». Son remplacement par la notion de coopération n'est pas fortuite et résulte d'un choix délibéré. Lors de la présentation du troisième schéma en juillet 64 la *relatio* du n° 33 précise en effet :

Submissio adhibet vocabulum cooperationis. Notum est Pium XI saepius adhibuisse verbum "participationis", dum Pius XII et Ioannes XXIII libentius de "collaboratione" loquebantur. Quaestio tamen per locutionem "cooperatio magis immediata" non dirimitur. Invocantur autem textus principaliores S. Pauli de cooperantibus suis laicis, sive viris sive mulieribus⁽⁴¹⁸⁾.

Ce choix s'impose jusqu'au texte final, sans discussion particulière. Il prend acte alors du passage de la participation, sous Pie XI, à la collaboration, sous Pie XII et propose une étape supplémentaire, celle de la coopération. Mais, les passages cités le montrent, cette coopération est clairement articulée : elle est coopération de tous les baptisés entre eux dans une commune participation à l'œuvre du Christ. Si une coopération « plus immédiate » (*magis immediata*) est envisagée dans un domaine précis, elle ne nuit pas à la participation commune qui articule de manière plus équilibrée l'apostolat de tous et l'apostolat de quelques uns.

C'est ainsi que les évêques doivent susciter la « fervente coopération des fidèles »⁽⁴¹⁹⁾. Cette nécessaire coopération place « les ministres qui disposent du pouvoir sacré (*qui sacra potestate pollent*)... au service (*inserviunt*) de leurs frères »⁽⁴²⁰⁾. Ces pasteurs doivent alors reconnaître

⁴¹⁶ *LG* 17.

⁴¹⁷ En effet, là où, sous le pontificat de Pie XII, on parlait de la collaboration à l'apostolat de la hiérarchie ou de la collaboration de tous à la mission de l'Église, le Concile du Vatican II parle de coopération : coopération à l'extension et à la croissance du Royaume dans le monde (*LG* 17, 23, 27, 35, 41, 62, 65), coopération de certains fidèles à l'apostolat de la hiérarchie (*LG* 33), mais aussi coopération des époux à la fécondité de l'Église (*LG* 41), ou coopération des prêtres à la mission de l'évêque (*LG* 28, 41).

⁴¹⁸ *AS* III/1, p. 284.

⁴¹⁹ *LG* 23 : « *Fidelium ardentem cooperationem* ».

⁴²⁰ *LG* 18.

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 (*charismata*) propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune⁽⁴²¹⁾.

Ainsi, dans *Lumen gentium*, l'apparition de la catégorie de collaboration s'accompagne d'un retour de celle de participation, notamment dans deux passages : la définition du laïcat en LG 31 et de son apostolat en LG 33. C'est à ces deux passages que nous devons donc porter une attention plus particulière.

b) Définition « typologique » du laïcat en LG 31

C'est à l'intérieur de la notion de Peuple de Dieu que les Pères conciliaires pensent le laïcat auquel ils consacrent le quatrième chapitre de la Constitution *Lumen gentium*. C'est alors que la théologie du laïcat peut bénéficier pleinement de l'apport du chapitre sur le peuple de Dieu. Vatican II ne propose pas de définition des laïcs, il y a sur ce point un large accord des commentateurs⁽⁴²²⁾. Cet accord se fonde sur la présentation faite par le cardinal Wright en séance plénière,

⁴²¹ LG 30.

⁴²² Cf. Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, *op. cit.*, t. II, p. 12 – 13 : « Un certain nombre de théologiens éprouvent peu d'attrait pour la méthode employée par le Concile, parce qu'en général cet exposé ne part ni d'une définition, ni d'un concept abstrait pour en déduire après coup une série de conclusions » (p. 12). Il s'agit plutôt d'une « description positive et concrète » (p. 13, le terme « description » revient 3 fois). Voir également les autres commentateurs qui reconnaissent que le Concile n'a pas voulu donner, en LG 31, une définition du laïc : Jean BEYER, « Le Laïcat et les laïcs dans l'Église », dans *Gregorianum* 68 (1987), p. 120 ; Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique ? », dans René LATOURELLE, dir., *Vatican II – Bilan et perspective – Vingt cinq ans après (1962–1987) – Tome 1*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, coll. « Recherches – Nouvelle série » n° 15, 1988, p. 596 ; Jan GROOTAERS, « Quatre ans après – Un texte qui est déjà loin », dans Yves CONGAR, *L'apostolat des laïcs – Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Le Cerf, col. « Unam Sanctam » n° 75, 1970, p. 235 ; Jan GROOTAERS, *Le chantier reste ouvert – Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion, 1988, p. 37 et 86 ; Paul Guilmot, *Fin d'une Église cléricale ?...*, *op. cit.*, p. 307 ; Edward SCHILLEBEECKX, « La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans Guilherme BARAUNA, dir., *L'Église de Vatican II...*, *op. cit.*, tome III, p. 1013–1033. La position de Schillebeeckx est un peu plus originale. Il utilise le terme définition en le plaçant entre guillemets tout au long des pages 1015 à 1023, et en disant qu'il ne s'agit pas « d'une définition ontologique mais d'une description typologique » (p. 1020) avant de reprendre, dès la page suivante, le terme de définition, toujours entre guillemets.

qui parle non pas d'une définition mais d'une « *ampliorem descriptionem* Laici »⁽⁴²³⁾.

Après avoir rappelé, au numéro 30, que ce qu'il avait dit du Peuple de Dieu au chapitre II vaut aussi pour les laïcs, *Lumen gentium* propose cette description au numéro 31 :

Sous le nom de laïc, on entend ici l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionnés 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⁽⁴²⁴⁾.

S'il y a débat autour de l'évaluation des équilibres ecclésiologiques de cette proposition, notamment pour savoir si elle constitue, ou non, une approche des laïcs en opposition aux clercs et aux religieux dans la première partie de la phrase⁽⁴²⁵⁾, nous préférons porter notre attention sur la seconde partie de la phrase qui propose une description de l'être chrétien autour des trois axes de l'incorporation, de la participation et de la mission. Elle se situe dans une perspective proche de celle que Congar proposait dans les *Jalons* quand il affirmait que le laïcat était le « plérôme » de l'être chrétien⁽⁴²⁶⁾. Cela est rendu possible par le recentrage de *Lumen gentium* sur le Mystère de l'Église et sur la notion de Peuple de Dieu. *LG* 31 bénéficie en effet de l'apport de *LG* 2 qui situe l'Église dans le dessein du Père d'« élever tous les hommes à la participation de sa vie divine ».

⁴²³ *AS* III/1, p. 282. Cf. p. 281–283 la *relatio* des n° 30 et 31 : « *Ulterius Concilium non proponit definitionem "ontologicam" laici, sed potius descriptionem "typologicam"* » (*Relatio* de n° 31, p. 282). Sur définition ontologique et description typologique, voir Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat ... », *art. cit.*, p. 595 sq. et Edward SCHILLEBEECKX, « La définition typologique ... », *art. cit.*, p. 1015 sq.

⁴²⁴ *Lumen gentium* 31 a : « *Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptisate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent* ».

⁴²⁵ Voir Giovanni MAGNANI, « la théologie du laïcat ... », *art. cit.*, p. 598 sq.

⁴²⁶ Voir *Jalons...*, *op. cit.*, p. 460.

La séquence incorporation – participation – exercice de la mission, qui est au cœur de la présentation typologique du laïcat s'apparente à la conception de la participation à l'action liturgique élaborée à Vatican II⁽⁴²⁷⁾ : la participation active est participation au mystère célébré et identification des fidèles à ce mystère, par incorporation à la prière que le Christ adresse au Père dans l'Esprit. Dans cette logique, incorporation par le baptême, participation à la vie divine et aux *tria munera* du Christ et exercice de la mission ne sont pas trois moments successifs mais les éléments constitutifs et inséparables de l'être chrétien. Ils désignent la même réalité, celle de la vie du croyant dans l'Église, depuis et par la grâce de son baptême.

La conception de la notion de participation qui était apparue dans notre enquête sur la participation active à la liturgie est ainsi confirmée et enrichie. Cette participation est indissociablement participation à la vie divine et à la mission de l'Église. Cette compréhension de la participation n'est cependant possible que dans une Église qui se définit au cœur du mystère de la foi comme peuple de Dieu. L'histoire de la rédaction de LG 31 le montre clairement.

Si l'on compare les états successifs du texte à l'aide du tableau de la page suivante, on constate que la catégorie de participation apparaît avec le troisième schéma⁽⁴²⁸⁾, précisément dans le cadre de la volonté des Pères conciliaires de proposer une « *ratio generica et positiva christifidelium* » qui prend sa source dans le baptême et dans l'incorporation au Christ, avec une mise en avant de la participation des fidèles, y compris les laïcs, aux *tria munera* du Christ⁽⁴²⁹⁾.

Avec la participation apparaissent la notion d'incorporation et la possibilité reconnue à tous les baptisés d'exercer la mission de tout le peuple de Dieu. Mais il apparaît surtout que si le concept de participation permet une conception nouvelle du laïc dans l'Église, cette participation n'est pas conçue comme exclusive mais concerne l'ensemble des membres du Peuple de Dieu, elle est la *ratio communis* de tous les baptisés, clercs et religieux compris. C'est dans cette commune

⁴²⁷ Voir SC 30 et 48 et notre commentaire *supra* p. 112 sq..

⁴²⁸ C'est nous qui, dans le texte, soulignons.

⁴²⁹ Cf. la *Relatio* du n°31 (B) dans sa présentation lors de la 80^{ème} Congrégation générale : AS III/1, p. 282.

participation de tous les chrétiens que doit être pensée la part que chacun prend à la mission de l'Église.

1 ^{er} schéma ⁽⁴³⁰⁾ (novembre 1962)	2 ^{ème} schéma ⁽⁴³¹⁾ (septembre 1963)	3 ^{ème} schéma ⁽⁴³²⁾ (juillet 1964)	Texte promulgué ⁽⁴³³⁾ (novembre 1964)
N° 22 Sacrosancta Synodus hic sub nomine laicorum intelligit fideles, qui baptismate ad populum Dei appositi , attamen in saeculo commorantes, solis communibus normis vitae christianae reguntur. Animum scilicet dirigit ad fideles illos, qui neque hierarchiam ordinis, neque ad statum religiosum, ab Ecclesia sancitum, ex populo Dei vocati sunt, sed peculiari modo per opera quoque saecularia sanctitatem christianam ad gloriam Dei prosequi debent.	N° 23 § 4 Iamvero sacrosancta Synodus nomine laicorum intelligit fideles, qui baptismate in Populum Dei cooptati in communi christifidelium statu Deo serviunt, et pro parte sua missionem totius populi christiani in mundo exercent , etiam per actionem religiosam, sed neque ad ordinem hierarchicum, neque ad statum religiosum ab Ecclesia sancitum pertinent. (...) Una est ergo totius organici Corporis vocatio	N° 31 Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptismate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent. (...)	N° 31 Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptismate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent. (...)

XII. Synopsis des versions successives de LG 31

LG 32 développe cet aspect d'une diversité dans l'unique participation de tous rappelée en *LG 31*. L'affirmation massive de l'unité du peuple de Dieu au nom de l'unité de salut est fondée sur la commune dignité, la commune régénération baptismale, la commune grâce d'adoption et la commune vocation à la perfection, car tous, dans l'Église « ont reçu à titre égal la foi qui introduit dans la justice de Dieu »⁽⁴³⁴⁾. C'est ainsi que, dans l'unité de Église, il y bien « diversité

⁴³⁰ Cf. *AS I/4*, p. 39.

⁴³¹ Cf. *AS II/1*, p. 258.

⁴³² Cf. *AS III/1*, p. 271–272.

⁴³³ *AS III/8*, p. 282. Cf. p. 811.

⁴³⁴ *LG 32*.

des grâces, des ministères et des opérations »⁽⁴³⁵⁾, mais unité et égale dignité de tous : « tout cela, c'est l'œuvre d'un seul et même esprit »⁽⁴³⁶⁾. Et c'est au sein du peuple de frères, qu'il y a des « pasteurs, enseignant, sanctifiant et dirigeant la famille de Dieu par l'autorité du Christ »⁽⁴³⁷⁾. On constate alors que la conception de la participation développée à Vatican II n'a plus partie liée avec une ecclésiologie hiérarchique et juridique. Son sens a changé. Qu'en est-il alors de la coopération des laïcs avec l'apostolat hiérarchique ?

c) L'apostolat des laïcs en *LG 33*

C'est en *LG 33* que nous retrouvons ce qui était sous Pie XI la définition de l'Action catholique et qui a subi depuis, nous en avons rendu compte, des altérations importantes. C'est dans ce passage que vont s'articuler les notions de participation et de coopération, en l'absence notable de référence à l'Action catholique⁽⁴³⁸⁾.

Dans les distinctions opérées, *LG 33* constitue une authentique réception du discours de Pie XII au deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, dont le texte fait d'ailleurs mention. Pie XII distinguait l'apostolat au sens strict, qui était une collaboration à l'apostolat hiérarchique – réservé à quelques-uns – et l'apostolat au sens large ou apostolat de l'existence chrétienne – lot commun à tous. Nous avons remarqué que cette distinction, qui était également celle proposée par Baumgartner, avait l'inconvénient majeur de laisser entendre que l'apostolat commun à tous était de second ordre, seul l'apostolat exercé en collaboration avec l'apostolat hiérarchique pouvant être qualifié d'apostolat « au sens strict ». Mais si Vatican II reçoit cette distinction, il le fait dans le cadre ecclésiologique qui est le sien, celui de l'unité du Peuple de Dieu dans le mystère

⁴³⁵ *LG 32.*

⁴³⁶ *LG 32.*

⁴³⁷ *LG 32.*

⁴³⁸ Cette absence de référence à l'Action catholique est cohérente avec l'évolution de l'apostolat des laïcs qui, nous l'avons montré, ne se réduit plus à l'Action catholique, et cohérente également avec le programme de travail des Pères Conciliaires qui ont réservé la question précise de l'Action catholique au décret sur l'apostolat des laïcs (cf. *infra*).

de la foi. C'est alors qu'un équilibre nouveau apparaît, dans lequel la notion de participation établie en *LG 31* a une place centrale.

Après avoir rappelé, dans un premier paragraphe, que l'appel à engager ses forces pour la croissance et la sanctification de l'Église est adressé à tous, « quels qu'ils soient », par « bienfait du Créateur et par grâce du Rédempteur »⁽⁴³⁹⁾, *LG 33* présente cet appel comme fondement de l'apostolat des laïcs. Si cet apostolat correspond à ce que Pie XII appelait « apostolat au sens large », il est qualifié différemment ici : *LG 33* le définit comme la « participation à la mission salutaire elle-même de l'Église »⁽⁴⁴⁰⁾, conception reprise dans le dernier paragraphe : il faut qu'« ils [tous les laïcs] puissent activement participer, eux aussi, à l'œuvre de salut qui est celle de l'Église »⁽⁴⁴¹⁾. Cet apostolat n'est pas le signe distinctif du laïcat : il « concerne tous les chrétiens sans exception »⁽⁴⁴²⁾ et c'est dans ce cadre précis qu'il est participation à la mission de l'Église. Ici encore est en jeu une conception de la participation qui fait de cette notion la *ratio communis* de tous les baptisés elle se présente comme un élément constitutif et fondamental de l'être chrétien dans l'Église, et ce « en vertu du baptême et de la confirmation », par une députation du « Seigneur lui-même »⁽⁴⁴³⁾.

Cette définition de l'apostolat des laïcs comme participation à la mission de l'Église, avec mention du baptême, de la confirmation et de la députation venant du Seigneur lui-même témoigne des déplacements opérés par Vatican II. la catégorie de la participation est réinvestie dans le sens de l'ecclésiologie dominante au Concile. Cette nouveauté permet de ne plus faire dépendre

⁴³⁹ Il convient de ne pas tenir compte de l'usage qui est fait du verbe coopérer dans la traduction française (éd. du Centurion) de ce premier paragraphe de *LG 31* (« Les laïcs, réunis dans le Peuple de Dieu et organisés dans l'unique Corps du Christ sous une seule tête, sont appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente, en y appliquant toutes les forces qu'ils ont reçues par bienfait du Créateur et par grâce du Rédempteur ») car elle est absente du texte latin : *Laici in Populo Dei congregati et in uno Corpore Christi sub uno capite constituti, quicumque sunt, vocantur, ut tamquam viva membra ad Ecclesiae incrementum eiusque iugem sanctificationem vires suas omnes, beneficio Creatoris et gratia Redemptoris acceptas, conferant.*

⁴⁴⁰ *Participatio ipsius salvificae missionis Ecclesiae*

⁴⁴¹ *[Omnibus laicis] opus salutare Ecclesiae naviter et ipsi participent.*

⁴⁴² *Ad omnes omnino christifideles spectat.*

⁴⁴³ *Ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur.*

l'apostolat des laïcs d'un acte de la Hiérarchie : « Il y a une participation des laïcs à la mission de salut de l'Église, et cette participation est voulue par Dieu et ne dépend pas de la volonté de la hiérarchie »⁽⁴⁴⁴⁾, note Gozzini, qui y voit le signe de « l'établissement sacramental et communautaire et pas seulement juridique des rapports entre les laïcs et la hiérarchie »⁽⁴⁴⁵⁾. La perspective ecclésiologique a changé.

Le signe de ce changement est le déplacement de la notion de participation qui n'est plus participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie, mais participation de tous à l'apostolat de l'Église elle-même⁽⁴⁴⁶⁾. Cette évolution valide l'intérêt que nous avons porté jusqu'à présent à la question des sujets de la participation et sera décisive pour évaluer la consistance théologique du c. 517 § 2.

Entre ces deux mentions de la définition de l'apostolat des laïcs centré sur le concept de participation, on trouve mention, au paragraphe 3 de *LG* 33, des laïcs qui sont appelés à « coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie »⁽⁴⁴⁷⁾. Il s'agit de ce que Pie XII appelait l'apostolat « au sens propre », mais qui prend ici une coloration particulière. La formulation complète permet de le vérifier : « Outre cet apostolat, qui concerne tous les chrétiens sans exception, les laïcs peuvent encore, de diverses manières, être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie »⁽⁴⁴⁸⁾.

Deux éléments de cette phrase retiennent notre attention. L'expression « outre cet apostolat (*Praeter hunc apostolatum*) » – c'est à dire outre cet apostolat commun à tous les baptisés qui est participation à la mission de l'Église – indique

⁴⁴⁴ Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie... », *art. cit.*, p. 1081. Voir aussi J. REGNIER, « Mandat (d'Action catholique) », *art. cit.*, col. 296 : « ce n'est pas la hiérarchie qui transmet la mission au peuple laïc ».

⁴⁴⁵ Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie... », *art. cit.*, p. 1083.

⁴⁴⁶ Voir Joseph SASKI, *The Lay Apostolate and the Hierarchy*, Ottawa, University of Ottaxa Press, 1967, p. 1.

⁴⁴⁷ *Ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiae.*

⁴⁴⁸ *Praeter hunc apostolatum, qui ad omnes omnino christifideles spectat, laici insuper diversis modis ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiae vocari possunt.*

bien que l'on quitte la définition de l'apostolat commun et qu'il s'agit là d'un « autre type d'apostolat des laïcs qui n'est pas un devoir pour tous »⁽⁴⁴⁹⁾.

De plus, et surtout, la formule utilisée pour qualifier cet apostolat de quelques-uns est intéressante : « coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie (*ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu Hierarchiae*) ». Il ne s'agit plus de *participer* à l'apostolat de la Hiérarchie, ni de *collaborer* à l'apostolat de la Hiérarchie, mais bien de *coopérer plus immédiatement avec* l'apostolat de la Hiérarchie. Coopérer *avec* : il ne s'agit plus de suppléance ; coopérer *plus immédiatement avec* : la catégorie de coopération demeure plus large et la formulation de ce paragraphe de LG 33 ne dément pas la commune coopération de tous dans l'unique mission de l'Église à laquelle tous participent⁽⁴⁵⁰⁾.

Le vocabulaire de la coopération est ici intentionnel. On lit ainsi dans la *Relatio* du n° 33 :

Submissio adhibet vocabulum cooperationis. Notum est Pium XI saepius adhibuisse verbum "participationis", dum Pius XII et Ioannes XXIII libentius de "collaboratione" loquebantur. Quaestio tamen per locutionem "cooperatio magis immediata" non dirimitur. Invocantur autem textus principales S. Paul de cooperatoribus suis laicis, sive viris sive mulieribus⁽⁴⁵¹⁾.

Un tel passage manifeste la volonté du Concile du Vatican II de réserver le vocabulaire de la participation et de l'articuler à celui de la coopération.

Comment alors est envisagée la relation entre la Hiérarchie et ces laïcs qui coopèrent plus immédiatement avec elle ? Ces derniers ont en eux « une aptitude à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonction ecclésiastiques à but spirituel »⁽⁴⁵²⁾. Cette expression est sibylline et sa signification ne peut s'éclairer

⁴⁴⁹ Constantino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie... », *art. cit.*, p. 1064.

⁴⁵⁰ Cf. *supra* notre commentaire de LG 31.

⁴⁵¹ AS III/1, p. 284.

⁴⁵² *Aptitudine gaudent, ut ad quaedam munera ecclesiastica, ad finem spiritualem exercenda, ab Hierarchia adsumantur. LG 33, toujours.*

qu'à la lumière du décret *Apostolicam actuositatem* auquel les Pères conciliaires renvoient lors de leurs débats sur LG 33⁽⁴⁵³⁾.

On retient pour le moment la notion de qualification (« aptitude ») – par le baptême, la confirmation et la députation du Seigneur lui même – et d'« appel » – par la Hiérarchie. Entre l'apostolat de tous, qui est coopération de tous les baptisés dans leur participation à la mission de l'Église, et l'apostolat de quelques laïcs qui coopèrent plus étroitement avec la Hiérarchie, la notion de mandat a disparu, et avec elle toute référence à la pénurie de prêtres et à la subordination des laïcs à la Hiérarchie. Ce déplacement considérable des perspectives doit être vérifié par l'étude du Décret sur l'apostolat des laïcs auquel, sur la question du mandat, le texte de *Lumen gentium* renvoie.

2°) Le Décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem*

Comme ce fut la cas pour la description du laïc en LG 31, il faut aborder le Décret *Apostolicam actuositatem* (AA) en ayant à l'esprit la nouveauté que constitue le fait qu'un Concile œcuménique se penche sur la question du laïc et de son apostolat : « c'était la première fois qu'un Concile formulait une doctrine sur les membres laïcs du Peuple de Dieu »⁽⁴⁵⁴⁾. Si la rédaction finale du décret a pu bénéficier de l'apport majeur de LG, il demeure que le décret a dû naître sur des bases qui lui sont propres. AA se présente alors comme la réception tant de l'histoire de l'apostolat des laïcs, notamment sous le pontificat de Pie XII⁽⁴⁵⁵⁾, que

⁴⁵³ On a la trace de ce renvoi dans le troisième schéma (1964) schéma de la Constitution dogmatique sur l'Église qui, après « Hierarchiae vocari possunt » porte une note mentionnant l'intervention de Pie XII au deuxième Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs ainsi que la mention : « De "mandato" et missione canonica, cf. Decretum De apostolatu laicorum, cap. IV, n° 16, cum notis 12 et 15 » (AS III/1, p. 275 et 281). Cette mention a disparu du texte final. On peut se reporter également à la discussion des *modi* par la commission doctrinale. Il y eut interrogation sur le vocabulaire du mandat que certains Pères voulaient introduire ou préciser autour de la citation de Pie XII dans LG 33. Réponse : « Redactio consulto vivat controversias de vocabulario. *Ulteriores determinationes ad Schema De apostolatu laicorum pertinent* » (AS III/8, p. 113).

⁴⁵⁴ Yves CONGAR, « Préface », dans Yves CONGAR, dir., *L'apostolat des laïcs – Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 75, 1970, p. 13.

⁴⁵⁵ Cf. Jan GROOTAERS, « Le concile se joue à l'entracte », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, op. cit., vol. 2, p. 518.

des avancées ecclésiologiques de *LG*. C'est ce que montre l'histoire de la rédaction du Décret⁽⁴⁵⁶⁾.

La feuille de route de la Commission préparatoire sur l'apostolat des laïcs comportait trois domaines (l'apostolat des laïcs, l'Action catholique et les associations) comportant pour chacun le nécessaire traitement de la « subordination à la hiérarchie »⁽⁴⁵⁷⁾. On note l'absence dans cette Commission des théologiens qui avaient contribué à l'émergence d'une théologie du laïc, plutôt investis dans la réflexion sur le laïc dans le cadre de la Constitution dogmatique sur l'Église, notamment Gérard Philips⁽⁴⁵⁸⁾. On note également les difficultés rencontrées par la Commission pour parvenir à une définition de l'apostolat laïc, en particulier sur la question du mandat. Le résultat en est que « le texte final offrait d'abord une présentation assez diffuse des notions fondamentales »⁽⁴⁵⁹⁾.

Le schéma remis à la Commission centrale du Concile porte la marque des exigences initiales et des hésitations de la Commission préparatoire. Le texte énumère ainsi, dans sa première partie, les relations de l'apostolat des laïcs avec la Hiérarchie, selon un gradient qui va de la mission canonique à la libre initiative, mais toujours sous le contrôle de la Hiérarchie⁽⁴⁶⁰⁾. Ce premier schéma porte la

⁴⁵⁶ Pour cette histoire voir Achille GLORIEUX, « Histoire du décret "Apostolicam actuositatem" sur l'apostolat des laïcs », dans Yves CONGAR, dir., *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 91–139 ; Joseph KOMONCHAK, « Le combat pour le concile durant la préparation », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 1, p. 218–222 ; Jan GROOTAERS, « Le concile se joue à l'entracte », *art. cit.*, p. 517–531 ; Alberto MELLONI, « Le début de la deuxième session », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 3, p. 34–35 et 66–67 ; Evangelista VILANOVA, « L'intersession (1963–1964) », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 3, p. 422–429 ; Hanjo SAUER, « Le concile à la découverte des laïcs », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 4, p. 287–326 ; Riccardo BURIGANA et Giovanni TURBANTI, « La dernière intersession », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 4, p. 680–688 ; Mauro VELATI, « L'achèvement de l'ordre du jour conciliaire », dans Giuseppe ALBERIGO, dir., *Histoire du Concile Vatican II*, *op. cit.*, vol. 5, p. 324–335. Voir également M.T. FATTORI, « La commissione *de fidelium apostolatu* del concilio Vaticano II e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici », dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 53 (1999), p. 447–484 et F. KLOSTERMANN, « Einleitung und Kommentar zum Dekret her das Apostolat der Laien », dans *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärung, Vol. II*, Herder, Fribourg–Bâle–Vienne, 1967, p. 585–701.

⁴⁵⁷ Cf. *AD II/2*, 1, p. 414.

⁴⁵⁸ Cf. Joseph KOMONCHAK, « Le combat pour le concile durant la préparation », *art. cit.*, p. 219.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁶⁰ Cf. *AD II/2*, 4, p. 474.

marque d'une absence de coordination dans la préparation du Concile, la Commission préparatoire ne pouvant pas bénéficier des travaux de la Commission théologique sur les fondements ecclésiologiques de l'apostolat⁽⁴⁶¹⁾.

La Commission conciliaire a pris en compte l'avancée des travaux du Concile :

A mesure que des documents comme la Constitution sur la liturgie, celle sur l'Église (avec son chapitre sur les laïcs) ou le décret sur l'œcuménisme étaient discutés et votés, des idées faisaient leur chemin ; puis ce fut la participation active des auditeurs laïcs aux réunions de la Commission, les travaux sur le schéma XIII en commission mixte, enfin la discussion du schéma dans l'aula... Tout cet ensemble créait une atmosphère qui ne pouvait pas ne pas influencer l'activité de la Commission : c'est grâce à cela que les idées ont pu se préciser et mûrir, grâce à cela aussi que purent être prises, sur certains points importants, des options décisives⁽⁴⁶²⁾.

Et, de fait, les discussions sur l'apostolat des laïcs dépendent de l'examen du schéma sur l'Église⁽⁴⁶³⁾, ce qui aboutit notamment au remaniement du plan du schéma sur l'apostolat des laïcs au cours de la deuxième intersession. Un indice de la réception par la Commission conciliaire sur l'apostolat des laïcs des équilibres ecclésiologiques obtenus lors de la discussion de la Constitution sur l'Église est fourni par la présentation qu'en fait le cardinal Cento son président dans l'aula conciliaire, notamment à travers son affirmation : « Les laïcs ne sont pas seulement *dans l'Église*, ils sont eux-mêmes, avec nous, *l'Église*, ses membres vivants et actifs »⁽⁴⁶⁴⁾.

De la même manière, les discussions autour du schéma durant la troisième session manifestent que l'enseignement sur l'apostolat des laïcs doit prendre appui sur les développements ecclésiologiques de *Lumen gentium*. C'est ainsi que certains Pères conciliaires ont souligné le danger d'une présentation trop cléricale de l'apostolat des laïcs (D'Souza⁽⁴⁶⁵⁾, Suenens⁽⁴⁶⁶⁾, Carter⁽⁴⁶⁷⁾ et Capucci⁽⁴⁶⁸⁾), et

⁴⁶¹ Cf. Joseph KOMONCHAK, « Le combat pour le concile durant la préparation », *art. cit.*, p. 221–222.

⁴⁶² Achille GLORIEUX, « Histoire du décret "Apostolicam actuositatem" sur l'apostolat des laïcs », *art. cit.*, p. 108.

⁴⁶³ Cf. Alberto MELLONI, « Le début de la deuxième session », *art. cit.*, p. 34 et 66 et Hanjo SAUER, « Le concile à la découverte des laïcs », *art. cit.*, p. 291

⁴⁶⁴ *AS III/4*, p. 421.

⁴⁶⁵ Cf. *AS III/4*, p. 59.

d'autres ont réaffirmé la « participation » de tous à la mission que l'Église reçoit du Christ (De Vito⁽⁴⁶⁹⁾, Rastouil⁽⁴⁷⁰⁾ et Liénart⁽⁴⁷¹⁾), manifestant ainsi une réception formelle des débats autour du schéma sur l'Église.

C'est ainsi que décret commence par situer l'apostolat des laïcs dans « l'activité apostolique du Peuple de Dieu »⁽⁴⁷²⁾, avant de rappeler sa nécessité dans la mission de l'Église⁽⁴⁷³⁾. Le texte précise alors ce qui rend nécessaire, dans les circonstances actuelles, l'intensification et l'extension de l'apostolat des laïcs. Sont cités, dans cet ordre, « l'augmentation de la population, le progrès des sciences et des techniques, la solidarité plus étroite entre les hommes », mais aussi « l'autonomie de nombreux secteurs de la vie humaine »⁽⁴⁷⁴⁾ et enfin la pénurie de prêtres, en des termes qui rappellent les motifs invoqués pour appeler les laïcs à la participation ou à la collaboration à l'apostolat hiérarchique : « Il faut ajouter qu'en de nombreuses régions les prêtres sont peu nombreux ou parfois privés de la liberté indispensable à leur ministère »⁽⁴⁷⁵⁾. On remarque que ce thème n'apparaît qu'en dernier lieu mais qu'il n'est toujours pas appréhendé théologiquement⁽⁴⁷⁶⁾.

Un premier passage important pour notre question est AA 2, sur lequel il convient de s'arrêter plus longuement.

⁴⁶⁶ Cf. AS III/4, p. 115.

⁴⁶⁷ Cf. AS III/4, p. 136. Dans la première partie de son intervention (*Est nimis clericale*), il affirme : « *Schema nostrum conceptum est in peccato – peccato clericalismi* » !

⁴⁶⁸ Cf. AS III/4, p. 144.

⁴⁶⁹ Cf. AS III/4, p. 88 : « *Christifideles vero, receptione Baptismatis, non modo Corporis mystici membra fiunt, sed in sacerdotio Capitis quoque partem habent* ».

⁴⁷⁰ Cf. AS III/4, p. 141.

⁴⁷¹ Cf. AS III/4, p. 164.

⁴⁷² AA 1.

⁴⁷³ AA a d'ailleurs failli s'appeler « Décret sur la participation des laïcs à la mission de l'Église », suggestion non retenue lors des travaux de la Commission conciliaire. Voir Achille GLORIEUX, « Histoire du décret... », *art. cit.*, p. 110.

⁴⁷⁴ AA 1.

⁴⁷⁵ AA 1. Cette formulation est assez tardive dans l'histoire de la rédaction du texte, elle date de janvier 1965. Cf. Achille GLORIEUX, « Histoire du décret... », *art. cit.*, p. 127, note 20.

⁴⁷⁶ Ce que Vatican II ne fera pas. Le thème de la pénurie de prêtres apparaît en AA 17 et en LG 35, dans un contexte proche de AA 1, et en PO 10, dans un contexte missionnaire, sans que cet état de fait soit interrogé.

a) La participation des laïcs à la mission de l'Église en AA 2

AA 2 inaugure la première partie du Décret, introduction doctrinale sur la « vocation des laïcs à l'apostolat », qui apparaît lors du remaniement de plan au cours de la seconde intersession, c'est à dire dans le deuxième schéma qui date du mois d'avril 1964⁽⁴⁷⁷⁾. La prise en compte des avancées de *Lumen gentium* est cependant progressive, puisque l'introduction du vocabulaire de la participation pour définir l'apostolat des laïcs n'apparaît qu'avec le troisième schéma en mai 1965⁽⁴⁷⁸⁾.

Le texte commence par une définition de l'apostolat. On appelle apostolat toute activité de l'Église qui tend à « étendre le règne du Christ sur la terre, pour la gloire de Dieu le Père » et à faire « participer tous les hommes à la rédemption et au salut »⁽⁴⁷⁹⁾. Cet apostolat, « l'Église l'exerce par tous ses membres, toutefois de diverses manières »⁽⁴⁸⁰⁾, car chaque membre « participe à la vie et à l'activité générale du corps »⁽⁴⁸¹⁾.

Notons dans ce premier paragraphe trois éléments importants. Le premier réside dans le jeu autour du vocabulaire de la participation. Les membres de l'Église participent « à la vie et à l'activité générale du Corps » dont la mission est de faire « participer tous les hommes à la rédemption et au salut ». Il ne s'agit pas pour autant de concevoir l'Église comme propre but de sa mission. L'appel est invitation à participer « à la rédemption et au salut ». On retrouve alors la consistance ecclésiologique de la participation selon laquelle, dans l'Église, nature et mission sont toujours référées à une même réalité qui déborde l'Église. Nous vérifions ici que le décret « se situe sur le terrain caractéristique de l'ecclésiologie

⁴⁷⁷ Cf. Achille GLORIEUX, « Histoire du décret... », *art. cit.*, p. 120–121.

⁴⁷⁸ Voir les schémas successifs du texte. Premier schéma, du 22 avril 1963 (dans *AS* III/4, p. 669 sq.), deuxième schéma, du 27 avril 1964 (dans *AS* III/3, p. 368 sq.), troisième schéma, du 28 mai 1965 (dans *AS* IV/2, p. 305 sq.) et texte voté en session publique le 18 novembre 1965 (dans *AS* IV/6, p. 609 sq.).

⁴⁷⁹ *...Ut regnum Christi ubique terrarum dilatando ad gloriam Dei Patris, omnes homines salutaris redemptionis participes efficiat, et per eos mundus universus re vera ad Christum ordinetur.*

⁴⁸⁰ *Ecclesia per omnia sua membra, variis quidem modis, exercet.*

⁴⁸¹ *...Simul cum vita corporis eiusdem operasitatem quoque participat.*

de *Lumen gentium* » en donnant la priorité « à l'ontologie surnaturelle ou à la qualité de l'existence chrétienne »⁽⁴⁸²⁾, traduite par le concept de participation.

Une deuxième remarque concerne l'emploi du verbe exercer : l'Église « exerce (*exercet*) » son apostolat « par tous ses membres, toutefois de diverses manières ». Nous notons simplement, pour y revenir ultérieurement, que la conception de la participation qui est en jeu dans ce texte n'autorise pas une formulation du type « participer à l'exercice de ». Ici, l'apostolat, qui est participation à la mission de l'Église entière, est exercé par cette même Église en tant que sujet.

Mais, et c'est notre troisième remarque, cette participation est différenciée puisque si l'Église exerce cet apostolat par tous ses membres, c'est « toutefois de divers manières ».

Le deuxième paragraphe précise cette diversité, mais un premier élément se trouve déjà dans la première partie du texte :

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" (Eph. 4, 16). Les membres de ce corps sont tellement unis et solidaires (cf. Eph 4, 16) qu'un membre qui ne travaille pas selon ses possibilités à la croissance du corps doit être réputé inutile à l'Église et à lui-même⁽⁴⁸³⁾.

Il n'y a ainsi pas de participation passive : être chrétien, c'est participer à l'activité de toute l'Église et non pas y adhérer passivement en vue de son salut personnel⁽⁴⁸⁴⁾. Il y a communauté de salut entre les baptisés, communauté de salut par commune participation à une même mission.

⁴⁸² Yves CONGAR, « Apports, richesses et limites du décret », dans Yves CONGAR, dir., *L'apostolat des laïcs...*, op. cit., p. 162.

⁴⁸³ *Sicut in viventis corporis compage, nullum membrum mere passive sese gerit, sed simul cum vita corporis eiusdem operositatem quoque participat, sic in corpore Christi, quod est Ecclesia, totum corpus "secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit" (Eph. 4, 16). Quinimmo tanta est in hoc corpore connexio et membrorum compactio (cf. Eph 4, 16), ut membrum quod ad augmentum corporis secundum suam mensuram non operatur, nec Ecclesiae nec sibi prodesse dicendum sit.*

⁴⁸⁴ Voir Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie... », art. cit., p. 1085.

C'est dans cette « unité de mission » que le deuxième paragraphe situe la « diversité de ministères ». Ce passage reprend *LG* 31 auquel il renvoie :

Il y a dans l'Église diversité de ministères, mais unité de mission. Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Les laïcs rendus participants de la charge 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. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *de Ecclesia*, n° 31)⁽⁴⁸⁵⁾.

On constate une différence par rapport à l'ecclésiologie hiérarchique dominante avant Vatican II. L'apostolat des laïcs est participation à la mission de l'Église, dans l'Église et dans le monde, sans être nécessairement participation à l'apostolat des successeurs des apôtres : les laïcs ont leur part propre dans l'apostolat de l'Église entière. L'articulation entre l'apostolat des laïcs et l'apostolat des successeurs des apôtres n'est cependant pas mise en évidence. Vatican II ne la précise pas⁽⁴⁸⁶⁾.

⁴⁸⁵ *Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis. Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundo.* Suit une note renvoyant à *LG* 31. Que ce passage soit une réception de *LG* 31 apparaît non seulement dans le renvoi et dans la proximité des deux textes, mais également dans l'histoire de la rédaction de ce passage. Comparer par exemple la deuxième et les deux dernières versions :

Schéma 2 27 avril 1964 (<i>AS</i> III/3, p. 369)	Schéma 3 28 mai 1965 (<i>AS</i> IV/2, p. 313)	Texte final 18 nov. 1965 (<i>AS</i> IV/6, p. 610–611)
“Apostolatus”, qui nomen trahit a munere docendi, regendi et sanctificandi Apostolis concredito eorumque successoribus, omnem etiam Corporis Mystici annuntiatur et vita hominum Eius Spiritu imbuitur. Quo sensu omnia membra Ecclesiae apostolatam exercere debent ; est enim innata necessitas vitae christianae et obligatio quae oritur ex praecepto caritatis.	Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis. Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, regendi et sanctificandi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundo	Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis. Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundo

XIII. Synopse des versions successives de AA 2

C'est entre le schéma 2 et le schéma 3 d'*AA* qu'est établi le Troisième schéma de *LG*.

⁴⁸⁶ C'est sans doute la faiblesse de l'ecclésiologie conciliaire dominante : les textes indiquent une articulation qu'ils résument toujours en une formule rappelant qu'il existe une « part propre » ou un « mode propre » à chacun, sans précision supplémentaire (voir par exemple l'articulation entre sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel en *LG* 10).

Il demeure qu'une telle conception de l'apostolat des laïcs, héritée de *Lumen gentium*, permet au décret *Apostolicam actuositatem* de fonder cet apostolat dans l'union des laïcs avec le Christ, par le baptême et la confirmation, et de mettre en avant les dons de l'Esprit. Congar salue ici « la rentrée sensationnelle des charismes dans l'ecclésiologie »⁽⁴⁸⁷⁾. Ces charismes, dons de l'Esprit pour l'exercice de l'apostolat, sont accordés à tous les fidèles

pour que tous et “chacun selon la grâce reçue se mettant au service des autres” soient eux-mêmes “comme des bons intendants de la grâce multiforme de Dieu” (1 Pierre 4, 10), en vue de l'édification du Corps tout entier dans la charité (cf. Eph. 4, 16). De la réception de ces charismes, même les plus simples, résulte pour chacun des croyants le droit et le devoir d'exercer ces dons dans l'Église et dans le monde, pour le bien des hommes et pour l'édification de l'Église, dans la liberté du Saint-Esprit qui “souffle où il veut” (Jean 3, 8), de même qu'en communion avec ses frères dans le Christ et très particulièrement avec ses pasteurs⁽⁴⁸⁸⁾.

Cet « apostolat multiforme »⁽⁴⁸⁹⁾ qui résulte de la « grâce multiforme de Dieu »⁽⁴⁹⁰⁾, permet d'asseoir la conception de participation commune dans l'unité de mission⁽⁴⁹¹⁾ mais également de souligner le rôle des pasteurs (et non pas de la « hiérarchie »), rôle de discernement, d'appel et d'authentification, « service destiné à assurer docilement la plénitude de l'Esprit »⁽⁴⁹²⁾. Selon AA 3 : « C'est à eux [les pasteurs] qu'il appartient de porter un jugement sur l'authenticité et le bon usage de ces dons, non pas pour éteindre l'Esprit, mais pour éprouver tout et retenir ce qui est bon »⁽⁴⁹³⁾.

Il y a bien homogénéité dans les textes que nous venons de parcourir. Il convient maintenant de vérifier comment peut se faire la rencontre entre la définition de l'apostolat des laïcs à partir d'une conception renouvelée de la participation et l'Action catholique, née dans une conception hiérarchique de la même notion.

⁴⁸⁷ Yves CONGAR, « Apports, richesses et limites du décret », *art. cit.*, p. 161.

⁴⁸⁸ AA 3.

⁴⁸⁹ AA 9.

⁴⁹⁰ AA 3.

⁴⁹¹ Voir par exemple la reprise en AA 10.

⁴⁹² Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie... », *art. cit.*, p. 1084.

⁴⁹³ AA 3, avec renvoi à LG 12.

b) L'Action catholique en AA 20

En AA 20, ce sont donc deux mondes qui se rencontrent : d'un côté l'Action catholique et sa définition traditionnelle qui est née dans et est partie prenante d'une ecclésiologie hiérarchique clairement affirmée, et de l'autre l'ecclésiologie dominante à Vatican II, centrée sur la notion de mystère de l'Église et de Peuple de Dieu. Pour aborder cette rencontre, nous commencerons par rendre compte des états successifs du texte et des discussions qu'il a entraînées, puis nous nous intéresserons au texte dans sa version définitive pour en souligner les ambiguïtés, avant de tenter de comprendre quelle en est la source.

Les étapes successives de la rédaction d'AA 20 montrent clairement que ce texte n'a pas pleinement bénéficié, contrairement à AA 2, des enseignements ecclésiologiques de *Lumen gentium*. Le texte en effet ne subit que peu de modifications entre sa première version et son état définitif. Nous présentons ces états successifs pour quelques larges extraits :

Schéma 1 22 avril 1963 (AS III/4, p. 66)	Schéma 2 27 avril 1964 (AS III/3, p. 377–378)	Schéma 3 28 mai 1965 (AS IV/2, p. 341–342)	Texte final 18 nov. 1965 (AS IV/6, p. 623–624)
N° 56 Inter has vel etiam similes antiquiores institutiones eae praesertim commemorandae sunt quae, etsi diversam rationem operandi sequebantur, tamen per omnes fere orbis catholici regiones latissime propagatae, uberrimos fructus, una cum aliis apostolicis inceptis pro Regno Christi, protulerunt, quaeque a Summis Pontificibus et multis episcopis merito commendatae atque promotae, saepe ab eis nomen Actionis Catholicae acceperunt, ... (...)	N° 16 Inter has vel etiam similes antiquiores institutiones, eae praesertim commemorandae sunt quae, etsi diversam rationem operandi sequebantur, uberrimos tamen fructus Regno Christi attulerunt, quaeque a Summis Pontificibus et a multis episcopis merito commendatae atque promotae, ab eis nomen Actionis Catholicae acceperunt, ... (...)	N° 20 Inter has vel etiam similes antiquiores institutiones, eae praesertim commemorandae sunt quae, etsi diversam rationem operandi sequebantur, uberrimos tamen fructus Regno Christi attulerunt, quaeque a Summis Pontificibus et a multis episcopis merito commendatae atque promotae, ab eis nomen Actionis Catholicae acceperunt, et saepissime ut cooperatio laicorum in apostolatu hierarchico describebantur. (...)	N° 20 Inter has vel etiam similes antiquiores institutiones eae praesertim commemorandae sunt quae, etsi diversas rationes operandi sequebantur, uberrimos tamen fructus Regno Christi attulerunt, quaeque a Summis Pontificibus et a multis episcopis merito commendatae atque promotae, ab eis nomen Actionis Catholicae acceperunt, et saepissime ut cooperatio laicorum in apostolatu hierachico describebantur. (...)

<p>b) Laici, collaborantes iuxta modum proprium cum Hierarchia, ... (...)</p> <p>d) Laici, sive sponte sese offerentes, sive invitati ad actionem et directam collaborationem in apostolatu hierarchico, agunt sub superiore moderamine ipsius Hierarchiae. Hierarchiae autem est hanc collaborationem per explicitum mandatum de apostolica opera sancire</p>	<p>b) Laici, cooperantes iuxta modum proprium cum Hierarchia, ... (...)</p> <p>d) Laici, sive sponte sese offerentes, sive vocati ad actionem et directam cooperationem cum apostolatu hierarchico, agunt sub superiore moderamine ipsius Hierarchiae. Hierarchia potest hanc cooperationem etiam per explicitum mandatum sancire</p>	<p>b) Laici, cooperantes iuxta modum proprium cum Hierarchia, ... (...)</p> <p>d) Laici, sive sponte sese offerentes, sive invitati ad actionem et directam cooperationem cum apostolatu hierarchico, agunt sub superiore moderamine ipsius Hierarchiae quae potest hanc cooperationem etiam per explicitum mandatum sancire</p>	<p>b) Laici, cooperantes iuxta modum proprium cum Hierarchia, ... (...)</p> <p>d) Laici, sive sponte sese offerentes, sive invitati ad actionem et directam cooperationem cum apostolatu hierarchico, agunt sub superiore moderamine ipsius Hierarchiae, quae potest hanc cooperationem etiam per explicitum mandatum sancire</p>
--	---	--	---

XIV. Synopse des versions successives de AA 20

On constate tout d'abord un changement de vocabulaire entre le premier et le deuxième schéma : on passe de la « collaboration » à la « coopération ». Ce changement est initialement dû à la remarque d'un Père dont nous avons trace dans la *relatio* :

Unus Pater improbat modum loquendi discrepantem, dicitur nempe "laici collaborantes cum Hierarchia" et postea "laici... collaborationem in apostolatu hierarchico". Textus sic emendatus est : "laici, cooperantes cum Hierarchia" et "laici, cooperantes cum apostolatu hierarchico" ⁽⁴⁹⁴⁾.

Ainsi, alors qu'il s'agissait de normaliser l'expression entre collaborer à et collaborer avec, l'amendement retenu est *coopérer avec*. Il s'agit sans aucun doute d'une prise en compte des discussions autour de LG 33 au cours desquelles, nous l'avons vu, le choix du vocabulaire de la coopération a été opéré ⁽⁴⁹⁵⁾.

Or, et c'est un autre constat majeur, ce changement n'affecte par la reprise de la définition de l'Action catholique qui est formulée ainsi : « coopération des laïcs à l'apostolat hiérarchique » : *cooperatio laicorum in apostolatu hierarchico*.

⁴⁹⁴ AS III/3, p. 409.

⁴⁹⁵ Nous le rappelons ici : « *Submissio adhibet vocabulum cooperationis. Notum est Pium XI saepius adhibuisse verbum "participationis", dum Pius XII et Ioannes XXIII libentius de "collaboratione" loquebantur. Quaestio tamen per locutionem "cooperatio magis immediata"* »

Il ne s'agit pourtant pas d'une citation, les rédacteurs du texte auraient donc pu la modifier.

Cette définition de l'Action catholique apparaît dans le troisième schéma à la demande des Pères conciliaires :

Aliqui Patres petierunt ut praecisius vel clarius schema loquatur de Actione catholica. E/3301 desiderat verba Summorum Pontificum Pii XI et XII in memoria vocare ; E/3322 et E/3424 petunt definitionem ad mentem Summorum Pontificum ; E/3325, 3340, 3366 dixerunt textum essentialia continere. Commissio tamen satisfacere intendit desideriis supra expressi, et citat Summos Pontifices modo historico⁽⁴⁹⁶⁾.

Cette citation *modo historico* est cependant porteuse d'une nouveauté toute conciliaire. Les références proposées sont la lettre *Quae nobis* de Pie XI au Cardinal Bertram du 13 novembre 1928, qui n'utilise que le vocabulaire de la participation pour définir l'Action catholique comme « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique »⁽⁴⁹⁷⁾, et l'allocution de Pie XII à l'Action catholique italienne du 4 septembre 1940 qui définit l'Action catholique comme « collaboration des laïcs à l'apostolat hiérarchique »⁽⁴⁹⁸⁾. Le vocabulaire de la coopération vient donc de *Lumen gentium* et son insertion se présente comme un résumé de la définition de l'Action catholique de Pie XI au Concile Vatican II⁽⁴⁹⁹⁾.

On peut alors considérer que le maintien de la forme « coopérer à » (au lieu de « coopérer avec » comme dans le reste du paragraphe) est le fruit d'une inattention des rédacteurs⁽⁵⁰⁰⁾. Il demeure qu'elle prend un sens particulier si on l'envisage dans l'ensemble du texte.

⁴⁹⁶ *non dirimitur. Invocantur autem textus principaliores S. Pauli de cooperatoribus suis laicis, sive viris sive mulieribus* », dans *AS III/1*, p. 284. Cf. *supra*.

⁴⁹⁶ *AS IV/2*, p. 347.

⁴⁹⁷ « ...*quae apparet Actionem Catholicam alio non spectare, nisi ut laici apostolatam hierarchicum quodammodo participant* », « lettre *Quae nobis* au Card. Bertram » du 13 novembre 1928, dans *AAS 20* (1928), p. 395.

⁴⁹⁸ « *Collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico* », dans « Discours aux militants de l'Action catholique italienne » du 4 septembre 1940, dans *AAS 32* (1940), p. 362.

⁴⁹⁹ Il faut cependant noter que, dans la traduction du décret publiée aux éditions du Centurion, *cooperatio* est systématiquement traduit par « collaboration », signe que les options de vocabulaire opérées à Vatican II n'ont pas été reçues par le traducteur, Mgr Jean Streiff, évêque de Nevers.

⁵⁰⁰ La définition de l'Action catholique apparaît en effet dans le troisième schéma, elle est donc postérieure à la normalisation de la formule « coopérer avec », entre le premier et le deuxième schéma.

Celui-ci, en effet, est d'un ton légèrement différent de celui adopté jusqu'à présent dans les textes que nous avons parcourus. Situait l'Action catholique dans le cadre de l'« union particulièrement étroite avec la hiérarchie », il précise que les laïcs y « poursuivent des buts proprement apostoliques (*fines proprie apostolicos*) ».

Si cette précision est conforme aux distinctions proposées par Pie XII au deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, elle contredit LG 31 et 33 ainsi que AA 2, textes qui situent l'apostolat des laïcs dans la mission de toute l'Église, refusant de le considérer comme un apostolat de seconde zone et écartant la possibilité d'un quasi-monopole de l'apostolat par la seule Hiérarchie : l'apostolat « propre » des laïcs, c'est l'apostolat de toute l'Église.

De plus, bien que le texte invite l'Action catholique à exprimer « de façon plus parlante la communauté ecclésiale » et rappelle la nécessaire collaboration fraternelle avec tous dans l'Église, il place la « coopération directe avec l'apostolat hiérarchique » sous le signe de « la haute direction de la hiérarchie elle-même, qui peut même authentifier cette coopération par un mandat explicite »⁽⁵⁰¹⁾. Si nous notons l'intérêt de cette formulation qui établit un lien entre coopération et « haute modération de la hiérarchie (*sub superiore moderamine ipsius Hierachiae*) », et rappelle le binôme participation – modération du canon 517 § 2, il demeure que l'irruption du mandat dans ces lignes plaide en faveur d'une persistance de l'ecclésiologie hiérarchique dont les textes précédemment étudiés constituaient le dépassement.

Il y a là une ambiguïté dont témoignent certains commentaires du texte. Sasaki, par exemple, déduit d'AA 2 que « la relation entre l'apostolat des laïcs et la hiérarchie ne peut être comprise que dans le cadre de l'apostolat de l'Église

⁵⁰¹ AA 20, toujours : « *d) Laici, sive sponte sese offerentes, sive invitati ad actionem et directam cooperationem cum apostolatu hierarchico, agunt sub superiore moderamine ipsius Hierachiae, quae potest hanc cooperationem etiam per explicitum mandatum sancire* ». Dans la traduction française publiée aux éd. du Centurion que nous utilisons, nous avons systématiquement changé « collaboration » en « coopération », selon le texte original latin.

entière »⁽⁵⁰²⁾, mais conclut de sa lecture d'AA 20 : « L'apostolat des laïcs est distinct de la mission apostolique de l'Église, qui appartient à la Hiérarchie, mais la complète en y participant »⁽⁵⁰³⁾.

Congar lui même, dans la lignée de ce texte, envisage deux titres de mission « qu'il faut honorer tous les deux et qu'il faut articuler ou harmoniser : le titre d'ontologie chrétienne, en vertu duquel le peuple de Dieu et, en lui, chacun de ses membres, est envoyé en vertu même de ce qu'il est, de par sa qualité ontologique ; et le titre juridique de mandat, donné immédiatement aux apôtres, et donc à l'apostolat hiérarchique »⁽⁵⁰⁴⁾.

Il y a bien alors une sorte de « malaise » qui provient du mandat « que la hiérarchie assigne à des organisations déterminées »⁽⁵⁰⁵⁾, malaise qui prend sa source dans les débats entre les partisans de l'Action catholique mandatée (notamment les évêques français) et les tenants d'une conception plus large de l'apostolat organisé (parmi lesquels Suenens)⁽⁵⁰⁶⁾. La mention du mandat renvoie au numéro 24 du Décret qui envisage la question du rapport de l'apostolat des laïcs avec la Hiérarchie. C'est vers lui qu'il nous faut maintenant nous tourner.

c) La question du mandat en AA 24

Nous avons déjà constaté que la notion de mandat était nécessairement tributaire d'une ecclésiologie hiérarchique. L'enjeu de AA 24 est alors de penser la possibilité d'un mandat dans le cadre de l'ecclésiologie développée dans la Constitution sur l'Église. Le résultat consiste en une proposition ambivalente. L'analyse des versions successives du texte permet d'en rendre compte.

⁵⁰² Joseph SASAKI, *The Lay apostolate...*, *op. cit.*, p. 107 : « The relationship between the lay apostolate and the hierarchy can be understood only in the apostolate of the whole Church herself ».

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 109 : « The apostolate of the laity, therefore, does not constitute the apostolic mission of the Church, which has been given to the Hierarchy, but completes it by participating in it ».

⁵⁰⁴ Yves CONGAR, « Appports, richesses et limites... », *art. cit.*, p. 165.

⁵⁰⁵ Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, *op. cit.*, vol. II, p. 29.

⁵⁰⁶ Voir par exemple Gérard CHOLVY, et Jean-Yves HILAIRE, *Histoire religieuse de la France...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 271. Voir aussi, sur ce point précis, Ludovic LALOUX, *passion, tourmente ou espérance ? Histoire de l'apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, F.-X. de Guibert, 2002, p. 18.

<p style="text-align: center;">Schéma 1 22 avril 1963 (AS IH/4, p. 677–678)</p>	<p style="text-align: center;">Schéma 2 27 avril 1964 (AS III/3, p. 379)</p>	<p style="text-align: center;">Schéma 3 28 mai 1965 (AS IV/2, p. 350–351)</p>	<p style="text-align: center;">Texte final 18 nov. 1965 (AS IV/6, p. 626)</p>
<p>N° 19</p> <p>[<i>Mandatum</i>]. Est et alius actus quo ecclesiastica auctoritas propter necessitates boni communis Ecclesiae, specialem directionem et responsabilitatem assumit alicuius incepti apostolici laicorum, sive quoad singula sive quoad coetus, in finem spiritualem intenti. Ita Hierarchia apostolorum laicorum, iuxta adiuncta diversimode ordinando, suo proprio apostolatu arctius coniungit, servata tamen propria natura et mutua distinctione utriusque, neque laicorum ablata necessaria facultate sua sponte agendi. Huiusmodi actus mandatum appellatur.</p>	<p>N° 18 (...)</p> <p>Insuper ecclesiastica auctoritas propter necessitates boni communis Ecclesiae, specialem responsabilitatem assumit alicuius incepti apostolici laicorum, sive a singulis sive a coetibus exequentibus, quod in finem immediate spiritualem intendit. Ita Hierarchia apostolorum laicorum, iuxta adiuncta diversimode ordinando, suo proprio munere apostolico arctius coniungit, servata tamen propria natura et distinctione utriusque, neque laicorum ablata necessaria facultate sua sponte agendi. Huiusmodi actus mandatum appellatur.</p>	<p>N° 24 (...)</p> <p>Potest insuper ecclesiastica auctoritas propter exigentias boni communis Ecclesiae ex consociationibus et inceptis apostolicis immediate finem spiritualem intendentibus, aliqua eligere et particulari modo promovere, in quibus specialem assumit responsabilitatem. Ita Hierarchia, apostolorum iuxta adiuncta diversimode ordinans, aliquam eius formam cum suo proprio munere apostolico arctius coniungit, servata tamen propria natura et distinctione, neque laicorum ablata necessaria facultate sua sponte agendi. Qui actus Hierarchiae in variis documentis ecclesiasticis mandatum appellatur.</p>	<p>N° 24 (...)</p> <p>Potest insuper ecclesiastica auctoritas propter exigentias boni communis Ecclesiae ex consociationibus et inceptis apostolicis immediate finem spiritualem intendentibus, aliqua eligere et particulari modo promovere, in quibus specialem assumit responsabilitatem. Ita Hierarchia, apostolorum iuxta adiuncta diversimode ordinans, aliquam eius formam cum suo proprio munere apostolico arctius coniungit, servata tamen propria natura et distinctione, nec proinde laicorum ablata necessaria facultate sua sponte agendi. Qui actus Hierarchiae in variis documentis ecclesiasticis mandatum appellatur.</p>
<p>N° 20</p> <p>[<i>Missio canonica</i>] Ecclesia consuevit laicis munia quaedam committere, quae proprie ad ipsam Hierarchiam pertinent. Vi huiusmodi missionis quae canonica appellatur laici ipsius Hierarchiae apostolorum suo modo participant, et, quoad muneris collati exercitium, plene subduntur superiori ecclesiastici moderationi, et eorum apostolatus officialis in Ecclesia fit.</p>	<p>Denique sacra Hierarchia laici munia quaedam committere consuevit, quae proprius cum officiis Hierarchiae cohaerent, ut in actibus liturgicis, in verbi Dei praedicatione, in cura animarum. Vi huius missionis, quae canonica appellatur, laici ipsius Hierarchiae apostolorum suo modo participant, et, quoad muneris collati exercitium, plene subduntur superiori ecclesiasticae moderationi.</p>	<p>Denique sacra Hierarchia laici munia quaedam committit, quae proprius cum officiis Hierarchiae coniuncta sunt, ut in propositione doctrinae christianae, in quibusdam actibus liturgicis, in cura animarum. Vi huius missionis laici quoad muneris exercitium plene subduntur superiori ecclesiasticae moderationi</p>	<p>Denique sacra Hierarchia laici munia quaedam committit, quae proprius cum officiis pastorum coniuncta sunt, ut in propositione doctrinae christianae, in quibusdam actibus liturgicis, in cura animarum. Vi huius missionis laici quoad muneris exercitium plene subduntur superiori ecclesiasticae moderationi</p>

La première version du texte, dans le schéma de 1963, est accompagnée d'une note, consacrée à la distinction entre le mandat et la *missio canonica*⁽⁵⁰⁷⁾. On constate, alors dans cette version comme dans la note qui l'accompagne, un déplacement vers la *missio canonica* de ce qui était, dans les années 1940–1950, constitutif de la notion de mandat⁽⁵⁰⁸⁾. La *missio canonica* est présentée comme un acte par lequel la Hiérarchie « confie à des laïcs des charges qui appartiennent en propre à cette Hiérarchie »⁽⁵⁰⁹⁾.

C'est alors que le texte parle de « participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie »⁽⁵¹⁰⁾, dans le cadre de la *missio canonica* – alors que cette expression, sous Pie XI et Pie XII appartenait à la définition du mandat – avec mention de l'exercice de ces charges sous la *moderatio* de l'autorité ecclésiastique⁽⁵¹¹⁾. La conséquence est que, par la *missio canonica*, l'apostolat de ces laïcs devient un apostolat « officiel »⁽⁵¹²⁾ dans l'Église.

⁵⁰⁷ Le mandat « *integrans apostolatam laicorum apostolatui Hierarchiae velut unum continuum cum eo, servata tamen propria natura et mutua distinctione eorum* ». La *missio canonica* : « *Non agitur de delegatione potestatis sive ordinis sive iurisdictionis, sed solum de usu laicorum ad aliqua munia clericalia sive ob defectum copiae clericorum, sive ob maiorem competentiam laicorum in aliqua determinata sphaera actionis. Hisce in casibus laicus agit tamquam instrumentum auctoritatis ecclesiasticae, vere participat apostolatam hierarchicum, sed, cum agatur de activitate ad laicum non pertinente, plene dependet ab auctoritate delegante in exercitio sui muneris. Haec activitas dicitur apostolatus laicorum non ratione obiecti, sed solum ratione subiecti, sc. quia laicus exercet* » (AS III/4, p. 680, note 3).

⁵⁰⁸ La *Missio canonica* était cependant déjà présente dans le discours de Pie XII au deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, mais sans précision et sans articulation avec le mandat, cf. *supra*.

⁵⁰⁹ « *Ecclesia consuevit laicis munia quaedam committere, quae propria ad ipsam Hierarchiam pertinent* », dans AS III/4, p. 681. Voir également p. 680 : « *Missio canonica in nostro contextu est actus auctoritatis ecclesiasticae quo laicis committuntur aliqua munera quae ex se ad clericum pertinent* ».

⁵¹⁰ « *Vi huiusmodi missionis quae canonica appellatur laici ipsius Hierarchiae apostolatam suo modo participant* », n° 20 du schéma de 1963, dans AS III/4, p. 678, voir tableau de la p. 299, colonne 1. Voir les autres mentions de la participation à l'apostolat de la Hiérarchie dans la note n°3 (AS III/4, p. 680 : « *Hisce in casibus laicus agit tamquam instrumentum auctoritatis ecclesiasticae, vere participat apostolatam hierarchicum, sed, cum agatur de activitate ad laicum non pertinente, plene dependet ab auctoritate delegante in exercitio sui muneris* » et « *Huiusmodi participatio laicorum principaliter versatur circa :...* ») (c'est nous qui soulignons).

⁵¹¹ Hormis la mention de la pénurie de prêtres (mais qui est présente dans la note accompagnant le texte), on est ici très exactement dans le cas de figure du canon 517 § 2, à tel point qu'on pourrait considérer avoir trouvé ici une source directe du canon. Nous aurons à y revenir.

⁵¹² Catégorie qui apparaissait chez Civardi, Guerry, Potvin et Rahner, qui a été reprise deux fois par Pie XII dans son discours au deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs (*op. cit.*, p. 20 et 39) pour qualifier, dans les deux cas, l'Action catholique.

Le mandat, quant à lui, qualifie l'action de l'« autorité ecclésiastique » lorsqu'elle assume la direction et la responsabilité d'un projet apostolique laïc, individuel ou collectif⁽⁵¹³⁾. Dans ce cas, l'apostolat demeure apostolat laïc. On voit alors que les éléments constitutifs du mandat (participation, délégation, subordination et pénurie de prêtres) se sont déplacés vers la *missio canonica*⁽⁵¹⁴⁾ et que la différence entre les deux réside maintenant dans le fait que la *missio canonica* permet à des laïcs d'assumer, en y participant, une part de l'apostolat hiérarchique alors que le mandat est devenu un moyen pour la Hiérarchie de s'unir à l'apostolat des laïcs. La position de cette première version sur la *missio canonica* devenant intenable dans le cadre d'une ecclésiologie du Mystère de l'Église et du Peuple de Dieu⁽⁵¹⁵⁾, les versions successives portent le souci d'un rééquilibrage ecclésiologique en profondeur.

La deuxième version du texte, dans le schéma de 1964, comporte également une note. Elle diffère peu de celle du schéma précédent, si ce n'est que la mention de l'action des laïcs en tant qu'instruments de la Hiérarchie⁽⁵¹⁶⁾ disparaît dans le cadre de la *missio canonica*. Le texte lui-même est regroupé en un seul numéro, plus large, mais demeure proche de la version précédente.

La partie sur le mandat est en tout point identique. Celle sur la *missio canonica* comporte quelques précisions supplémentaires qui concernent les domaines de participation possible des laïcs dans ce cadre juridique : action liturgique, prédication de la Parole de Dieu et *cura animarum*⁽⁵¹⁷⁾.

⁵¹³ « *Mandatum. Est et alius actus quo ecclesiastica auctoritas propter necessitates boni communis Ecclesiae, specialem directionem et responsabilitatem assumit alicuius incepti apostolici laicorum, sive quoad singula sive quoad coetus, in finem spirituales intenti* », dans *AS III/4*, p. 677, cf. tableau de la p. 299, colonne 1.

⁵¹⁴ On le retrouve en effet soit dans le corps du texte (n° 20, dans *AS III/4*, p. 677–678), soit dans la note qui l'accompagne (note 3, dans *AS III/4*, p. 680–681).

⁵¹⁵ Mgr László lui reprocha d'ailleurs de ne pas tenir compte des discussions autour du schéma sur le *de Ecclesia*. Cf. *AS III/4*, p. 734. Voir dans le même sens les interventions de Seitz (*AS III/4*, p. 755 et 756), Wojtyła (*AS III/4*, p. 788) et Gleeson (*AS III/4*, p. 807).

⁵¹⁶ « *Hisce in casibus laicus vere participat apostolatatum hierarchicum, sed, cum agatur de activitate ad laicum non pertinente, plene dependet ab auctoritate delegante in exercitio sui muneris* » (note 15, dans *AS III/3*, p. 383).

⁵¹⁷ « *Ut in actibus liturgicis, in verbi Dei praedicatione, in cura animarum* » (*AS III/3*, p. 379 ; cf. tableau p. 299, colonne 2), ce qui rend le texte encore plus proche des conditions de mise en œuvre du canon 517 § 2. Voir également la note 16 dans *AS III/3*, p. 383.

Parmi les discussions autour du texte, on note deux interventions plus particulièrement intéressantes. La conférence épiscopale néerlandaise, tout d'abord, avait demandé la suppression de l'expression « *participatio laicorum apostolatus hierarchiae* » et son remplacement par « *cooperatio specialis et officialis* » ou par une expression similaire⁽⁵¹⁸⁾. La Commission a refusé ce changement au motif qu'il s'agissait vraiment ici de participation⁽⁵¹⁹⁾. La participation dont il s'agit ici est celle qui définissait l'Action catholique sous le pontificat de Pie XI et que Pie XII refusait. Nous sommes bien alors toujours dans un cadre ecclésiologique hiérarchique et juridique, la conception nouvelle de la participation proposée par *Lumen gentium* n'est toujours pas en place.

Enfin, six Pères conciliaires demandèrent qu'il ne soit pas dit que, par la *missio canonica*, l'apostolat des laïcs devenait « officiel » dans l'Église, à moins que ne soit expliqué et déterminé le sens de ce terme, puisque tout apostolat peut être dit officiel en raison du mandat donné par le sacrement de confirmation. La Commission a accepté cette proposition qui aboutit à la suppression de « *eorum apostolatus officialis in Ecclesia fit* » dans la deuxième version⁽⁵²⁰⁾.

La troisième version du texte, dans schéma de mai 1965, constitue une prise en compte des avancées de *Lumen gentium*. Dans la première partie, consacrée au mandat, on note surtout un changement de ton que la finale du paragraphe illustre bien⁽⁵²¹⁾.

Alors que dans les deux premières versions le texte affirmait que ce qui était présenté était appelé mandat, il semble prendre une certaine distance dans la troisième version qui dit : « Cet acte de la Hiérarchie a reçu le nom de “mandat”

⁵¹⁸ Cf. AS III/4, p. 774.

⁵¹⁹ Cf. la *relatio* dans AS III/3, p. 413 : « *Respondet Commissio, hic in casu missionis canonicae re vera agi de “participatione”* ».

⁵²⁰ Cf. la *relatio* dans AS III/3, p. 413.

⁵²¹ On peut noter également, mais il s'agit d'une question moins importante, la suppression de « *sive a singulis sive a coetibus* », suite à la remarque selon laquelle il convient de distinguer mandat individuel et mandat collectif. Voir la *Relatio* dans AS IV/2, p. 354.

dans divers documents ecclésiastiques»⁽⁵²²⁾. Le texte ne propose plus une définition, il se situe dans l'ordre du rappel d'une doctrine généralement admise.

Les modifications apportées à la deuxième partie du texte sont plus substantielles. Outre le remplacement de « *in verbi Dei praedicatione* » par « *in propositione doctrinae christianae* », on constate d'une part l'abandon de l'expression *missio canonica* et la suppression de la formule « *ipsius Hierarchiae apostolatum suo modo participant* ». Dans les deux cas, la Commission justifie ces modifications par un désaccord des canonistes sur la question⁽⁵²³⁾. Nous considérons pour notre part qu'il s'agit d'une réception de la valeur nouvelle qu'accorde le Concile Vatican II à la catégorie de participation dans *Lumen gentium*. La concordance chronologique plaide en ce sens, les mouvements similaires dans les versions d'AA 2 et 20 également.

Le texte final, voté par l'assemblée conciliaire, ne comporte qu'une seule variation : le changement de « *officio hierarchiae* » par « *officio pastorum* », demandé par trente-quatre Pères conciliaires et accepté par la Commission⁽⁵²⁴⁾. A été en revanche refusée la proposition visant à supprimer (au motif qu'il s'agissait d'une question théologique controversée – *Res theologice controversa*) la mention du mandat pour la raison suivante : « disposition contraire au texte approuvé par la majorité des Pères »⁽⁵²⁵⁾.

L'histoire de AA 24 est riche d'enseignement et permet de comprendre comment Vatican II, intégrant les développements théologiques de *Lumen gentium*, opère un déplacement dans la notion de mandat qu'il avait hérité de Pie XI, via l'histoire de l'Action catholique.

⁵²² « *Qui actus Hierarchiae in variis documentis ecclesiastici mandatum appellatur* », AS IV/2, p. 350 ; cf. tableau de la p. 299, colonne 3.

⁵²³ « *Secuta observationes E/3422, ne in res inter canonistas controversas ingrediatur, Commissio omisit "quae canonica appellatur" et "ipsius Hierarchiae apostolatum suo modo participant"* » (AS IV/2, p.355). Sur l'amendement proposé par Mgr Jubany Arnau (E/3422), voir AS III/4, p. 326–329. Il prend appui dans son argumentation sur LG 33 et la « coopération plus immédiate » proposée par la Constitution dogmatique sur l'Église.

⁵²⁴ Sur les dernières discussions sur le texte, du 23 au 27 novembre 1965, pour ce point et le suivant, voir AS IV/6, p. 108–110.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 110.

Que propose alors le texte final ? Il distingue trois formes de relation entre les pasteurs⁽⁵²⁶⁾ et l'apostolat des laïcs, en fonction de la nature de cet apostolat. Il considère tout d'abord le cas « d'initiatives apostoliques qui doivent leur origine au libre choix de laïcs et dont la gestion relève de leur jugement prudentiel »⁽⁵²⁷⁾. Dans cette situation, l'autorité ecclésiastique se contente de donner son consentement. Elle veillera, bien sûr à ce que cet apostolat soit conforme « au bien commun de l'Église » et en conformité avec la doctrine.

Le deuxième cas concerne un apostolat que les pasteurs de l'Église veulent promouvoir « d'une façon spéciale ». Ils interviennent alors dans son organisation et unissent cet apostolat « plus étroitement à [leur] propre charge apostolique ». Il s'agit du mandat qui « n'altère pas la nature propre et la distinction des deux tâches » et, par conséquent, n'enlève pas « aux laïcs la faculté d'agir de leur propre initiative ». On est alors, bien qu'elle ne soit pas mentionnée ici, dans le cadre de la « coopération » promue par *Lumen gentium* et *Apostolicam actuositatem*.

Troisième cas de figure, les laïcs se voient confier « certaines charges touchant de plus près aux devoirs des pasteurs : dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, par exemple, dans certains actes liturgique et dans le soin des âmes (*cura animarum*). Par cette mission, les laïcs sont pleinement soumis à la direction du supérieur ecclésiastique pour l'exercice de ces charges ». Ces trois cas de figure prennent en compte les développements de l'apostolat des laïcs sous les pontificats de Pie XI et Pie XII⁽⁵²⁸⁾.

Il apparaît alors que AA 24 est bien parvenu à penser le mandat en dehors d'une ecclésiologie juridique et hiérarchique, faisant pour cela intervenir la notion de *missio canonica* qui disparaît de la version finale du texte. Si un certain flou demeure dans les catégories proposées, la lecture que nous venons de faire de

⁵²⁶ Il faut cependant reconnaître que si le texte utilise une fois le terme « pasteur », il parle de « Hiérarchie » à huit reprises. « Pasteur » est cependant préférable car souligne le déplacement ecclésiologique opéré.

⁵²⁷ AA 24, ainsi que toutes les citations qui suivent, sauf avis contraire.

⁵²⁸ Principalement dans le discours de ce dernier au deuxième Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs.

quelques passages ciblés interdit de considérer ce texte comme un « document de seconde zone » comme le propose Grootaers⁽⁵²⁹⁾.

En situant l'apostolat des laïcs dans la mission de l'Église entière et en le définissant comme participation à cette mission, le décret *Apostolicam actuositatem* reçoit la catégorie de participation élaborée par *Lumen gentium* : une participation différenciée qui invite à la coopération entre tous les baptisés et avec les pasteurs de l'Église, dans le cadre de l'unique Peuple de Dieu. En ce sens et au delà de quelques ambiguïtés qui demeurent, notamment dans la formulation du n°20, le Décret sur l'apostolat des laïcs est un texte important qu'il convient de situer dans l'ensemble de l'enseignement conciliaire sur la participation des baptisés à la mission de l'Église.

3°) Vatican II et la participation des fidèles à la mission

En retraçant l'histoire de la participation active à la liturgie, nous avons constaté l'apparition à Vatican II d'un investissement original de la catégorie de participation par le Concile. Il en va de même pour l'apostolat des laïcs qui est défini en *LG* 31 en tant que « participation à la mission de l'Église », une participation qui s'articule avec la participation à la liturgie. S'agissant d'une approche originale proposée par Vatican II, il convient de synthétiser rapidement les éléments qui, dans notre parcours, permettent de dessiner les contours de cette participation à la vie et à la mission de l'Église et de vérifier comment elle a été reçue.

a) La participation dans le mystère et la mission de l'Église

L'enseignement de Vatican II associe participation active à la liturgie et participation à la vie même de Dieu, inaugurée par le baptême, au sein de la catégorie de communion avec Dieu. Mais il apparaît que cette communion avec et en Dieu est indissociablement communion entre des frères, de telle sorte que l'on

⁵²⁹ Jan GROOTAERS, « Quatre ans après. Un texte qui est déjà loin », dans Yves CONGAR, *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 215.

ne peut penser séparément communion avec Dieu et vie ecclésiale. C'est alors que « 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, [les laïcs] exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien »⁽⁵³⁰⁾. Mais ce qui est dit ici des laïcs concerne de fait tous les baptisés : c'est le Peuple de Dieu tout entier qui participe aux *tria munera* du Christ⁽⁵³¹⁾.

Le lien établi entre participation à la vie divine, vie fraternelle et mission de l'Église structure la conception que Vatican II propose de la notion de participation. Comme c'était déjà le cas pour la seule participation à l'action liturgique, la participation à la vie et à la mission de l'Église est différenciée. Les baptisés y sont engagés *suo modo* ou *pro parte sua*⁽⁵³²⁾. Si cette différenciation n'est pas définie, elle est qualifiée par la nécessaire coopération entre les formes diverses prises par cette participation de tous. C'est ainsi que, contrairement à Koser, selon qui « A propos de l'expression "coopération", il est du domaine public que le Concile n'a pas voulu trancher la controverse qui se définit par les expressions "participation-coopération-collaboration" »⁽⁵³³⁾, nous pensons que cette articulation entre participation et coopération est voulue par les Pères conciliaires, les discussions autour de la deuxième version de *LG* 33 l'ont montré.

La mise à jour du caractère particulier de la participation proposée par Vatican II permet de considérer cette participation comme un marqueur des équilibres ecclésiologiques nouveaux développés par ce Concile. Le lien entre cette valeur particulière de la participation et l'ecclésiologie du mystère de l'Église et du Peuple de Dieu a été assuré dans les pages précédentes et découle d'une prise en compte authentique du concept de *koinônia* : « l'idée est d'avoir part ensemble à un même bien, et donc aussi de faire participer d'autres hommes au bien dont nous jouissons. Il existe ainsi une union entre ceux qui participent au même

⁵³⁰ *LG* 31a.

⁵³¹ Cf. *LG* 12, 26 et *AA* 2.

⁵³² Cf. *LG* 31.

⁵³³ Constantino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie... », *art. cit.*, p. 1065.

Évangile, à la même foi, au même Esprit, au même corps du Christ, ... »⁽⁵³⁴⁾. C'est dans cette communion que devient incontournable la prise en compte de la dynamique communautaire de l'Église, au nom de la structure charismatique de la l'Église dans laquelle

Personne n'a le droit d'être purement passif au sein de la communauté, car à chacun l'Esprit de Dieu a donné quelque chose de particulier à faire valoir. Le laïc lui-même, puisqu'il appartient à son Corps, a reçu du Christ une mission en vue de l'édification de la communauté chrétienne. La toute puissance que le Christ a reçue du Père, il l'a transmise à l'Église, de sorte que tous ceux qui lui appartiennent y ont part. Cette unité de tous dans un Principe commun, à savoir le Christ, et la mission que tous ont reçue pour l'édification de la communauté chrétienne constituent la structure fondamentale de l'Église⁽⁵³⁵⁾.

La structure charismatique de l'Église donne son sens plénier à la notion de coopération. Il ne s'agit pas de considérer la « quantité » ou la « qualité » des dons reçus mais d'envisager la vie chrétienne comme invitation à discerner ces dons, à y consentir et, dans la logique de 1 Co 13, de considérer tout à la fois le donateur et ceux pour le bénéfice desquels le don a été fait⁽⁵³⁶⁾.

Le lien indissociable établi entre participation et coopération interdit alors de penser la part prise par un baptisé à la mission de l'Église en termes de suppléance⁽⁵³⁷⁾. Cette thématique demeure clairement tributaire d'une ecclésiologie hiérarchique. Il convient bien plutôt d'envisager le caractère dialogique du lien ecclésial qui accentue le rapport essentiel d'égale dignité des baptisés tout en manifestant leur complémentarité pour l'édification du Corps entier.

La conception de la participation qui apparaît à Vatican II implique nécessairement que soit considérée la participation de tous conjointement avec la coopération de chacun. Dès que cette participation est envisagée différemment, les

⁵³⁴ Yves CONGAR, « Apports, richesses et limites... », *art. cit.*, p. 183.

⁵³⁵ Gotthold HASENHÜTTL, « Les charismes dans la vie de l'Église », dans Yves CONGAR, dir., *L'apostolat des laïcs...*, *op. cit.*, p. 205.

⁵³⁶ Voir *Ibid.*, p. 207.

⁵³⁷ Voir par exemple Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, *op. cit.*, p. 27 : « Cette participation active à la mission de l'Église n'est donc pas simplement occasionnelle ni supplétive, de façon que les laïcs soient mobilisés dans les circonstances où le clergé serait déficient en nombre ou manquerait de possibilités ».

équilibres ecclésiologiques deviennent instables. Si les Pères conciliaires proposent vraiment une conception nouvelle de la participation, en lien avec une ecclésiologie du Peuple de Dieu qui prend sa source dans l'Église comme mystère de foi, il demeure que l'acception hiérarchique du terme n'a pas disparu pour autant. Elle est notamment repérable dans l'usage qui consiste à considérer la participation de quelques-uns seulement.

Il faut rappeler l'usage à Vatican II de ce que la *Nota praevia* appelle la « participation ontologique »⁽⁵³⁸⁾, ou la participation des évêques à la consécration et à la mission du Christ⁽⁵³⁹⁾, la participation des prêtres à la mission des évêques ou à la mission des apôtres⁽⁵⁴⁰⁾,... En arrière-plan, figurent des considérations ecclésiologiques typiques d'une conception juridique et hiérarchique conforme à ce que nous avons lu sous le pontificat de Pie XI, comme par exemple *AG* 5 et 6 où est indiquée que la mission a été confiée aux apôtres qui l'ont transmise aux évêques et que « cette tâche, c'est par l'Ordre des évêques qu'elle doit être accomplie, avec la prière et la collaboration de toute l'Église »⁽⁵⁴¹⁾.

On constate ainsi que « la théologie antéconciliaire a de la difficulté à ne pas réapparaître en signifiant la distinction comme plus déterminante que la commune participation de tous les fidèles »⁽⁵⁴²⁾. On relève bien alors une ambiguïté dans l'enseignement de Vatican II, liée au fait que les notions de Peuple de Dieu et de Sacrement du Salut n'ont pas été profondément discutés par les Pères, surtout préoccupés de collégialité, si bien qu'on peut dire, à la suite de Congar, que l'ecclésiologie de Vatican II « est imparfaitement celle du Peuple de Dieu, que le concile a tout juste ébauchée dans le chapitre II de *Lumen gentium* »⁽⁵⁴³⁾.

La relative hétérogénéité de l'ecclésiologie de Vatican II ne doit pas masquer cependant l'importance de la notion de Peuple de Dieu et l'usage

⁵³⁸ *Not. Praev.* 2.

⁵³⁹ *LG* 28 et *PO* 2.

⁵⁴⁰ *LG* 25, 41 ; *CD* 28 et *PO* 2, 5, 7, 10, 16, 22.

⁵⁴¹ *AG* 6.

⁵⁴² Cf. Louis-Michel RENIER, « Les laïcs au tournant de l'histoire... », *art. cit.*, p. 265.

⁵⁴³ Yves CONGAR, « Préface », dans *op. cit.*, p. 15. Sur les ambiguïtés de l'enseignement de Vatican II, on se reportera également avec profit à Edward KILMARTIN, « Lay Participation in

prévalent de la participation qui lui est lié. Marqueur ecclésiologique, la participation qui émerge à Vatican II demande cependant encore à être reçue, dans l'enseignement et la vie de l'Église.

b) La réception de cet enseignement

C'est dans ses ambiguïtés même que l'enseignement de Vatican II sur la participation est reçu. Paul VI, par exemple, continue d'utiliser le vocabulaire de la collaboration dès lors qu'il parle de l'Action catholique⁽⁵⁴⁴⁾ et la théologie du laïcat elle-même n'est pas en mesure de faire œuvre de réception dans ce domaine car elle disparaît du champ théologique, se contentant de prendre acte des acquis de Vatican II.

Il faut mentionner les recherches historiques d'Alexandre Faivre⁽⁵⁴⁵⁾, – qui demandent cependant un étayage théologique plus consistant – et surtout le regard que porte celui-ci sur la progressive disqualification des laïcs au IIIe siècle. Pour lui en effet, « les grandes lignes des structures ecclésiales du troisième siècle correspondent à peu près à celles de l'ecclésiologie qui vit, au vingtième siècle, la renaissance du laïcat »⁽⁵⁴⁶⁾. On peut alors selon lui parler d'une théologie du laïcat au IIIe siècle, dans le sens d'un discours qui permet aux chrétiens de se sentir

the Apostolate of the Hierarchy », dans James PROVOST, éd., *Official Ministry in a new Age*, Washington D.C., CLSA, 1981, p. 89–116.

⁵⁴⁴ Voir « Radio-message du 22 juin 1963 » (lendemain de son élection), dans *AAS* 55 (1963), p. 577 et dans *DC* 60 (1963), col. 839 ; « Allocution sur saint Vincent Pallotti du 1^{er} septembre 1963 », dans *DC* 60 (1963), col. 1373 ; « Lettre à l'épiscopat argentin du 12 avril 1964 », dans *AAS* 56 (1964), p. 451–453 et 458 et dans *DC* 61 (1964), col. 673–675 et 679 ; « Allocution aux délégués épiscopaux et aux assistants diocésains de l'Action catholique italienne du 8 juillet 1966 », dans *AAS* 58 (1966), p. 640 et dans *DC* 63 (1966), col. 1351 ; « Allocution au Sacré Collège du 22 décembre 1967 », dans *AAS* 63 (1971), p. 425 et dans *DC* 65 (1968), col. 18 ; « Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975 », dans *AAS* 68 (1976), p. 61 et dans *DC* 73 (1976), p. 16.

⁵⁴⁵ Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie – Les premières étapes d'un cursus cléricale*, Paris, Beauchesne, col. « Théologie historique » n° 40, 1977, 448 p. ; *Ordonner la fraternité – Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Le Cerf, 1992, 556 p. et *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984, 296 p. Ce dernier ouvrage est repris quinze ans plus tard : *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, Éditions du Signe, 1999, 336 p. Les modifications sont rares mais la bibliographie a subi une précieuse remise à jour.

⁵⁴⁶ Alexandre FAIVRE, *Les laïcs aux origines ...*, op. cit., p. 249.

encore membres du Peuple de Dieu, malgré la place que le clergé commence à monopoliser au sein de la vie communautaire. Il en tire des conclusions sur la pertinence actuelle d'une théologie du laïc, notant qu'elle est nécessairement une impasse car, dit-il, « elle postule nécessairement une dichotomie au sein [du] Peuple [de Dieu] »⁽⁵⁴⁷⁾.

Le parallèle que propose Faivre entre la naissance du laïc au IIIe siècle et l'apparition d'une théologie du laïc au milieu du XXe ne manque pas d'intérêt. Faivre montre ainsi qu'une théologie du laïc ne peut avoir qu'une pertinence provisoire. Elle trouve sa justification en facilitant l'émergence d'une nouvelle ecclésiologie : « elle est là dans l'attente d'une voie ecclésiologique nouvelle »⁽⁵⁴⁸⁾.

La théologie du laïc a-t-elle fait son temps ? On peut le penser. Si Vatican II opère un rééquilibrage centré sur le binôme communauté – pasteur, il faut y voir une invitation à détourner notre attention de la notion de laïc.

Parce que la dignité du fidèle laïc est celle de tout fidèle du Christ, la théologie du laïc perd son objet dès lors qu'elle veut penser la spécificité du laïc dans l'Église. La situation à laquelle nous sommes confrontés montre la fécondité paradoxale de la théologie du laïc. Elle a permis un déplacement important de l'ecclésiologie, mais sa victoire entraîne sa disparition. Elle a permis de dépasser une ecclésiologie conçue comme « hiérarchologie » et, son objectif atteint, elle perd son objet et doit laisser place à autre chose : « On touche à l'impasse d'une théologie du laïc, il faut aller à une ecclésiologie totale »⁽⁵⁴⁹⁾.

On peut voir dans l'idée d'ecclésiologie totale la réception du principe de nécessaire participation de tous à la mission de l'Église. Dans ce domaine,

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁴⁹ André CHARRON, « Dépasser les catégories de clerc et de laïc et resituer la mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le laïc : les limites d'un système – Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie (Montréal, 17–19 octobre 1986)*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » n° 36, 1987, p. 233. [Cet article est une reprise de « laïcs et clercs : des catégories à dépasser, voire à confirmer », dans Michel CAMPBELL et Guy LAPOINTE, dir., *Relations clercs – laïcs – Analyse d'une crise*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'Études pastorales » n° 1, 1985, p. 147–195]. La notion d'ecclésiologie totale naît sous la plume de CONGAR au début des *Jalons* : « Au fond, il n'y aurait qu'une théologie du laïc valable : une ecclésiologie totale », *Jalons...*, *op.cit.*, p. 13.

l'enseignement de Vatican II a porté fruit, au cœur même de la théologie du laïc : depuis le Concile,

Il ne s'agit plus pour eux [les laïcs] de "participer" à la tâche exclusive de la hiérarchie, mais d'assumer la mission globale de l'Église en tant que telle, tout en observant la distinction due au rôle spécifique de la hiérarchie. (...). Lorsque "l'Église" était, pour la plus grande part, identifiée à la hiérarchie, il était logique de se demander où s'y trouvait la place des laïcs et quel type de "participation" ceux-ci pouvaient-ils et devaient-ils avoir dans les tâches spécifiques de la hiérarchie elle-même ; une fois l'Église apparue dans sa plénitude comme "peuple de Dieu", la place des laïcs parmi celle-ci s'est automatiquement faite⁽⁵⁵⁰⁾.

c) Conclusion de la troisième partie

Le développement de l'Action catholique puis de l'apostolat des laïcs au XXe siècle a été l'occasion d'un investissement de la notion de participation qui se révèle précieux pour comprendre les enjeux de la participation proposée au c. 517 § 2.

Sous le pontificat de Pie XI, la notion de participation est utilisée dans le cadre d'une ecclésiologie hiérarchique et pyramidale. L'usage de l'expression « participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie », comme de ses variantes, désigne un apostolat de suppléance, délégué à quelques laïcs par la Hiérarchie ecclésiastique en temps de pénurie de prêtres. Cet apostolat implique une subordination de ces laïcs investis d'une mission qui appartient en propre à la Hiérarchie à laquelle ils doivent demeurer soumis.

Le Pontificat de Pie XII est une période de rééquilibrage théologique important. Dans ce cadre, la notion de participation est abandonnée au profit de la collaboration pour désigner le rapport entre l'apostolat des laïcs et celui des clercs. La différence de perspective est marquée par la reconnaissance d'une certaine autonomie de l'apostolat des laïcs. Ces derniers se voient reconnaître une responsabilité dans la mission en tant que celle-ci leur est dévolue en propre et non seulement par délégation. En ce sens, les premiers Congrès mondiaux pour

⁵⁵⁰ PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Éléments pour une théologie du laïc* – Numéro spécial de la revue « Laïcs aujourd'hui » n° 26 (1979), p. 26–27.

l'apostolat des laïcs, en 1951 et 1957, manifestent les maturations ecclésiologiques en cours. Des courants théologiques divers s'y rencontrent et, dans leurs échanges, préfigurent les débats ecclésiologiques au deuxième Concile du Vatican.

Vatican II opère à cet égard un rééquilibrage ecclésiologique fondamental en situant l'Église comme mystère de (et dans) la foi et en affirmant l'unité foncière du peuple de Dieu et de sa mission. C'est dans ce cadre que la notion de participation est réinvestie : elle désigne d'une part le projet de Dieu qui appelle tous les hommes à la communion avec lui (*LG 2 et pass.*) et d'autre part la responsabilité baptismale dans la mission (notamment en *LG 31* et *AA 2*). La participation est alors comprise dans une perspective sacramentelle selon une séquence incorporation – participation/communion – participation aux *tria munera* de l'Église entière et du Christ dont elle est le corps. Cette participation exige la coopération de tous les fidèles du Christ dans l'unique mission de l'Église (*LG 33* et *AA 2*) en affirmant l'égalité des dignités des baptisés dans leur diversité.

Dans le passage qui s'opère d'un apostolat des laïcs comme participation de quelques laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie, à une conception qui fonde cet apostolat dans une participation de tous à la mission reçue du Christ, les débats autour du mandat et de la *missio canonica* en *AA 24*⁽⁵⁵¹⁾ sont riches d'enseignements.

Les notions de participation, de délégation, de subordination, pénurie de prêtres et de modération, présentes dans les deux premières versions du texte, permettent d'y repérer une source possible pour le c. 517 § 2. Mais ces versions sont antérieures à la prise en compte des équilibres ecclésiologiques de *Lumen gentium*. Elles précèdent donc la synthèse sur le mandat conçue dans le cadre de l'Église mystère de la foi et peuple de Dieu.

Ce constat attire notre attention sur les équilibres ecclésiologiques à l'œuvre dans le c. 517 § 2. Le parcours effectué nous permet d'en proposer une évaluation théologique à partir de critères fondés.

⁵⁵¹ Selon la numérotation du texte promulgué.

QUATRIEME PARTIE

ÉVALUATION THEOLOGIQUE DU CANON 517 § 2

« Si ob sacerdotum penuriam, Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali caractere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastorem moderetur ».

C. 517 § 2 / CIC 1983.

L'étude historique et théologique que nous venons d'effectuer dans le cadre du Mouvement liturgique puis dans celui de l'apostolat des laïcs a été guidée par l'exégèse du c. 517 § 2 et la nécessité de comprendre le sens de la participation qui

y est proposée. Il convient maintenant de recueillir de manière synthétique et systématique tout ce qui, dans ce parcours, permet de rendre compte des équilibres ecclésiologiques en jeu dans le c. 517 § 2.

A cet effet, nous commencerons par porter notre attention sur les deux marqueurs ecclésiologiques que sont la pénurie de prêtres (I) et la notion de participation (II) et nous vérifierons que, associés, ils sont caractéristiques d'une ecclésiologie de type hiérarchique et conduisent à une logique de suppléance. Prenant alors appui sur la dynamique ecclésiologique du Concile Vatican II et reconnaissant l'autorité de ce dernier comme lieu d'interprétation autorisée du Code de droit canonique de 1983, nous constaterons l'absence de la communauté chrétienne comme sujet de droit, d'initiative et d'action dans la c. 517 § 2 et en mesurerons les conséquences pour ceux à qui peut être confiée une « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » (III).

I.- La pénurie de prêtres

La mention de la pénurie de prêtres introduit le canon 517 § 2. Nous avons déjà remarqué, avec plusieurs commentateurs du Code, que le concept de pénurie était flou dès lors qu'il était appliqué aux prêtres⁽¹⁾ et qu'il constituait un point aveugle en théologie⁽²⁾. Il est alors nécessaire de se prononcer sur la théologie qui explique cette notion de pénurie et sur ses présupposés ecclésiologiques. Car elle est un élément déterminant pour comprendre quelle participation est proposée.

Nous avons croisé la notion de pénurie de prêtres lorsque celle-ci était invoquée pour justifier la participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie dans le cadre de l'Action catholique. Cependant, il n'en est jamais fait mention pour promouvoir la participation de tous à l'action liturgique dans le cadre du Mouvement liturgique, quand bien même la célébration de l'Église est tout aussi affectée par le manque de prêtres. Nous avons là un indice de l'influence de la mention de la pénurie sur la nature de la participation et donc sur l'arrière plan ecclésiologique de celle-ci.

¹ Cf. *supra*, p. 53 sq.

Il nous faut alors prendre la mesure de l'impact du constat de pénurie de prêtres sur la vie de l'Église et notamment sur celle des communautés paroissiales. Pour cela, nous commencerons par rendre compte de la situation actuelle (1) et, au regard du parcours déjà effectué, nous interrogerons l'ecclésiologie qui est à l'œuvre dès lors qu'est invoquée la pénurie de prêtres pour envisager les mesures d'adaptation des Église locales à cette situation(2).

1°) Une pénurie qui ne peut pas être évaluée

La pénurie de prêtres introduit le canon 517 § 2 en tant que condition à remplir, selon le jugement de l'évêque diocésain, pour que celui-ci puisse confier une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse à une ou plusieurs personnes, diacre ou fidèle laïc. Elle constitue une condition de mise en œuvre de ce canon. Que l'évêque soit seul juge de cette pénurie dans son diocèse⁽³⁾ n'exonère pas de se poser la question des critères qui permettent d'évaluer s'il y a – ou non – pénurie de prêtres⁽⁴⁾. Il convient alors de s'interroger pour savoir si la situation actuelle, pour critique qu'elle soit, doit être qualifiée de pénurie.

L'*Annuario Statisticum Ecclesiae* rend compte d'une baisse constante du nombre total de prêtres depuis plus de trente ans, avec des disparités selon les continents : hausse en Afrique, Amérique du Sud et Asie, baisse en Europe et en Amérique du Nord⁽⁵⁾. Le cas français est typique de celui des Églises européennes et nord-américaines et c'est pour lui que nous disposons d'une littérature et de données les plus abondantes et accessibles. Dans ce cadre, moins que de

² Cf. *supra*, p. 58.

³ Comme cela apparaît également aux c. 271 § 1, 526 § 1, 905 et 1248. Cf. *supra*, notre première partie, p. 53-58.

⁴ C'est ainsi que Michael BÖHNKE peut se demander à juste titre : « Wie aber soll er "Priestermangel" definieren? Welche Kriterien lassen sich finden? », dans *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation con c. 517 § 2 CIC / 1983*, Essen, Ludgerus Verlag, 1994, p. 35.

⁵ On se référera aux éditions annuelles de l'*Annuario Statisticum Ecclesiae* éditées par la *Typis Polyglottis Vaticanis*. Pour une tableau récapitulatif des années 1975-1990, voir Alex VADAKUMTHALA, *Lay person as care-taker of a Parish : a juridical and theological Study of canon 517 § 2*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1993, p. 68.

« situation gravissime »⁽⁶⁾, de « déclin des vocations »⁽⁷⁾, d'« assèchement des vocations sacerdotales »⁽⁸⁾ ou de clergé comme « catégorie en voie de disparition »⁽⁹⁾ ou « en voie d'extinction »⁽¹⁰⁾, c'est plus justement d'une « crise du clergé »⁽¹¹⁾ dont il faut parler. Cette crise peut être qualifiée de profonde si l'on considère qu'en dix ans, entre 1996 et 2006, le nombre de prêtres a, en France, diminué de 20 %⁽¹²⁾.

Cette crise est ancienne : la diminution du nombre de prêtres est continue depuis 1936. Cependant, si le XIXe siècle a pu être qualifié de « siècle de vocations diocésaines, religieuses et missionnaire »⁽¹³⁾, il est déjà porteur de deux éléments déterminants pour penser la situation actuelle : le principe de corrélation entre événements politiques et situation du clergé d'une part, et la fixation de la ratio à partir de laquelle on pourra constater une pénurie de prêtres d'autre part.

a) Des critères d'évaluation hérités du XIXe s.

Pour évaluer la pénurie de prêtres, nous sommes tributaires de critères de discernement hérités du XIXe siècle. Ils sont présentés dans l'étude de Fernand Boulard qui fait encore référence aujourd'hui⁽¹⁴⁾. Boulard pose la pertinente question des critères par lesquels va pouvoir être objectivement observée la

⁶ Bernard SESBOÛE, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes » n° 12, 1996, p. 23. Voir également Hippolyte SIMON, « La crise des vocations », dans *Libres d'être prêtres*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2001, p. 26-27.

⁷ Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres – La Crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2004, p. 17.

⁸ Luc PERRIN, « Face au reflux : questions d'aujourd'hui », dans Nicole LEMAITRE, dir., *Histoire des curés*, Paris, Bayard, 2002, p. 426.

⁹ Jean-Paul WILLAIME, « Préface », dans Céline BERAUD, *Le métier de prêtre – Approche sociologique*, Paris, Editions de l'Atelier, 2006, p. 7.

¹⁰ Danièle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 301.

¹¹ Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », dans Bernard LAURET, et François REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie – Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Le Cerf, 1993³, p. 268.

¹² Cf. Céline BERAUD, *Le métier de prêtre...*, op. cit., p. 14, Céline BERAUD, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, P.U.F., coll. « Le lien social », 2007, annexe 4, p. 330, et Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, op. cit., p. 20-21.

¹³ Christian DUMOULIN, « Deux graves crises de recrutement sacerdotal : 1791-1809 et 1948-1990 », dans *Esprit et vie* n° 12 (21 mars 1991), p. 166.

¹⁴ Fernand BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français ?*, Paris, Le Cerf, 1950, 480 p. Ses conclusions sont reprises par Martine SEVEGRAND, op. cit. p. 17-20.

situation du clergé à une époque et dans un lieu donné. Il en retient trois : le nombre de prêtres en activités par rapport à la population globale du pays⁽¹⁵⁾, l'âge des prêtres⁽¹⁶⁾ et le taux d'ordination, qui est le rapport entre le nombre d'ordination et la population masculine de l'âge des ordonnés⁽¹⁷⁾. A partir de ceux-ci, il peut observer l'état du clergé français au XIXe s. grâce aux rapports annuels transmis chaque année par les évêques au ministère des cultes.

Parmi ses conclusions, la plus massive est celle de la corrélation entre les événements de la vie politique française et l'état du clergé⁽¹⁸⁾. La courbe des ordinations est de ce point de vue parlante⁽¹⁹⁾ : si l'ensemble des indicateurs dessinent une courbe en évolution favorable sur l'ensemble du XIXe siècle, on repère clairement une corrélation entre cette courbe et l'histoire politique de la France : le nombre d'ordinations, par exemple, augmente dès que la situation du clergé s'améliore (Restauration et Second Empire) alors qu'elle diminue durant les période les plus hostiles au clergé (Monarchie de Juillet et Troisième République)⁽²⁰⁾. Le principe général qui préside à ce rapport entre vocations presbytérales et situation politique a été reformulé par Martine Sevegrand : « Le mouvement des ordinations à la prêtrise se produit 3 ou 4 ans après le fait politique qui agit sur ces ordinations »⁽²¹⁾. On comprend alors comment le Concordat de 1801 a pu permettre un accroissement du clergé français de 39 %⁽²²⁾ et la période du Second Empire de parvenir à un chiffre de 56.500 prêtres en activités en France métropolitaine (hors Alsace et Moselle) en 1875 (soit un prêtre pour 639 habitants), alors que, inversement, les lois de séparation de 1905 inaugurent la première crise du XXe siècle.

¹⁵ Voir *ibid.*, p. 21-22. Ainsi Boulard observe l'évolution du nombre de prêtres en France pour 10.000 habitant.

¹⁶ Voir *ibid.*, p. 22-23.

¹⁷ Voir *ibid.*, p. 23-24.

¹⁸ Voir *ibid.*, p. 111 sq.

¹⁹ Voir graphique 1, page suivante.

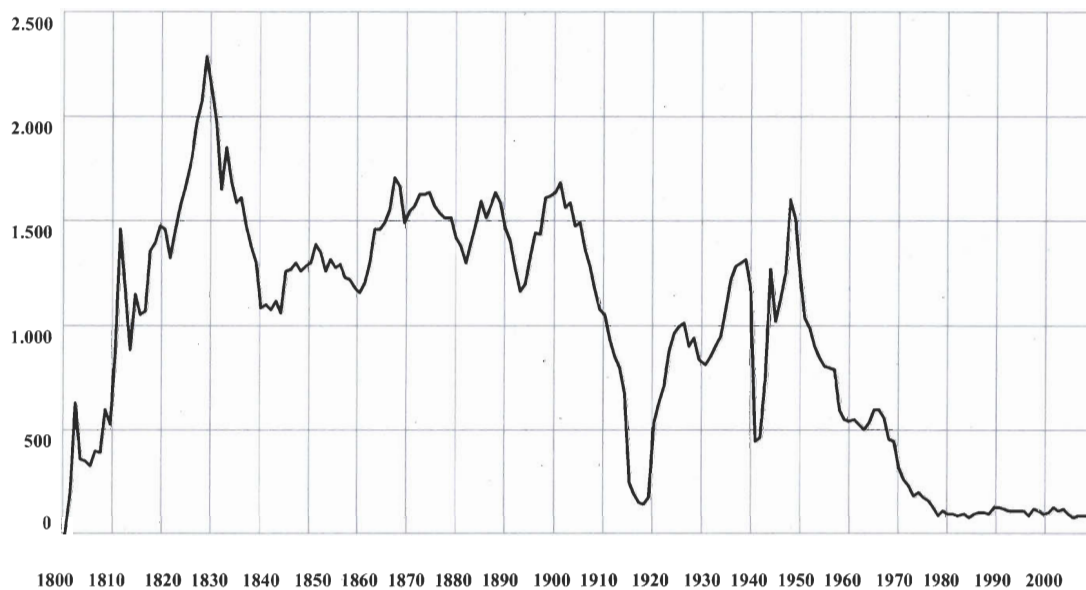
²⁰ Voir également Michel LAGREE, « Le temps des bons prêtres... », art. cit., p. 295.

²¹ Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 111.

²² Pierre PIERRARD, *Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme » n° 8, p. 76 sq.

XV. Graphique 1 : nombre des ordinations de prêtres séculiers en France de 1802 à 2007

Sources : Fernand BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français ?*, op. cit., p. 110 et 465.
Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, op. cit., p. 20-21.
Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, op. cit., p. 19 et 21.
Céline BERAUD, *Prêtres, diacres, laïcs.*, op. cit., p. 330-332.



Boulard souligne le fait que les fluctuations des débuts de la III^e République suivent avec rigueur la vie politique⁽²³⁾ avec une chute du nombre des ordinations à la suite des lois Ferry (1881-1882), de la laïcisation des écoles communales (1886) et de la fin de l'exemption du service militaire pour les séminaristes (1889). C'est dans la même logique que, après la reprise « inattendue »⁽²⁴⁾ de 1894 à 1901, il faut comprendre la chute très significative des ordinations après les lois de 1901 et 1905.

Cependant, plus que de mesures administratives, c'est de la place de l'Église dans la société que dépend cette courbe : « Plus encore que des mesures administratives ou des événements politiques, le mouvement des ordinations paraît donc dépendre surtout des conditions de vraie liberté pour l'Église et du climat général du pays »⁽²⁵⁾. Ainsi, il faut considérer que, derrière la politique libérale de la Monarchie de Juillet et les pressions anticléricales de la Troisième République, ce n'est sans doute pas tant le clergé qui est visé en tant que corps social mais bien plutôt l'emprise ou la surface sociale de l'Église.

Nous avons déjà montré comment, dans la pensée théologique dominante au XIX^e et au début du XX^e s., l'Église était exclusivement considérée dans son clergé, selon un principe hiérarchique⁽²⁶⁾. Selon celui-ci, le clergé étant à lui seul l'Église, lorsque le clergé vient à manquer c'est l'Église qui se sent menacée dans son existence même⁽²⁷⁾. Il faut alors considérer qu'une politique socialement défavorable au clergé puisse avoir pour intention de diminuer l'influence de l'Église sur la société. La corrélation entre politique et situation du clergé doit donc prendre en compte la place de l'Église dans la société.

En procédant ainsi on se donne les moyens de distinguer, dans les causes de la diminution du nombre de prêtres, les causes sociologiques des causes théologiques. Cette distinction libère d'un regard et d'une analyse purement

²³ Fernand BOULARD, *Essor ou déclin ...*, *op. cit.*, p. 97-116.

²⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁵ *Ibid.*, p. 113. Ou encore : « Une fois de plus, il faut constater que le mouvement des vocations dépend davantage du climat public que de la législation en vigueur » (p. 114).

²⁶ Cf. *supra*, notre troisième partie, p. 218 sq.

²⁷ Cf. Pierre PIERRARD, *Le prêtre français...*, *op. cit.*, p. 76.

sociologiques du phénomène étudié, ce qui permet une analyse ecclésiologique de la diminution du nombre de prêtres et des propositions à formuler pour l'avenir.

A ce principe du lien entre politique et recrutement s'ajoute la question de « l'obsession du nombre »⁽²⁸⁾ qui prend elle aussi racine dans le XIXe s. C'est le Concordat de 1801 qui, en créant une classe de fonctionnaires du culte, les « desservants » de paroisse, va placer la question du ministère presbytéral sur le terrain arithmétique et statistique. Car le Concordat fixe le quota ou la ratio : 50.000 prêtres, correspondant aux 50.000 paroisses françaises à desservir⁽²⁹⁾. Dès lors, la pénurie peut être déclarée en 1825, alors que la France compte 35.000 prêtres, ou son spectre s'éloigner quand les 50.000 paroisses françaises sont pourvues d'un curé, comme ce fut le cas en 1875⁽³⁰⁾.

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre « l'obsession du recrutement sacerdotal »⁽³¹⁾ au XXe siècle. Lorsque, à la suite des lois sur les congrégations de 1901 et de séparation de 1905, 1.500 prêtres quittent le ministère⁽³²⁾ et que l'on observe un déficit des ordinations par rapport aux décès qui est de l'ordre de 10.000 en 25 ans⁽³³⁾, le constat de pénurie semble évident.

C'est cette évidence qu'il faut interroger. La question qui se pose en ce début de XXIe s. est celle de la pertinence de ces critères pour envisager la situation actuelle. Il est important de montrer leurs limites et, surtout, de désigner l'impasse dans laquelle leur inadéquation nous engage, afin d'être en capacité de mesurer la réelle originalité des temps qui sont les nôtres.

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

²⁹ Cf. Pierre PIERRARD, « Observations », dans Claude GOURE, et Joseph TEMPLIER, *Maintenant que les prêtres se font rares...*, Paris, Panorama aujourd'hui / Le Centurion, 1983, p. 38 sq.

³⁰ Pierre PIERRARD, *Le prêtre français...*, op. cit., p. 77.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

³² Cf. Pierre PIERRARD, « Observations », art. cit., p. 39.

³³ Voir Pierre PIERRARD, *Un siècle de l'Église en France – 1900 / 2000*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 95. Voir également Jacques LE GOFF, et René REMOND, dir., *Histoire de la France religieuse – Vol. 4 : Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris, Seuil, 1992, p. 82.

b) Des critères inadaptés à la situation actuelle

Il est possible d'envisager la situation au XXe s. à partir des critères mis en place au XIXe. Mais il faut souligner l'inadéquation de ceux-ci. D'une part, le principe de corrélation ne semble pertinent que pour rendre compte de la situation dans la seule première moitié du XXe s. Le tableau 2 de la page suivante permet de constater un maintien de la corrélation entre vie politique et situation du clergé jusqu'en 1948⁽³⁴⁾ : défections et diminution du nombre des ordinations à la suite des lois de 1901 et 1905 évoquées plus haut, très forte baisse des ordinations pendant les deux Guerres Mondiales, les séminaristes étant mobilisés ou prisonniers, mais avec une reprise spectaculaire à la fin de chacune des deux guerres⁽³⁵⁾.

Mais ce principe de corrélation ne permet pas de rendre compte de la constante baisse de l'ensemble des indicateurs depuis 1948. En effet, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, la situation de baisse constante du nombre de prêtre et d'ordinations « ne peut s'expliquer par un événement politique extérieur à l'Église, comme la déchristianisation révolutionnaire ou la Séparation de 1905 »⁽³⁶⁾. Ainsi, alors que Boulard affirmait en 1950 que « la situation du clergé séculier n'est pas encore inquiétante »⁽³⁷⁾, il notait que l'avenir l'était⁽³⁸⁾ et que les statistiques indiquaient l'apparition d'un « problème nouveau »⁽³⁹⁾ : « cette retombée soudaine de la courbe semble indiquer qu'une cause nouvelle est récemment entrée en jeu »⁽⁴⁰⁾.

La corrélation entre vie politique et situation du clergé ne permet plus de rendre compte des phénomènes observés. Il est alors urgent de se libérer des critères hérités et pour cela d'une part de reconnaître le caractère inédit de la

³⁴ Voir surtout Fernand BOULARD, *Essor ou déclin...*, *op. cit.*, p. 29-64. Mais également Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, *op. cit.*, p. 20-21.

³⁵ Voir Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, *op. cit.*, p. 20 qui note une augmentation constante des chiffres jusqu'à l'apogée de 1948, « si on "lisse" la courbe en corrigeant la période 1939-1945 pour tenir compte de l'anomalie des années de guerre ».

³⁶ Denis PELLETIER, *La crise catholique – Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, p. 52.

³⁷ Fernand BOULARD, *Essor ou déclin ...*, *op. cit.*, p. 87.

³⁸ *Ibid.*, p. 87.

³⁹ *Ibid.*, p. 31.

situation qui est la nôtre et d'autre part d'en proposer une lecture ecclésiologique qui dépasse les seuls constats sociologiques.

La situation au XXe s. correspond au tableau ci-dessous :

XVI. Graphique 2

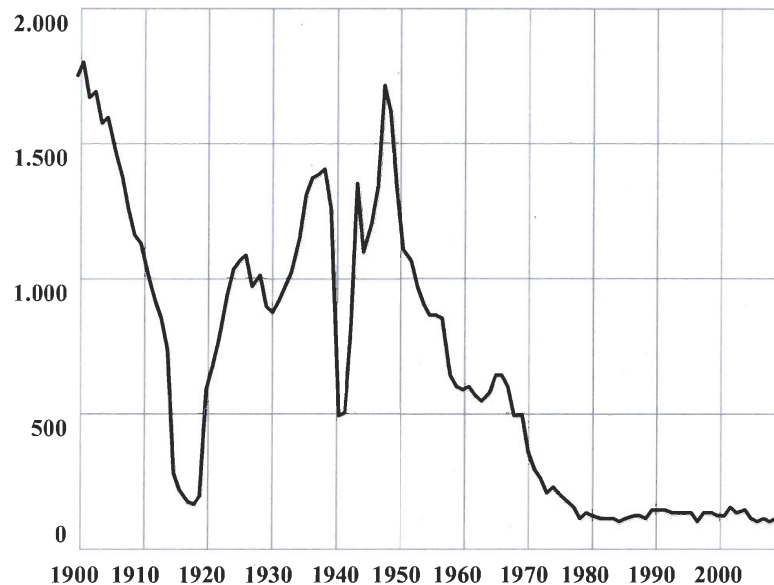
Nombre des ordinations de prêtres séculiers en France de 1900 à 2007

Sources : Fernand BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français ?*, *op. cit.*, p. 110 et 465.

Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, *op. cit.*, p. 20-21.

Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 19 et 21.

Céline BERAUD, *Prêtres, diacres, laïcs.*, *op. cit.*, p. 330-332.



Celui-ci nous montre l'existence d'un point de rupture en 1948, date à partir de laquelle la courbe des ordinations décroche. Le deuxième constat est celui d'une stabilisation de la courbe des ordinations à un point bas : « Depuis 1977, nous sommes sur un palier d'étiage relativement stable, avec environ cent dix ordinations annuelles de prêtres diocésains »⁽⁴¹⁾.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, *op.cit.*, p. 21. Il ajoute : « Notons que pour prendre une exacte mesure de la tendance, il faut leur rajouter chaque année une cinquantaine d'ordinations sacerdotales de religieux, sans que le tracé général des courbes en soit affecté pour autant ». La moyenne des ordinations dans l'ensemble des diocèses Français de 1985 à 2005 est de 115 par an, avec une amplitude faible : 91 ordinations en 1983 – 137 en 1988. Voir l'annuaire statistique de l'Église de France et, jusqu'en 1999, les tableaux récapitulatifs proposés par Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 19 et 21.

De ce constat peuvent être tirées deux conclusions. La première est que l'on ne peut pas considérer être les héritiers d'une situation ancienne. Au contraire, nous connaissons une conjoncture inédite, qui commence à la fin des années 1940 et aboutit à une stabilisation depuis le milieu des années 1970. Cette crise qui est la nôtre est inédite par sa durée comme par son intensité⁽⁴²⁾, elle appelle donc une analyse particulière à partir d'outils nouveaux. En d'autres termes, nous ne pouvons pas nous prétendre en régime d'exception dans l'attente d'un retour à la normale. C'est la deuxième conclusion que l'on peut tirer du constat de la stagnation des ordinations depuis plus de 25 ans : cette situation sera durable. S'il n'est ni envisageable ni souhaitable de tenter de prédire l'avenir, on peut cependant affirmer que la situation ne sera pas modifiée pendant les sept prochaines années, le nombre d'entrée dans les séminaires en France étant stable. Et quand bien même les diocèses français ordonneraient en masse dans les années à venir, cela n'aurait que peu d'incidence à court terme sur le nombre de prêtres⁽⁴³⁾. Cette situation redouble l'invitation à une analyse renouvelée de la situation des prêtres en France.

Par ailleurs, si le critère de corrélation n'est plus pertinent pour une analyse actuelle, il convient de remarquer que le deuxième critère hérité du XIXe s. a perdu lui aussi de son adéquation. Si le principe objectif de 50.000 prêtres correspondant aux 50.000 paroisses françaises ne peut que continuer de mettre en évidence une pénurie, il devient urgent d'en interroger la justesse. Il convient tout d'abord de prendre en compte la disparité des paroisses françaises, notamment en milieu rural. Déjà, en 1950, Boulard reconnaissait l'impossibilité de comparer une paroisse sans curé de 7.000 habitants à une autre dans une même situation mais

⁴² Cf. Denis PELLETIER, *La crise catholique...*, *op. cit.*, p. 52. Voir aussi Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ En raison de l'élévation de la moyenne d'âge des prêtres en France qui a doublé en cinquante ans, cf. *infra*.

comprenant 50 habitants⁽⁴⁴⁾. Pour cette raison, il refusait de retenir le critère du nombre de paroisses sans curé dans son étude⁽⁴⁵⁾.

Les évolutions de la société française depuis un demi-siècle justifient que l'on accorde à cette remarque une importance déterminante. Ainsi, perdre tout chiffre de référence et se refuser à fonder une analyse sur le nombre de paroisses sans curé, c'est finalement perdre tout repère objectif pour évaluer la pénurie proclamée. Il semble cependant que le critère de « desserte » des paroisses, selon le vocabulaire hérité du Concordat de 1801, demeure un élément central qui entretient le sentiment de pénurie. Ce sentiment de pénurie est alimenté par les aménagements dans lesquels tous les diocèses français se sont engagés, notamment par les restructurations paroissiales qui ont pour objectif d'adapter la demande à l'offre, réduisant le nombre de paroisses en fonction du nombre de prêtres, sans toutefois jamais parvenir à un équilibre satisfaisant. Cette course à l'adaptation au nombre de prêtres est un élément important qui favorise le sentiment de pénurie. D'autres aménagements sont envisagés⁽⁴⁶⁾ : maintien de prêtres âgés, appel aux religieux, constitution d'un corps de laïcs ou encore immigration de prêtres étrangers⁽⁴⁷⁾, autant de supplétifs qui entretiennent le sentiment de pénurie et engagent l'Église de France dans une logique administrative tributaire d'une structure exclusivement cléricale⁽⁴⁸⁾.

Ces dernières remarques confortent la thèse selon laquelle il est urgent de prendre la mesure de la nouveauté de la situation des prêtres en France et, pour cela, de sortir de la logique de pénurie et de l'impasse qu'elle constitue afin

⁴⁴ Fernand BOULARD, *Essor ou déclin ...*, op. cit. p. 20-21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20 : « Aucune base scientifique ne peut donc être retenue dans cette recherche de clochers sans prêtres ».

⁴⁶ Cf. Céline BERAUD, *Le métier de prêtres...*, op. cit., p. 14 sq.

⁴⁷ Cette dernière proposition a été présentée dernièrement par le Cardinal Francis ARINZE au cours de la conférence qu'il a donné lors du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris pour le 50^{ème} anniversaire de l'Institut Supérieur de Liturgie, le jeudi 26 octobre 2006. Cf. ARINZE, Francis, « Cher Institut Supérieur de Liturgie », dans *catho-theo.net* 6 (2007), p. 10 – **en ligne** : <http://www.catho-theo.net/IMG/pdf/art_161_.pdf>.

⁴⁸ Voir sur ce point du lien entre pénurie de prêtres et restructurations paroissiales les pages stimulantes d'Albert ROUET, archevêque de Poitiers : « Vers un nouveau visage d'Église », dans *Albert ROUET et alii, Un nouveau visage d'Église – L'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 27 sq.

d'avoir les moyens d'appréhender avec justesse une situation qui est, de fait, problématique et préoccupante.

2°) Sortir de la logique de pénurie

L'absence de critères pour évaluer la pénurie ne suffit pas à résister à la tentation d'en établir le constat, tentation redoublée par les mesures d'aménagement dans les diocèses, comme cela vient d'être rappelé. Pour sortir de la logique de pénurie, il convient bien plutôt d'en montrer le fonctionnement et de dévoiler les sous-entendus, notamment ecclésiologiques, qu'elle véhicule. C'est à cette condition que la situation du clergé en France pourra être observée et analysée avec fécondité.

a) Car elle entraîne la recherche de solutions inadaptées

Comme l'a montré Hervé Legrand⁽⁴⁹⁾, les crises du clergé ont toujours été, dans le passé, surmontées « selon une logique visant à la constitution, de plus en plus rigoureuse, des prêtres en un corps clérical »⁽⁵⁰⁾. De cette logique, qui naît dès la fin du Ve s. avec la constitution d'un clergé de métier et la naissance d'une conception cléricale de l'Église⁽⁵¹⁾, et qui se manifeste tout particulièrement dans l'alliance entre la papauté et des corps cléricaux au cours de l'histoire⁽⁵²⁾, découle un déséquilibre ecclésiologique qui favorise la disqualification du peuple chrétien ainsi que des Églises locales et surévalue l'autonomisation des prêtres par rapport aux communautés chrétiennes⁽⁵³⁾.

⁴⁹ Hervé LEGRAND, « Crises du clergé : hier et aujourd'hui – Essai de lecture ecclésiologique », dans *Lumière et vie* 33 (1984), p. 90-106.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁵¹ Voir Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie – Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n° 40, 1977, 448 p. Sur la « hiérarchie » telle qu'elle a été présentée par Yves CONGAR, voir *supra* notre troisième partie.

⁵² Avec Cluny au XIe s., Les Ordres mendiants au XIIIe s. et les jésuites au XVIe s. Voir Hervé LEGRAND, « Crises du clergé... », *art. cit.*, p. 92-93. On pourrait rajouter certaines communautés nouvelles au tournant des XXe et XXIe s.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 94-96. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale... », *art. cit.*, p. 181 sq.

C'est cette même logique qui est à l'œuvre tout au long du XXe s., sous des modalités différentes. C'est en effet ainsi qu'il faut comprendre l'obsession du « recrutement sacerdotal »⁽⁵⁴⁾ depuis un siècle et les moyens considérables mis en œuvres dans ce domaine, notamment durant l'entre-deux guerres⁽⁵⁵⁾. C'est également dans ce cadre qu'il faut comprendre l'appel adressé par Pie XI au laïcat dans le cadre de l'Action catholique. Comme nous l'avons déjà montré⁽⁵⁶⁾, c'est bien la conscience que Pie XI avait de la déchristianisation et de la pénurie de prêtre qui l'a amené à favoriser l'Action catholique :

Comme des devoirs et des œuvres si considérables et si multiples réclament un nombre croissant de prêtres, on ne peut que déplorer plus vivement l'insuffisance numérique des milices sacerdotales, car elles ne sont plus en rapport, et de beaucoup, avec les besoins de notre temps. Ajoutons à ceci qu'il est difficile, et même de plus en plus difficile, au clergé de visiter certains milieux et d'atteindre bien des âmes qui, pourtant, soupirent après la lumière et la doctrine évangéliques. C'est pour ces raisons qu'aujourd'hui l'Église fait appel aux laïcs avec une insistance toute particulière. Elle leur demande de s'unir et d'aider la hiérarchie en se faisant le bras droit du clergé⁽⁵⁷⁾.

C'est donc bien à un apostolat de suppléance que sont appelés les laïcs de l'Action catholique. A la pénurie de prêtre s'ajoute la déchristianisation de la société qui empêche le clergé d'entrer en contact avec une partie importante de la population, notamment la classe ouvrière. Un lien direct et essentiel existe dans l'esprit de Pie XI entre la pénurie de prêtre, l'impossibilité du clergé d'exercer son apostolat dans l'ensemble de la société et l'appel lancé à l'Action catholique. Ce recours au laïcat doit ainsi être compris dans la logique de constitution d'un corps clérical pour faire face à la crise de recrutement.

Dans l'esprit de Pie XI, et plus encore dans celui des manuels d'Action catholique de l'époque, les mouvements d'Action catholique ont pour fonction de

⁵⁴ Selon le titre de la revue créée en 1901 par le P. Joseph Delbrel, s.j., et l'abbé Georges Ardant.

⁵⁵ Revues, romans, pièces de théâtres, affiches, films, et, parmi les initiatives les plus audacieuses, le premier Congrès mondial de recrutement sacerdotal en 1925 et la fondation, en 1926, de l'Association des mères de prêtres, par Marie-Mathilde Rivière, mère de deux évêques. Cf. Pierre PIERRARD, *Le prêtre français...*, *op. cit.*, p. 118-122.

⁵⁶ Nous reprenons ici, de manière synthétique, les développements de notre troisième partie, cf. *supra*, p. 213 sq.

renforcer un corps clérical défaillant, pour les raisons déjà évoquées. Cette logique cléricale est manifestée par les notions de suppléance et de subordination qui qualifient l’apostolat confié au laïcat dans ce cadre⁽⁵⁸⁾. « Auxiliaires obligés du clergé »⁽⁵⁹⁾, les laïcs d’Action catholique se voient reconnus un statut paradoxal puisque, sans être clercs, ils vont assumer un apostolat qui est réservé en propre au clergé⁽⁶⁰⁾. Cette cléricalisation renforce la disqualification des laïcs – puisque ce n’est pas en tant que laïcs qu’ils ont en charge l’apostolat qui leur est confié – et la perte de leur autonomie vis-à-vis du clergé auquel ils sont nécessairement soumis, dans un rapport de subordination. C’est ainsi que Karl Rahner se demande en 1957 si le laïc d’Action catholique ne cesse pas d’être un laïc pour devenir un clerc, même en dehors de toute ordination. Car « être auxiliaire subordonné dans la réalisation concrète de l’apostolat hiérarchique »⁽⁶¹⁾, signifie se situer « à côté du contenu et de la dignité de l’apostolat véritable du laïc »⁽⁶²⁾.

Nous avons montré que cette appréciation de l’Action catholique, historiquement datée, est tributaire d’une conception hiérarchique et cléricale de l’Église⁽⁶³⁾. Depuis, le Concile du Vatican II a fait franchir à la recherche ecclésiologique un pas décisif par la mise en avant du mystère de l’Église et de la

⁵⁷ PIE XI, « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391-392.

⁵⁸ Rappelons ce principe à partir d’une citation de Paul Dabin : « Lorsqu’on se représente concrètement tout ce que comporte la notion d’apostolat hiérarchique, on se rend aisément compte que le laïcat n’y peut aucunement participer au sens *propre*, mais uniquement au sens *analogique*. Le Laïcat, dans les conditions requises, peut être *cause efficiente* de l’Action catholique. Il ne peut absolument pas être *cause efficiente*, même partielle, de l’apostolat hiérarchique. Cette distinction est capitale. Il ne peut être dans l’Action catholique, que la *cause instrumentale* de l’apostolat hiérarchique, qui est, lui, la *cause principale*. L’apostolat hiérarchique s’en sert pour accomplir plus facilement sa mission. Cette cause instrumentale n’est d’ailleurs pas nécessaire à la mission de l’Église en ce sens qu’elle la compléterait, mais elle est nécessaire, de la part des fidèles, en ce sens qu’ils sont les auxiliaires obligés du clergé » (*L’apostolat laïque...*, *op. cit.*, p. 115-116).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁰ Le constat est alors commun : l’Action catholique est un mouvement de laïcs fortement cléricalisés. Cf. Karl RAHNER, « L’apostolat des laïcs », dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), p. 3-32 ; Paul GUILMOT, *Fin d’une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1969, 368 p. ; Pierre-André LIEGE, « La participation des laïcs à l’apostolat ecclésial », dans Bernard LAMBERT, dir., *La nouvelle image de l’Église – Bilan du Concile Vatican II*, Paris, Mame, 1967, p. 442 sq.

⁶¹ Karl RAHNER, « L’apostolat des laïcs », *art. cit.*, p. 15.

⁶² *Ibid.*, p. 15.

⁶³ Cf. *supra*, troisième partie, p. 218 sq.

notion de Peuple de Dieu ainsi que par la requalification religieuse des laïcs⁽⁶⁴⁾. Cependant, la tentation est toujours forte de cléricaiser les laïcs à qui sont confiées des responsabilités dans l'Église. Nous pouvons en trouver deux exemples chez des auteurs contemporains qui ne peuvent pourtant pas être considérés comme les promoteurs d'une Église cléricale et hiérarchique.

b) Alphonse Borrás

Alphonse Borrás, dans son article de 1998 sur les assistants paroissiaux en Belgique⁽⁶⁵⁾, fonde la mission qui leur est confiée dans la « coresponsabilité baptismale de tous à la mission de l'Église »⁽⁶⁶⁾. Cette coresponsabilité repose sur la « participation à la vie de Dieu et à la mission de l'Église »⁽⁶⁷⁾, notion qui est à rapprocher de ce que le parcours liturgique de cette étude nous a permis de découvrir de la participation et qui fera l'objet du prochain chapitre. Mais rendre compte de la coresponsabilité baptismale ne suffit pas, et Borrás reconnaît qu'elle ne suffit pas à rendre compte des fondements ecclésiologiques de la mission confiée aux assistants paroissiaux. Il parle alors de « collaboration ministérielle de quelques-uns »⁽⁶⁸⁾, disant que ceux-ci « participent “de plus près” à la charge pastorale »⁽⁶⁹⁾. Ici, la valeur de la participation a changé, comme le montre la suite de l'article de Borrás qui traite des fondements canoniques de cette participation.

Pour rendre compte de l'office confié à ces laïcs, Borrás les compare à des vicaires paroissiaux⁽⁷⁰⁾ et présente leur tâche en référence au c. 230 § 3 :

⁶⁴ Cf. LG 10-12. 34-36 et *supra*, troisième partie, p. 275 sq.

⁶⁵ Alphonse BORRAS, « Les assistants paroissiaux, des partenaires bienvenus dans le ministère paroissial », dans *Lumen Vitae* 53 (1998 / 2), p. 172-188.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 174. Sur le même thème chez le même auteur, voir « Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques », dans Alphonse BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale ~ accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 97-100 et *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 35-40.

⁶⁷ Alphonse BORRAS, « Les assistants paroissiaux, ... », *op. cit.*, p. 174.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 176. Voir également « Les ministères laïcs... », *art. cit.*, p. 100-104.

⁶⁹ Alphonse BORRAS, « Les assistants paroissiaux, ... », *op. cit.*, p. 176.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 179. Cette analogie est étrange, notamment en raison des sources que BORRAS invoque. D'une part, il fonde cette analogie sur le canon 17 (« Les lois ecclésiastiques doivent être comprises selon le sens propre des mots dans le texte et le contexte ; si le sens demeure douteux et obscur, il faut recourir aux lieux parallèles s'il y en a, à la fin et aux circonstances de la loi, et à l'esprit du législateur »), sous-entendant que, dans l'esprit des évêques Belges, les

Collaborer dans le service de la catéchèse et la préparation aux sacrements ; guider et animer les fidèles ; participer dans la diaconie de l'Église ; rendre service dans les diverses charges administratives du gouvernement de la paroisse ; là où le besoin le demande, en vertu du canon 230 § 3, exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion selon les dispositions du droit⁽⁷¹⁾.

Ces dernières tâches sont une reprise quasi littérale du canon 230 § 3⁽⁷²⁾ mais Borrás omet deux éléments majeurs du canon : « par défaut de ministres » et « suppléer à certaines fonctions ». C'est donc bien la pénurie de prêtre qui est le moteur de ces dispositions et qui implique un ministère de suppléance. L'omission de ces deux éléments est volontaire⁽⁷³⁾, elle n'est cependant pas sans conséquences. Car à l'affirmation selon laquelle ces laïcs « ne remplacent pas le prêtre »⁽⁷⁴⁾, succède celle selon laquelle « vu l'écroulement des effectifs presbytéraux à moyen terme, les assistants paroissiaux seront de plus en plus nombreux à passer d'une responsabilité sectorielle *en* pastorale à une responsabilité globale *sur* la pastorale »⁽⁷⁵⁾. Cette responsabilité pastorale globale, qui fait de ces laïcs des pasteurs, implique d'une part que, exerçant des offices structurants pour l'Église, « des dispositions relatives aux clercs devraient leur être expressément destinées »⁽⁷⁶⁾, d'autre part que, à terme, leur ordination devrait être envisagée⁽⁷⁷⁾.

assistants paroissiaux ont rang de vicaire, ce qui est une reconnaissance de leur cléricisation. D'autre part, poussant plus loin cette analogie, il prend appui sur le canon 541 § 1 pour définir les assistants paroissiaux comme des coopérateurs du curé. Or, le canon 541 § 1 ne mentionne pas le rôle de coopérateurs du curé des vicaires paroissiaux, mais précise les dispositions à prendre lorsque la paroisse est vacante ou le curé empêché. Dans ce cadre, la référence au canon 545 § 1 aurait été plus pertinente.

⁷¹ *Ibid.*, p. 180.

⁷² Canon 230 § 3 : « Là où le besoin de l'Église le demande par défaut de ministres, les laïcs peuvent aussi, même s'ils ne sont ni lecteurs, ni acolytes, suppléer à certaines de leurs fonctions, à savoir exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion, selon les dispositions du droit ».

⁷³ Alphonse BORRAS, « Les assistants paroissiaux, ... », *op. cit.*, note 16, p. 180 : « Cette omission est heureuse car elle évite d'induire que ces tâches sont toutes des suppléances ».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 181. Affirmation étrange dès lors que l'on s'appuie sur un canon spécifiant le caractère de suppléance de ce qu'il propose.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 182. BORRAS cite entre autres le devoir de loyauté (c. 273) ou l'obligation de résidence (c. 533 § 1).

⁷⁷ *Ibid.*, note 21, p. 182 : « Le lecteur aura compris que, dans mon opinion, un animateur pastoral laïc qui serait de manière durable destiné à une responsabilité *sur* la pastorale, devrait lui aussi être appelé à l'ordination presbytérale ».

Considérer ainsi ces laïcs comme des vicaires paroissiaux et, à terme, comme des clercs, implique une cléricisation de leur rôle et de leur fonction. Le lien avec la pénurie apparaît clairement : la logique de pénurie entraîne une requalification de certains laïcs selon un schéma cléricel qui était celui de l'Action catholique telle qu'elle était pensée sous le pontificat de Pie XI. Ce qu'il faut souligner, c'est que cette cléricisation est rendue possible par le passage, dans les fondements ecclésiologiques mis en avant, de la coresponsabilité baptismale de tous à la collaboration ministérielle de quelques uns. Or, ce passage s'effectue par glissement d'une valeur de la participation à une autre, impliquant un déplacement d'une ecclésiologie de la communion à une ecclésiologie de la hiérarchie.

Cette remarque permet d'envisager que la valeur de la participation dépend de la perspective ecclésiologique dans laquelle est elle utilisée et qu'elle peut ainsi être considérée comme un marqueur ecclésiologique fiable⁽⁷⁸⁾.

c) Bernard Sesboüé

Un deuxième exemple de la logique de pénurie qui tend à clériciser les laïcs à qui sont confiées des responsabilités dans l'Église peut être trouvé dans l'ouvrage de Bernard Sesboüé sur les ministères, *N'ayez pas peur*⁽⁷⁹⁾. Sesboüé y envisage la « participation des laïcs au ministère pastoral »⁽⁸⁰⁾ dans le cadre des mutations actuelles de l'Église de France, notamment « la crise des vocations presbytérales »⁽⁸¹⁾ par laquelle il commence son analyse.

Pour la partie de l'ouvrage qui nous intéresse plus particulièrement, la question est posée avec justesse dans l'optique du discernement que l'Église doit opérer pour être fidèle à la mission qu'elle a reçue du Christ :

Un discernement est ici capital : car il s'agit de savoir si le rôle actuel des laïcs est seulement un palliatif provisoire, une parenthèse qu'il faudra au plus vite refermer, ou au contraire s'il est un bien pour l'Église, une grâce de Dieu pour le présent et pour l'avenir, la proposition d'un chemin nouveau au terme duquel nous ne sommes

⁷⁸ Cf. *infra*, p. 367 sq.

⁷⁹ Bernard SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes » n° 12, 1996, 194 p.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁸¹ *Ibid.*, p. 22-36.

certainement pas arrivés, mais qui nous conduit vers ce que Dieu nous donne⁽⁸²⁾.

Mais la question est obérée par l'arrière plan de la pénurie de prêtres et des suppléances qu'elle suppose. C'est ainsi que si Sesboüé peut s'appuyer sur AA 3 pour rappeler que les sacrements de l'initiation chrétienne députent les fidèles à l'apostolat, il est remarquable qu'il doive faire appel au c. 517 § 2 pour justifier l'existence de deux apostolats fortement distincts et « formellement différents »⁽⁸³⁾. Il existe ainsi, selon Sesboüé, « d'une part l'apostolat des laïcs fondé sur l'existence chrétienne, les sacrements de l'initiation et du mariage, tel que l'a écrit et confirmé Vatican II »⁽⁸⁴⁾, et d'autre part, « un autre apostolat à qui ce fondement ne suffit pas, puisqu'il consiste en une "participation" de certains laïcs "à l'exercice de la charge pastorale" (can. 517, 2) du ministre ordonné »⁽⁸⁵⁾.

Dans ce deuxième cas, il faut noter tout d'abord l'interprétation donnée de la participation prévue par le c. 517 § 2, qui est présentée comme participation à l'exercice de la charge pastorale « du ministre ordonné », ce qui manifeste le rapport de suppléance que cette participation induit. D'autre part, le caractère hiérarchique est renforcé par la nécessaire intervention de l'évêque qui envoie ces laïcs en mission, en faisant « des "envoyés" officiels de l'Église auprès des fidèles »⁽⁸⁶⁾. Cette dernière formule est étrange : elle manifeste une distinction entre l'Église d'une part – qui envoie ces laïcs – et les fidèles – à qui ils sont envoyés, disposition typique d'une conception hiérarchique de l'Église pour laquelle la Hiérarchie (le Pape, les évêques, les prêtres) peut être considérée comme étant à elle seule l'Église. Nous sommes loin des propositions du Concile de Vatican II et de la notion de Peuple de Dieu qui les structure.

⁸² *Ibid.*, p. 78.

⁸³ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 116. Que le mariage soit fondement de l'apostolat est de plus absent des enseignements de Vatican II.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 116.

Bernard Sesboüé est conscient du caractère paradoxal de sa proposition⁽⁸⁷⁾. Il n'hésite pas ainsi à rappeler que « chacun a le droit et le devoir d'exercer ses dons dans l'Église et dans le monde selon la liberté des enfants de Dieu »⁽⁸⁸⁾, situant son discours dans le cadre plus général de la participation commune de tous à la vie de l'Église. Il met également en garde contre un enfermement des laïcs et de leur apostolat dans cette participation à l'exercice de la charge pastorale : « Il serait dramatique que la "réserve apostolique" que constituent les laïcs soit largement confisquée par la participation à la charge pastorale. (...). Si l'apostolat des laïcs venait à s'enfermer en quelque sorte dans la gestion de la vie ecclésiale, il pourrait prendre l'aspect d'un repli frileux sur l'institution qu'il faut faire "survivre" »⁽⁸⁹⁾.

Cependant, dès lors qu'il aborde la question de la « participation des laïcs au ministère pastoral »⁽⁹⁰⁾, sa proposition dessine formellement les contours d'une cléricisation de ceux-ci : l'emploi du vocabulaire de la « délégation »⁽⁹¹⁾ et l'affirmation selon laquelle « leur tâche s'inscrit dans la sphère du ministère ordonné »⁽⁹²⁾ vont dans ce sens. De même, les fondements théologiques mis en avant par Sesboüé aboutissent systématiquement à une distorsion qu'il reconnaît lui-même volontiers.

Deux cas de figure sont possibles. Soit cette participation de quelques-uns à l'exercice de la charge pastorale est fondée sur les sacrements de l'initiation chrétienne et, « il s'agit d'un cas un peu particulier de la participation de l'apostolat des laïcs à la vie de la communauté »⁽⁹³⁾. Mais alors cette disposition, nécessairement « provisoire » et « exceptionnel[le] »⁽⁹⁴⁾, est conçue comme une « suppléance »⁽⁹⁵⁾ ou une « délégation »⁽⁹⁶⁾ pastorale transitoire. Soit cette participation est fondée sur l'envoi en mission, dans le cadre de la « participation à

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 133 : « la participation des laïcs à la charge pastorale des prêtres apparaît comme un paradoxe ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 133-172.

⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

⁹² *Ibid.*, p. 135.

⁹³ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 137. Le principe de suppléance est qualifié de « incontestable » à la p. 155.

la charge pastorale elle-même »⁽⁹⁷⁾. Mais alors, toute la difficulté réside dans la capacité à rendre compte de cette participation à la charge pastorale de la part de fidèles qui ne sont pas ordonnés.

Cette recherche de fondements théologiques amène Sesboüé à formuler ses propositions les plus audacieuses, visant à reconnaître que la lettre de mission confère un quasi-charisme à celui à qui elle est adressée⁽⁹⁸⁾. Cela revient, pour Sesboüé, à présenter la remise de la lettre de mission de l'évêque comme une quasi-ordination. Le raisonnement, audacieux, est cependant simple : puisque c'est l'ordination qui confère un charisme nouveau aux ministres ordonnés, l'absence de sacrement pour ces laïcs les place dans une « situation de distorsion »⁽⁹⁹⁾. Sesboüé situe alors la lettre d'envoi en mission comme un acte de juridiction de l'évêque, tout en rappelant que, depuis Vatican II, la source de la juridiction est reconnue dans l'ordination. Ainsi : « Bien que l'évêque communique en ce cas une juridiction sans ordonner, il greffe en quelque sorte celui qu'il envoie dans la suite de la mission qui a son origine en Jésus. La juridiction reçue n'est pas sacramentelle, mais la source qui la communique est sacramentelle »⁽¹⁰⁰⁾. Au terme, Sesboüé propose de reconnaître que l'envoi en mission place ces laïcs

dans un vis-à-vis structurel à l'égard du peuple auquel ils sont envoyés. Ils sont officiellement revêtus d'autorité et de responsabilité pastorale. Dans le rapport quelques-uns / tous qui structure l'Église, ils passent visiblement du côté des quelques-uns et sont ainsi perçus par les fidèles. (...). Ils participent donc, de manière limitée et provisoire sans doute, au ministère "sacerdotal" de l'Église⁽¹⁰¹⁾.

Ce « vis-à-vis » place ainsi les laïcs envoyés en mission dans le même type de relation avec le peuple chrétien que l'ordination. C'est alors en toute logique

⁹⁶ *Ibid.*, p. 138. Cette délégation est qualifiée de « pastorale » à la page 140.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 142 : « Il y a là, au plan de l'existence spirituelle, un charisme, c'est-à-dire un don de l'Esprit, qui va au-delà de celui du baptême et de la confirmation ».

⁹⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 143. Voir aussi, sur la question du vis-à-vis, les p. 147-149.

qu'il faut conclure que ces laïcs « sont devenus des clercs »⁽¹⁰²⁾, qu'ils sont « de nouveaux coopérateurs de l'évêque dans sa charge pastorale »⁽¹⁰³⁾.

Ainsi, ce deuxième exemple nous situe bien lui aussi dans la requalification de certains laïcs selon un schéma clérical, dans le cadre de la logique de pénurie de prêtre. A ce point de notre parcours, la question est de savoir comment sortir de cette logique de pénurie et quelles sont les voies qui s'offrent à l'Église pour demeurer fidèle à sa mission en ces temps où la diminution du nombre de prêtres l'appelle à des modes de fonctionnement nouveaux. Pour cela, c'est de la réalité effective des conditions d'annonce de l'Évangile qu'il faut repartir.

d) Désigner le présent avec lucidité

Les pages qui précèdent montrent qu'invoquer la pénurie de prêtres amène à se situer dans le cadre d'une ecclésiologie hiérarchique et à favoriser une cléricisation des laïcs. La raison de ce lien entre logique de pénurie et ecclésiologie hiérarchique est simple et consiste en ce que l'invocation de la pénurie de prêtres situe nécessairement dans une pensée centrée sur le ministre ordonné et non sur son rôle ou sa fonction dans et pour une communauté chrétienne. Pour reprendre les termes d'Hervé Legrand, ce lien réside dans le fait que « la personne du ministre et les questions relatives à son statut se voient attribuer une priorité excessive par rapport à l'objet du ministère »⁽¹⁰⁴⁾. C'est ainsi que la logique de pénurie entraîne une réflexion sur les personnes susceptibles de remplacer les prêtres manquants et non sur les moyens que l'Église doit déployer pour annoncer l'Évangile. Au final, on n'honore ni la nécessité structurelle des ministères ordonnés pour l'Église, ni la reconnaissance des communautés chrétiennes comme sujets d'action, d'initiative et de droit. On se situe plutôt dans la logique administrative dénoncée par Albert Rouet, qui consiste à tout réunir

¹⁰² *Ibid.*, p. 149.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰⁴ Hervé LEGRAND, « Nouveaux accents requis en théologie des ministères – Priorité au service de l'Évangile et aux apprentissages », dans *Spiritus* 37 (1996), p. 160-161. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locales... », *art. cit.*, p. 244 sq.

autour du prêtre, et à concentrer sur lui ce qui devrait être dit de toute l'Église et vécu par elle⁽¹⁰⁵⁾.

C'est cette concentration sur la personne du ministre qui amène au recours à des laïcs pour remplacer les prêtres manquants. Ce remplacement, ou cette suppléance, revient de fait à maintenir une structure cléricale en préservant la concentration des pouvoirs accordés aux prêtres et, par là à clériciser toute responsabilité⁽¹⁰⁶⁾, ce qui revient à effacer la figure propre du pasteur dans l'Église. Ainsi, il convient d'affirmer que l'« on ne remplace pas un prêtre par un ou des laïcs, surtout dans des structures qui ont été pensées par des prêtres, faites pour eux, dirigées par eux »⁽¹⁰⁷⁾. S'il ne peut y avoir de suppléance aux ministres ordonnés, c'est précisément par ce que c'est l'ordination qui confère le charisme de présidence des communautés chrétiennes et qu'ainsi, « on ne voit pas à quel titre un chrétien non ordonné pourrait avoir à l'exercer »⁽¹⁰⁸⁾. Car ce qui fait un prêtre, ce n'est ni son sentiment d'être appelé, ni ses aptitudes et ses talents, mais l'ordination qui lui a été conférée. C'est ainsi que nous devons rappeler, avec Hervé Legrand que, « seules de nouvelles ordinations peuvent suppléer au manque de prêtres pour présider aux Églises »⁽¹⁰⁹⁾.

Toute tentative de suppléance par des laïcs entraîne alors nécessairement leur cléricisation, avec les discordances que cela comporte⁽¹¹⁰⁾. C'est dans cette

¹⁰⁵ Cf. Albert ROUET, "Vers un nouveau visage d'Église", dans *Un nouveau visage d'Église – L'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 27. Parmi les nombreux témoignages de cette concentration de la vie et du discours ecclésial sur le seul prêtre, on peut retenir celui de Mgr Dupanloup en 1861 : « Il ne peut être pour l'Église de péril plus grave. Le sacerdoce étant le foyer de la vie dans l'Église, l'organe permanent par lequel Jésus Christ fait œuvre de sa rédemption en ce monde. Rien n'intéresse plus la vie de l'Église et le salut des peuples que ce qui touche au sacerdoce et, de toutes les questions qui intéressent le sacerdoce, nulle assurément n'est plus importante et plus sérieuse que celle de son recrutement » (cité par Pierre PIERRARD, « observations », art. cit., p. 40). Cf. *supra*, notre partie consacrée à l'Action catholique.

¹⁰⁶ Cf. Albert ROUET, "Vers un nouveau visage d'Église", *art. cit.*, p. 29.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁸ Hervé LEGRAND, « les ministères de l'Église locale... », *art. cit.*, p. 208.

¹⁰⁹ Hervé LEGRAND, « Nouveaux accents requis... », *art. cit.*, p. 164.

¹¹⁰ Cf. Peter NEUNER, « Le ministère ecclésial – changement d'identité », dans Jan KERKHOFS dir., *Des prêtres pour demain – Situations européennes*, Paris / Bruxelles, Le Cerf / Lumen Vitae, 1998, p. 181 : « Le concept de sacrements et l'orientation de l'Église seront fondamentalement affectés, si le concept de ministère sacramentel était, sur une grande échelle, séparé du service concret de direction, si ceux qui sont ordonnés sacramentellement ne dirigeaient plus les paroisses mais posaient simplement encore de l'extérieur des actes rituels, tandis que la

logique que l'on comprend comment Borrás et Sesboüé en viennent à suggérer l'ordination de ceux à qui un tel ministère de suppléance est confié. A terme, ces ministères de suppléance ne constituent pas une reconnaissance de la grâce baptismale de ces laïcs mais favorisent au contraire leur disqualification en tant que laïcs⁽¹¹¹⁾. Car en maintenant toute l'attention sur la personne du ministre et sur la suppléance confiée à des laïcs, nécessairement provisoire et exceptionnelle, on reconnaît à ceux-ci le statut de « mineurs dans l'Église »⁽¹¹²⁾ au détriment de l'affirmation de la capacité des communautés chrétiennes ou des Églises locales à être sujets de discernement, d'appel et d'initiative.

C'est alors qu'il faut reconnaître que la question statistique et arithmétique est seconde par rapport à celle de la fidélité de l'Église à sa mission d'annoncer l'Évangile. Cela passe par une conversion des regards ou, pour reprendre les termes de Robert Scholtus : « Il nous faut purifier notre désir de prêtres »⁽¹¹³⁾. Car « si l'on veut des prêtres pour sauver l'institution, continuer à couvrir le quadrillage ou satisfaire des besoins religieux, on vouera ces prêtres au malheur en figeant leur ministère »⁽¹¹⁴⁾.

La situation du clergé dans l'Église de France aujourd'hui est connue et a déjà été évoquée plus haut, elle peut être résumée de manière synthétique. La conjonction de la baisse continue des ordinations depuis 1948 et son maintien à une moyenne de 115 par an depuis vingt-cinq ans⁽¹¹⁵⁾, de l'élévation rapide de la moyenne d'âge des prêtres⁽¹¹⁶⁾ et d'un taux de défection des prêtres en activité de

direction paroissiale effective serait juridictionnellement déléguée et non plus ancrée sacramentellement ».

¹¹¹ Cf. Hervé LEGRAND, « Crises du clergé... », *art. cit.*, p. 95-96.

¹¹² Cf. Albert ROUET, « Vers un nouveau visage d'Église », *art. cit.*, p. 31.

¹¹³ Robert SCHOLTUS, « Dans une Église en genèse », dans *Jeunes et vocations* 121 (mai 2006), p. 37.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁵ Cf *supra*.

¹¹⁶ Actuellement, plus des deux-tiers des prêtres français ont plus de 65 ans. Cf. Claude GOURE, et Joseph TEMPLIER, dir., *Maintenant que les prêtres se font rares...*, *op. cit.*, p. 6.

l'ordre de 10 %⁽¹¹⁷⁾, permet d'envisager que le nombre de prêtres de moins de 75 ans sera divisé par quatre en France d'ici dix ans⁽¹¹⁸⁾.

Les causes sociologiques de cette situation sont connues et sont régulièrement rappelées depuis le rapport de Mgr Guerry à l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques français en janvier 1943⁽¹¹⁹⁾. Il s'agit principalement d'un effet des mutations socioculturelles qu'a connues la France depuis un demi-siècle⁽¹²⁰⁾ par lesquelles le recrutement traditionnel dans les séminaires n'est plus assuré : fermeture des petits séminaires à la suite de l'obligation légale de la scolarité jusqu'à seize ans et la création et de la généralisation des collèges d'enseignement public⁽¹²¹⁾, exode rural et urbanisation massive⁽¹²²⁾, baisse de la natalité⁽¹²³⁾, ... A cela, s'ajoute un abaissement du statut social des prêtres dans la société⁽¹²⁴⁾ et l'isolement qui en découle, aboutissant, dans les cas de défection, à des crises de maturité qu'il convient de ne pas sous-estimer⁽¹²⁵⁾.

Il est important de souligner que la question du célibat intervient moins comme cause de difficulté que comme révélateur ou déclencheur. C'est ainsi que les cas de concubinage ou d'homosexualité n'entraînent que peu de départ, comme le montre l'enquête de Martine Sévegrand⁽¹²⁶⁾, qui se demande « si la crise du

¹¹⁷ Cf Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 84-89. Voir également Denis PELLETIER, *La crise catholique...*, *op. cit.*, p. 59.

¹¹⁸ Alors que, dans dix ans, le nombre global de prêtres en France sera divisé par deux, ce qui manifeste que le problème de vieillissement du clergé doit être pris en compte de toute urgence. Cf Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 84-89 ; Céline BERAUD, *Prêtres, diacres, laïcs*, *op. cit.*, p. 332 et les projection jusqu'en 2029 de Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres.*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁹ *Le clergé diocésain en face de sa mission actuelle* d'évangélisation, Archives du Diocèse de Cambrai (1 B 6-1 à 90), cité dans Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 23-26.

¹²⁰ Cf. Hervé LEGRAND, « Crises du clergé... », *art. cit.*, p. 96-98.

¹²¹ Cf. Fernand BOULARD, *Essor ou déclin...*, *op. cit.*, p. 137-166 et Claude GOURE, et Joseph TEMPLIER, dir., *Maintenant que les prêtres se font rares...*, *op. cit.*, p. 15.

¹²² Alors que le clergé est traditionnellement issu des milieux ruraux, cf. Fernand BOULARD, *Essor ou déclin...*, *op. cit.*, p. 117-136 et Claude GOURE, et Joseph TEMPLIER, dir., *Maintenant que les prêtres se font rares...*, *op. cit.*, p. 13.

¹²³ Les familles nombreuses donnant plus de prêtres à l'Église que les familles à enfant unique, cf. Fernand BOULARD, *Essor ou déclin...*, *op. cit.*, p. 181-193.

¹²⁴ Cf. Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne - La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 265-270 et Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 27.

¹²⁵ C'est ainsi que la majorité des départ est le fait de prêtres entre 30 et 40 ans. Cf. Martine SEVEGRAND, *Vers une Église sans prêtres...*, *op. cit.*, p. 90 sq.

¹²⁶ *Ibid*, p. 94-95.

clergé se résume à celle de la chasteté et du célibat sacerdotal ou si la transgression de l'interdit sexuel ne traduit pas une crise plus large, celle d'un modèle de prêtre associé à l'état clérical »⁽¹²⁷⁾. Cette question est reprise par Sévegrand à la fin de son ouvrage : « Les défections des prêtres seraient-elles liées, en partie au moins, à la permanence, malgré les nouveautés introduites par Vatican II, d'une conception tridentine du prêtre ? »⁽¹²⁸⁾ et permet d'envisager que la crise du clergé soit liée à une conception cléricale du ministère ordonné.

e) Considérer la fidélité de l'Église à sa mission

La situation du clergé en France doit être envisagée dans le cadre plus général des conditions de l'annonce de l'Évangile. C'est alors que la question se déplace et n'est plus celle du nombre de prêtres, avec le sous-entendu selon lequel il n'y a plus assez de prêtres pour annoncer l'Évangile aujourd'hui, mais celle des moyens qui sont ceux que l'Église peut mettre en œuvre pour accomplir la mission qu'elle a reçue du Christ. À la crise du clergé, la réponse ne peut pas être seulement sociologique, elle doit être théologique et ecclésiologique. Il faut alors souscrire à l'affirmation d'Hervé Legrand quand il écrit que « la crise des prêtres recouvre en réalité une crise du ministère de l'Église : c'est d'abord un problème d'ecclésiologie »⁽¹²⁹⁾.

Si, comme nous l'avons montré, la logique de pénurie aggrave la crise qu'elle veut éradiquer. Il semble plus juste de constater, plus modestement, une diminution importante du nombre de prêtres, qui n'est pas moins préoccupante qu'une pénurie proclamée, mais qui peut être interrogée selon d'autres critères. Ceux-ci nous renvoient à la mission de l'Église qui passe par l'inculturation de l'Évangile et au lien que cette inculturation entretient avec la structure même de l'Église. Or à cette inculturation, qui appartient à la mission reçue du Christ,

¹²⁷ *Ibid*, p. 100.

¹²⁸ *Ibid*, p. 281.

¹²⁹ Hervé LEGRAND, « L'avenir des ministères : bilan, défis, tâches », dans *Le Supplément* 124 (février 1978), p. 28.

correspond l'exculturation du catholicisme dans la société actuelle⁽¹³⁰⁾. Comment cette sécularisation doit-elle être prise en compte dans une analyse de la diminution du nombre de prêtre ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir aux remarques de Fernand Boulard concernant la corrélation qu'il établit entre les événements de la vie politique et la situation du clergé, notamment le nombre des ordinations, au XIXe et au début du XXe s. Il affirme ainsi : « Plus encore que des mesures administratives ou des événements politiques, le mouvement des ordinations paraît donc dépendre surtout des conditions de vraie liberté pour l'Église et du climat général du pays »⁽¹³¹⁾ ou encore : « Une fois de plus, il faut constater que le mouvement des vocations dépend davantage du climat public que de la législation en vigueur »⁽¹³²⁾. La sécularisation doit alors être considérée comme le « climat public » qui qualifie la société dans laquelle l'Église a mission d'annoncer l'Évangile. Or nous savons, depuis les travaux d'Hervé Legrand, que le modèle clérical et hiérarchique n'est pas mis à mal par la sécularisation, mais qu'il en est bien plutôt le maître d'œuvre et que la disqualification religieuse des laïcs, en tant que laïcs et non comme suppléants au manque de prêtres, et l'autonomisation du clergé, favorisent cette sécularisation. Il convient donc de considérer la sécularisation comme une absence d'inculturation.

C'est ici qu'intervient la logique de pénurie de prêtres. En favorisant une ecclésiologie cléricale, elle renforce une structuration de l'Église en enseignants et enseignés, célébrants et assistants, gouvernants et gouvernés et neutralise ainsi toute capacité d'action de la communauté chrétienne. En restant passif, enseigné et gouverné, le peuple chrétien devient inaudible dans la société actuelle et promeut de fait une sécularisation qui contrevient à sa mission. Car, « plus une Église se structure rigidement en enseignants et enseignés, situant les laïcs dans une attitude religieusement et juridiquement dépendante à l'endroit des pasteurs, plus la sécularisation progressera »⁽¹³³⁾. Un argument équivalent est proposé par Albert

¹³⁰ Cf. Danièle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., p. 306 et pass.

¹³¹ Fernand BOULARD, *Essor ou déclin...*, op. cit., p. 113.

¹³² *Ibid.*, p. 114.

¹³³ Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale... », art. cit., p. 189

Rouet lorsqu'il se demande : « Serait-ce avouer implicitement que des groupes humains capables de faire vivre un conseil municipal et des associations seraient disqualifiés pour faire vivre une communauté chrétienne ? »⁽¹³⁴⁾.

Pour Hervé Legrand, il s'agit de montrer que la structure cléricale de l'Église entraîne une passivité des fidèles laïcs qui n'ont pas ainsi les moyens de témoigner de leur foi dans la société actuelle et, donc, d'inculturer l'Évangile⁽¹³⁵⁾. C'est alors qu'il faut reconnaître que le réflexe de cléricalisation ne fait qu'aggraver la situation. Il convient plutôt de se poser la question de la « commune responsabilité des chrétiens. Cela ne signifie nullement une Église sans prêtres ; mais sans cesser de décider, ils devront de plus en plus inventer des structures de décision commune avec les fidèles ; sans cesser d'enseigner, ils auront beaucoup à apprendre ; sans cesser de présider à la vie liturgique, ils ne seront plus les seuls célébrants »⁽¹³⁶⁾.

Ainsi, de ce que nous venons d'exposer dans les pages qui précèdent, il apparaît que ce qui est en jeu c'est la surévaluation et l'autonomisation des prêtres par rapports aux communautés chrétiennes. C'est pourquoi la réponse la plus juste à la situation de crise du clergé réside dans la qualification religieuse des laïcs, dans la dynamique ecclésiologique du Concile du Vatican II. Cette réponse ouvre une autre voie que celle qui est proposée par la logique de pénurie de prêtres, une voie « qui rendrait un rôle actif aux Églises locales (...) dans le choix des ministres ordonnés, et surtout dans la détermination de leur statut, non pas de façon autonome, mais en communion avec l'Église entière et selon les besoins de l'Évangile »⁽¹³⁷⁾. C'est ainsi que l'on peut affirmer, avec Hervé Legrand, que « à longue échéance, il est probable que l'avenir des ministères ordonnés passe par la reconsidération des Églises locales comme sujets de droit et d'action »⁽¹³⁸⁾.

L'avenir et les réponses pertinentes à la crise actuelle passent donc par une revitalisation de tout le peuple chrétien – et non pas une incitation individuelle à

¹³⁴ Albert ROUET, « Vers un nouveau visage d'Église... », *art. cit.*, p. 30.

¹³⁵ Cf. Hervé LEGRAND, « Crises du clergé... », *art. cit.*, p. 100-101.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 100.

exercer un ministère de suppléance – et par une prise en charge effective des Églises locales par l'ensemble du peuple chrétien, dans la diversité des charismes qui se trouvent dans l'ensemble de l'Église. Cette voie est celle dans laquelle les Églises locales se sont déjà engagées par la tenue des premiers synodes diocésains, comme le remarque Danièle Hervieu-Léger. Celle-ci note que ces premières expériences ont en partie permis une « confrontation entre les évidences démocratiques dont les participants sont porteurs et une culture ecclésiastique qui leur devient, du fait même de son extériorité à ces évidences, étrangère »⁽¹³⁹⁾. C'est par ce biais que se met en place un « nouveau régime d'institutionnalité qui s'impose progressivement dans la sphère catholique, et qui modifie *de l'intérieur* la représentation que les fidèles et les prêtres eux-mêmes se forment de la figure du prêtre »⁽¹⁴⁰⁾.

Cette ré-institutionnalisation, prenant en compte l'égle dignité des baptisés et respectant tout autant leur différence de fonction que le caractère solidaire de leur responsabilité dans l'Église⁽¹⁴¹⁾, fondée sur la diversité des charismes et l'articulation des services et ministères dans une Église conçue comme communion locale, reconnaissant les Églises locales comme sujet d'initiative, d'action et de droit, appelle à la mise en œuvre d'apprentissages⁽¹⁴²⁾ dans les Églises locales pour accompagner les modifications du tissu ecclésial et les changements institutionnels qu'ils promeuvent. La nécessité de ces apprentissages, rendus nécessaires pour la mise en œuvre effective de la communion dans l'Église⁽¹⁴³⁾, passe donc par la requalification religieuse de tous les baptisés dans les communautés chrétiennes.

* * *

¹³⁹ Danièle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*. *Op. cit.*, p. 294.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹⁴¹ Cf. La formule d'Hervé LEGRAND : « les chrétiens et leurs pasteurs sont des frères égaux en dignité, différents en fonctions et solidairement responsables », dans « Les ministères de l'Église locale... », *art. cit.*, p. 207.

¹⁴² Nous empruntons le terme à Hervé Legrand, dans « Nouveaux accents requis... », *art. cit.*, p. 165-170.

Ainsi, ayant montré comment la mention de la pénurie de prêtre influe sur la conception de la participation proposée dans le c. 517 § 2, nous pouvons formuler l'hypothèse selon laquelle la participation à l'exercice de la charge pastorale qu'il promet est à comprendre dans la continuité de l'intuition initiale de Pie XI pour l'Action catholique, et donc éloignée de la dynamique ecclésiologique du Concile du Vatican II.

S'en tenir à ce constat est cependant insuffisant. En effet, il ne suffit pas de qualifier l'ecclésiologie sous-jacente au c. 517 § 2 sans prendre en compte le fait qu'il est en usage dans un grand nombre de diocèses et détermine la mission confiée à un nombre croissant de fidèles laïcs dans les diocèses, les paroisses et les aumôneries. C'est pourquoi il convient de préciser comment sa mise en œuvre doit être accompagnée pour que les apprentissages rendus nécessaires par la situation actuelle de l'Église en France puissent être fructueux. Pour cela, et au regard des pages qui précèdent, il faut souligner l'absence de mention de la communauté paroissiale dans le c. 517 § 2 et, au-delà du caractère symptomatique de ce constat, montrer comment la qualification de la communauté chrétienne permet de favoriser la communion qui permettra à l'Église d'être fidèle à sa mission de signe et moyen du salut pour le monde d'aujourd'hui. Pour cela, la notion de participation apparaît également comme un marqueur ecclésiologique fiable.

II.- La participation

Pour comprendre quelle participation est proposée par le Code de droit canonique au c. 517 § 2, nous avons tout d'abord interrogé l'histoire de ce canon puis l'ensemble du Code. Nous avons alors pu constater une dispersion des acceptions du terme selon, d'une part, les sujets participants et, d'autre part, les champs de la participation. Un recours aux Actes du deuxième Concile du Vatican a permis de vérifier que la participation doit être comprise selon quatre domaines :

¹⁴³ Cf. James H. PROVOST, « Structuring the Church as a *communio* », dans James H. PROVOST, dir., *The Church as Communion*, Washington D.C., Canon Law Society of America, 1984, p. 191-245.

la participation à la liturgie, à la vie divine, à la mission de l'Église et à la vie politique. Nous avons montré l'importance de la notion de participation dans la vie de l'Église au XX^e siècle, dans le cadre de la « participation des fidèles à la liturgie » et de la « participation du laïcat à l'apostolat de la hiérarchie ». Ce parcours permet de percevoir la richesse de la notion de participation ainsi que ses limites. Parmi ces dernières, figure la difficulté de déterminer une notion dont les champs d'application sont très vastes et le fait qu'aucun auteur n'ait développé de théorie structurée de la participation. Nous nous retrouvons alors dans la situation décrite par Rahner et Vorgrimler dans leur *Petit dictionnaire de théologie catholique* qui reconnaissent que la participation est l'« une des notions clef de la théologie » alors qu'elle demeure une « notion en soi mystérieuse »⁽¹⁴⁴⁾.

L'importance de la notion de participation dans le c. 517 § 2 nous interdit cependant de nous en tenir à l'imprécision à son égard, au risque de conclure avec Coccopalmero à l'inconsistance du canon⁽¹⁴⁵⁾ et à la vanité de notre étude. Il faut alors interroger la diversité d'emploi de la notion de participation pour lui reconnaître le statut de marqueur ecclésiologique. De ce point de vue, la comparaison entre la participation dans l'expression « participation active des fidèles à la liturgie » et dans celle de « participation du laïcat à l'apostolat de la hiérarchie » est riche d'enseignements. Explorons alors ces deux valeurs afin de souligner les critères qui permettent de les distinguer.

1°) La participation dans l'économie du salut

Dans la partie consacrée à la participation active à la liturgie, nous avons montré comment les oraisons du Missel romain avaient été des vecteurs pour la

¹⁴⁴ Karl RAHNER, et Herbert VORGRIMLER, « Participation », dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 340. Voir dans le même sens H.R. SCHLETTE, « Participation – II - Étude historique et étude d'ensemble », dans *Encyclopédie de la foi – t. III*, Paris, Le Cerf, 1966, p. 313-320, qui qualifie la participation de « concept de base au sens précis » mais qui « se dérobe à toute définition précise et sévèrement pesée » (p. 313).

¹⁴⁵ « *Miro modos citatus canon non dicit quod diacono vel laico vel communitati personarum concreditur cura paroeciae, sed modo generaliore utitur expressione "participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concredam esse". Hoc, de se, nihil dicit !* » (Francesco COCCOPALMERO, « Quaestiones de paroecia in novo Codice », dans *Periodica* 73 (1984), p. 395).

transmission du vocabulaire de la participation à la vie divine par la participation aux saints mystères⁽¹⁴⁶⁾. L'idée qui est exprimée par cette participation dans les eucologies romaines est celle de la communion avec Dieu inaugurée par le baptême et qui trouve sa manifestation et son achèvement dans la célébration de l'eucharistie. Cette richesse liturgique est toujours la nôtre et nous en avons noté la valeur et la diversité. Elle trouve son correspondant dans la tradition théologique et dogmatique dont le Concile du Vatican II est le témoin autorisé.

À vingt-six reprises, Vatican II évoque la notion de participation à la vie divine et notamment dans l'introduction de trois textes : *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* et *Ad gentes*⁽¹⁴⁷⁾. Il faut noter que dans ces trois cas, les Pères conciliaires ont voulu introduire leur enseignement par une présentation de l'économie du salut, articulant le dessein du Père et les missions du Fils et de l'Esprit⁽¹⁴⁸⁾. Pour rendre compte de la place de la notion de participation dans cette économie trinitaire, nous en retraçons ici les étapes en prenant principalement appui sur *Lumen gentium*⁽¹⁴⁹⁾.

¹⁴⁶ Voir supra, notre deuxième partie. Sur l'usage du vocabulaire de la participation dans la tradition eucologique, voir A.LUPP, *Der Begriff 'participatio' in Sprachgebrauch der römischen Liturgie*, Munich, 1960 ; Joseph PASCHER, « Das Wesen der Taetigen Teilnahme – Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die Hl. Liturgie », dans *Miscellanea liturgica in honore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Rome / Paris, Desclée et Cie, 1966, p. 211-229 ; Achille TRIACCA, « La partecipazione liturgica – Spunti metodologici », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 261-287 et, du même, art. « Partecipazione » dans Domenico SARTORE et Achille TRIACCA, dir. *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1984, p. 1015-1041. Pour un aperçu plus systématique : Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum*, Utrecht, Dekker & Van de Vegt, coll. « Latinitas christianorum primaeva » n° 22, 1966, 220 p ; Thaddäus A. SCHNITKER, et Wolfgang SLABY, *Concordantia verbalia Missalis Romani – Partes eucologicae*, Münster, Aschendorf, 1983, 3048 col. ; André PFLIEGER, *Liturgicae orationis concordantia verbalia – Prima pars : Missale romanum*, Freiburg im Brisgau, Herder, 1964, 744 p. Pour une approche synthétique, voir Olivier de CAGNY, « La notion de participation dans l'eucologie du missel romain », dans *La Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 121-135.

¹⁴⁷ *LG* 2, 7, 11, 26, 41, 48, 62 ; *GS* 15, 18, 21, 22, 40, 48, 50 ; *AG* 2, 3, 5 ; voir aussi *PO* 2, 9, 13 ; *PC* 5, 13 ; *AA* 2 et *DH* 3.

¹⁴⁸ Cf. *LG* 2-4, *GS* 12-22, *AG* 2-4.

¹⁴⁹ Cette option est justifiée par l'antériorité chronologique de *Lumen gentium*, par la référence explicite qui est faite à *Lumen gentium* dans *Gaudium et spes* et par l'autorité dogmatique en ecclésiologie de *Lumen gentium*, Constitution dogmatique sur l'Église.

a) Le dessein du Père

C'est parce que l'Église est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humaine »⁽¹⁵⁰⁾, que le Concile du Vatican II dans sa Constitution dogmatique sur l'Église se propose de préciser sa nature et sa mission. Nous comprenons alors que les Pères conciliaires vont exposer comment l'Église est au service de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain dans le Christ.

C'est dès la première phrase qu'est alors, en *LG 2*, mentionnée la participation à la vie divine : « Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a décidé d'élever les hommes à la participation de sa vie divine »⁽¹⁵¹⁾. La conception est ici économique et place l'histoire du salut et l'histoire de tout homme dans cette tension entre création et participation à la vie divine. Nous notons que cette participation est l'œuvre de Dieu (c'est lui qui élève les hommes à la participation de sa vie divine), confirmant que nous nous situons dans le cadre de l'économie de la grâce. La mention de l'élévation est ici importante puisque lui correspond, dans la phrase suivante, la chute des hommes en Adam. Celle-ci permet de souligner la part du Christ dans cette économie.

Articulant dessein du Père et mission du Fils, *LG 2* poursuit :

Après leur chute en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur « qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création » (Col. 1, 15). Tous ceux qu'il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils pour qu'il soit le premier-né parmi une multitude de frères » (Rom. 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, il a voulu les appeler à former la sainte Église, ...

On trouve dans ce passage un double parallèle. D'une part le Christ est présenté, à partir de deux citations de Paul, comme étant premier-né de la création

¹⁵⁰ *LG 1*.

¹⁵¹ *LG 2*. Nous proposons une traduction plus littérale de l'expression « *homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit* » que celle du cardinal Garrone qui traduit : « il a décidé d'élever les hommes à la communion de sa vie divine ». Les deux termes de participation et de communion sont cependant à articuler, cf. *infra*.

et premier-né d'une multitude de frères. Dans ce deuxième registre, le Concile indique, à la suite de Paul, l'appel adressé aux hommes à passer par la mort et la résurrection du Christ pour naître avec lui. D'autre part, un parallèle est fait entre la volonté du Père qui est de faire de chaque homme l'image de son Fils et la foi au Christ comme fondement de l'Église. Une telle proposition concentre le regard sur l'événement de la mort et de la résurrection du Christ et sur la foi en cette résurrection qui configure le croyant au Christ. Configuré au Christ, le croyant est élevé par le Père à la communion avec lui : il devient, dans le Christ, fils de Dieu et frère de la multitude. L'Église est ici présentée tout à la fois comme œuvre de Dieu⁽¹⁵²⁾ et comme signe et fruit de la participation à la vie divine. Cette participation est ancrée dans l'acte de foi qui est réponse à l'appel de Dieu à consentir à la communion avec lui.

La perspective est identique dans *Ad gentes* : le Père « nous a créés librement dans sa trop grande bonté et miséricorde, et nous a de plus appelés gracieusement à partager avec lui sa vie et sa gloire »⁽¹⁵³⁾. Ici, il est question de l'appel de Dieu *ad Secum communicandum in vita et gloria*, alors que, plus loin et toujours en *AG 2*, le texte parle de l'appel de Dieu *ad vitae Suae participationem*. Le registre de la communication vient préciser et enrichir la notion de participation : Dieu appelle les hommes à partager sa propre vie en se communicant lui-même à eux⁽¹⁵⁴⁾. Il renforce également l'affirmation selon laquelle la participation à la vie divine est un don de la grâce.

De même, en *GS 18*, dans un paragraphe consacré à l'énigme de la mort où est évoquée la vie éternelle qui est en germe dans l'homme, est réaffirmé le projet

¹⁵² Affirmation similaire dans *LG 9* : « L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement de cette unité salutaire ».

¹⁵³ *AG 2*.

¹⁵⁴ Ce qui est au cœur de la doctrine de la Révélation. Cf. *DV 2* : « Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (Ep. 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine [*divinae naturae consortes efficiuntur*] (Ep. 2, 18 ; 2 P. 1, 4) ».

fondamental de Dieu qui « a appelé et appelle tous les hommes à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable »⁽¹⁵⁵⁾. Et cet appel est déjà victoire sur la mort, une victoire acquise par le Christ ressuscité. C'est donc bien par la foi en la résurrection que se joue la possibilité d'une restauration en plénitude de la participation à la vie de Dieu. L'expression « communion dans le Christ »⁽¹⁵⁶⁾, si elle concerne dans ce passage la relation avec les morts, n'en désigne pas moins le Christ comme celui par qui cette pleine participation est acquise.

Par ailleurs, *Gaudium et spes* déploie plusieurs aspects de cette participation fondamentale, parfois à l'aide de formule énigmatique, en parlant de l'homme qui est « participant à la lumière de l'intelligence divine (*divinae mentis lumen participans*) »⁽¹⁵⁷⁾ ou de la « participation au bonheur » de Dieu⁽¹⁵⁸⁾. Ce dernier passage est important en ceci qu'il articule des éléments de la participation telle qu'ils apparaissent en *Lumen gentium* : « L'homme a été établi en société, intelligent et libre, par Dieu son créateur. Mais surtout, comme fils, il est appelé à la communion même de Dieu et à la participation de son propre bonheur »⁽¹⁵⁹⁾. Création, communion, filiation et participation ont ici partie liée, ce qui renvoie une fois encore à la mission du Fils et de l'Esprit dans la réalisation de cette pleine participation de tous.

b) La mission du Fils et de l'Esprit

Qu'à cet appel à la participation réponde une œuvre trinitaire, c'est ce qui apparaît dès *LG* 2, avec la mention de l'effusion de l'Esprit, et qui est reprise en *LG* 3 et 4. La mission du Fils y est centrée sur sa mort et la résurrection ainsi que

¹⁵⁵ *GS* 18 § 2 : « *Deus enim hominem vocavit et vocat ut Ei in perpetua incorruptibilis vitae divinae communionem tota sua natura adhaereat* ».

¹⁵⁶ *GS* 18 § 2.

¹⁵⁷ *GS* 15 § 1.

¹⁵⁸ *GS* 21 § 3.

¹⁵⁹ *GS* 21 § 3. Nous avons maintenu les termes « communion » et « participation » du texte latin : « *homo enim a Deo creante intellegens ac liber in societate constituitur ; sed praesertim ad ipsam Dei communionem ut filius vocatur et ad Ipsius felicitatem participandam* », contrairement à la traduction présentée comme officielle par l'épiscopat français qui traduit : « Mais surtout, comme fils, il est appelé à l'intimité même de Dieu et au partage de son bonheur ».

sur la place de l'eucharistie dans la vie de l'Église. L'Esprit est alors celui qui permet l'accès au Père en étant source de vie éternelle « par qui le Père donne la vie aux hommes que le péché avait fait mourir »⁽¹⁶⁰⁾. Il est cette vie divine qui fait du croyant un « fils de Dieu, par adoption ». Est indiquée alors la place particulière de l'Évangile qui, dans l'Esprit, « rajeunit » et « renouvelle »⁽¹⁶¹⁾ sans cesse l'Église.

Reprenons. En *LG 2*, il nous est dit que, dès la création, le Père a appelé les hommes à participer à sa vie divine. Après la chute d'Adam, et pour restaurer cette capacité de participation de l'homme, il a envoyé son Fils, premier-né de la création. Le Fils a vaincu la mort, devenant le premier-né d'une création renouvelée. Alors, à celui qui croit que Jésus est Christ et Seigneur est donné de plonger dans la mort et la résurrection du Fils, de devenir ainsi fils de Dieu à l'image du Fils et frère d'une multitude, dans le Christ. L'Église est signe et moyen au service de cette économie du salut, sous la motion de l'Esprit. Cependant, entre la profession de foi et l'Église, il n'y a pas deux étapes successives, mais un seul mouvement car c'est dans l'Esprit que l'on peut reconnaître en Jésus le Christ et Seigneur⁽¹⁶²⁾ et, ainsi, la profession de foi dévoile l'Église comme son lieu natif et sa source. Cette œuvre du Christ et de l'Esprit dans l'Église est manifestée par l'eucharistie et l'Évangile. Ces éléments se retrouvent, parfois précisés, dans la suite de la Constitution, permettant de mieux percevoir ce lien intime entre la participation à la vie divine et l'Église.

En *LG 7*, la perspective est christologique et pneumatologique, avec la mention de l'œuvre de l'Esprit du Christ qui rassemble « ses frères » en son Corps. L'affirmation centrale rassemble union avec la mort et la résurrection du Christ, conformation des croyants au Christ par le baptême et participation à la vie même du Christ. « Dans ce Corps, la vie du Christ se répand dans les croyants », car, « par le baptême nous sommes rendus semblables au Christ », lequel baptême signifie et réalise « l'union avec la mort et la résurrection du Christ »⁽¹⁶³⁾. Est

¹⁶⁰ *LG 4*.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Cf. 1 Co 12, 3 : « Nul ne peut dire "Jésus est Seigneur" si ce n'est par l'Esprit Saint ».

¹⁶³ *LG 7*.

réaffirmé ensuite le caractère central de l'eucharistie comme participation au pain qui fait de nous un seul Corps, avec citation de 1 Co 10, 17, dont le caractère central était apparu dans notre parcours sur la participation active à la liturgie⁽¹⁶⁴⁾.

On retrouve une logique de communion fondée sur la conformation au Christ qui est acquise par le baptême : « Tous les membres doivent se conformer à lui jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (cf. Gal. 4, 19). C'est pourquoi nous sommes assumés dans les mystères de sa vie, configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection, en attendant de l'être à son règne »⁽¹⁶⁵⁾. Et c'est dans ce rapport nouveau au Christ, acquis par son incarnation, sa mort et sa résurrection, que se joue l'institution de l'Église. Car c'est dans cette œuvre de l'Esprit du Christ, par lequel Dieu ressuscite Jésus d'entre les morts, que, participant à la vie divine elle-même et animé par l'Esprit, nous sommes disposés par ce même Esprit dans l'Église : « Dans son corps, c'est-à-dire dans l'Église, il dispose continuellement les dons des ministères par lesquels nous nous apportons mutuellement, grâce à sa vertu, les services nécessaires au salut, en sorte que, par la pratique d'une charité sincère, nous puissions grandir de toutes manières vers celui qui est notre tête »⁽¹⁶⁶⁾.

Dans ces deux passages de *Lumen gentium* se trouvent finalement et fondamentalement exprimés la vie des disciples du Christ et l'appel à la sainteté adressé à tout homme, comme le rappelle le Concile lui-même : « C'est une seule sainteté que cultivent tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu et qui, obéissant à la voix du Père et adorant Dieu le Père en esprit et en vérité, marchent à la suite du Christ pauvre, humble et chargé de sa croix, pour mériter de devenir participants de sa gloire »⁽¹⁶⁷⁾.

Cette perspective est celle d'*Ad gentes* : la mission du Fils est d'affermir la communion avec le Père et de « faire participer les hommes à la nature divine (*ut*

¹⁶⁴ Voir aussi *LG* 26.

¹⁶⁵ *LG* 7.

¹⁶⁶ *LG* 7.

¹⁶⁷ *LG* 41.

homines divinae naturae participes faceret) »⁽¹⁶⁸⁾, ce qu'il fait par l'envoi de l'Esprit. Ici, cet envoi a une dimension missionnaire forte, liée à la nature du texte lui-même : il unifie et vivifie l'Église dans sa mission⁽¹⁶⁹⁾.

C'est la mission du Fils venu renouveler l'humanité qui est soulignée en *GS 22*, en tant que le Christ « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation »⁽¹⁷⁰⁾. Il le fait en restaurant en l'homme « la ressemblance divine altérée dès le premier péché » dans le mystère de l'incarnation. Et par sa résurrection il ouvre « une route nouvelle »⁽¹⁷¹⁾ qui passe par la Croix du Christ, fait de l'homme un fils « à l'image du Fils »⁽¹⁷²⁾, dans l'Esprit. Mais cette vocation ultime de l'homme ne concerne pas que les croyants : Le Christ étant mort pour tous, c'est tous les hommes qui sont les destinataire du salut, et c'est de tout homme que l'on peut dire « la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal »⁽¹⁷³⁾. Mystère pascal et œuvre de l'Esprit viennent ici compléter ce qui constitue la participation à la vie divine, laquelle est alors résumé en une formule à la fin de *GS 22* : « Le Christ est ressuscité des morts ; par sa mort, il a vaincu la mort, et il nous a abondamment donné la vie pour que, devenus fils dans le Fils, nous clamions dans l'Esprit : Abba, Père ! »⁽¹⁷⁴⁾.

La participation à la vie divine a donc bien partie liée avec le cœur du mystère de la foi chrétienne. Elle a également partie liée avec le cœur du mystère de l'Église qui « communique à l'homme la vie divine »⁽¹⁷⁵⁾.

¹⁶⁸ *AG 3*.

¹⁶⁹ Cf. *AG 4*.

¹⁷⁰ *GS 22 § 1*.

¹⁷¹ *GS 22 § 3*.

¹⁷² *GS 22 § 4* : « Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères, le chrétien reçoit "les prémices de l'Esprit" (Rom. 8, 23), qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour. Par cet Esprit, "gage de l'héritage" (Eph. 1, 14), c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, ... ».

¹⁷³ *GS 22 § 4*.

¹⁷⁴ *GS 22 § 6*.

¹⁷⁵ *GS 40 § 3*.

Il nous faut, pour conclure provisoirement, citer la synthèse proposée en LG 48 :

Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. Jean 12, 32) ; ressuscité des morts (cf. Rm 6, 9), il a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église, se les unir par elle plus étroitement et les faire participer de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang.

Nous y trouvons rassemblés la mention de l'initiative divine, de l'œuvre de l'Esprit, la mention du rôle central de la Croix et de l'eucharistie, et la participation à la vie divine.

Le lien est bien établi entre sacrements de l'initiation chrétienne (baptême et eucharistie sont au centre de cet enseignement) et participation à la vie divine, avec deux conséquences principales. La première est que la participation ici mise en avant concerne tous les baptisés : en LG 7, cette participation à la vie divine structure l'Église selon une diversité de charismes, une diversité en vue de la communion, cette dernière étant notée par le « nous » de l'Église⁽¹⁷⁶⁾. C'est là le premier critère qui permet de repérer l'usage de la notion de participation dans une ecclésiologie de communion : tous participent, de manière différenciée, pour le bien de tous. La deuxième conséquence est qu'il convient de considérer les sacrements de l'initiation chrétienne dans leur ensemble, afin de ne pas envisager le baptême seul⁽¹⁷⁷⁾ comme condition de participation à la vie de l'Église. Ainsi, lorsque la réflexion sur l'Action catholique d'une part et sur l'apostolat des laïcs d'autre part amène à mettre en avant le baptême et la confirmation comme fondement de cet apostolat, il convient de toujours prendre en compte également la participation à l'eucharistie⁽¹⁷⁸⁾. Ce rééquilibrage permet alors de ne pas ignorer

¹⁷⁶ « ...il dispose continuellement les dons des ministères par lesquels nous nous apportons mutuellement, grâce à sa vertu, les services nécessaires au salut (*dona ministracionum iugiter disponit, quibus ipsius virtute nobis invicem ad salutem servitia praestamus*), ... ».

¹⁷⁷ Ou l'unité baptême – confirmation, mais celle-ci n'est pas mentionnée dans les textes de LG que nous avons cités.

¹⁷⁸ Voir par exemple LG 33 : « A cet apostolat, tous sont députés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation. Les sacrements, surtout la sainte Eucharistie,

que cette participation prend place dans la communion de l'Église, c'est-à-dire dans une communauté chrétienne à qui doit être reconnue un rôle de premier ordre.

c) La participation de tous à la vie divine

La lecture que nous venons de faire dans *Lumen gentium*, *Ad gentes* et *Gaudium et spes* donne un cadre pour comprendre ce qu'est la participation à la vie divine. Nous voudrions reprendre ce cadre de manière synthétique, en faisant droit aux autres textes du Concile Vatican II où cette participation est évoquée, ce qui nous introduira aux perspectives ecclésiologiques ouvertes par cette conception de la participation.

La participation à la vie divine se présente comme le projet fondamental de Dieu pour l'homme qu'il a créé à son image⁽¹⁷⁹⁾. Cet appel, adressé aux hommes dès la création, constitue leur vocation ultime⁽¹⁸⁰⁾. A cet appel, répond la chute de l'humanité en Adam. Le péché détourne alors l'homme de sa fin – qui est de participer à la vie divine – et altère sa relation à Dieu ainsi qu'à lui-même, aux autres hommes et à la création tout entière⁽¹⁸¹⁾. Il s'agit bien ici de restaurer une relation qui est qualifiée théologiquement par le terme de communion⁽¹⁸²⁾.

Cette participation à la vie divine est restaurée par le Christ : le premier-né de la création est devenu le premier-né d'une création nouvelle⁽¹⁸³⁾. C'est alors au cœur de mystère pascal que se joue notre participation à la vie divine restaurée par le Christ⁽¹⁸⁴⁾, et dans l'acte de foi qui consiste à confesser la résurrection en reconnaissant que Jésus est Christ et Seigneur.

L'Esprit Saint a ici une place prépondérante. Il fait de nous des fils⁽¹⁸⁵⁾ en nous faisant entrer en communion avec le Christ⁽¹⁸⁶⁾. Il restaure ainsi en l'homme

communiquent et entretiennent cette charité envers Dieu et les hommes, qui est l'âme de tout apostolat ».

¹⁷⁹ Voir *LG* 2, *GS* 12 § 3, 18 § 2 et également *DV* 6 et *AG* 2.

¹⁸⁰ *GS* 22 § 1.

¹⁸¹ *LG* 2, *GS* 13 § 1

¹⁸² Voir, entre autres, *GS* 18 § 2.

¹⁸³ *LG* 2.

¹⁸⁴ *LG* 2, *GS* 22 § 4.

¹⁸⁵ *LG* 4, *GS* 21 § 3.

¹⁸⁶ *GS* 18 § 2.

la ressemblance divine en nous rendant conforme à l'image du Fils⁽¹⁸⁷⁾ : il fait de nous des frères⁽¹⁸⁸⁾, « fils dans le Fils »⁽¹⁸⁹⁾. Ce lien entre filiation et fraternité, œuvre de l'Esprit en l'homme, est manifestée par le baptême et l'eucharistie⁽¹⁹⁰⁾ qui nous introduisent dans cette filiation et dans cette vie de fils de Dieu, vivant de sa vie même. Avec l'Évangile⁽¹⁹¹⁾, baptême et eucharistie jalonnent la marche des hommes vers la plénitude de cette participation, vers cet accomplissement de la vocation humaine⁽¹⁹²⁾. C'est ainsi que l'Église, signe et moyen de cet appel à vivre en pleine communion avec le Père, dans le Fils, par l'Esprit, est instituée par Dieu. En elle, l'Esprit dispose les croyants à cette vie qui fait d'eux des fils⁽¹⁹³⁾.

Le Décret sur l'apostolat des laïcs permet de faire alors un pas supplémentaire. Dans son numéro 2⁽¹⁹⁴⁾, il rappelle que la mission de l'Église est d'étendre le règne du Christ pour la gloire du Père en faisant « participer tous les hommes à la rédemption et au salut ». Mais cette mission est celle de tous. En effet, nous avons constaté la place centrale du mystère pascal, et donc du baptême et de l'eucharistie, dans cette participation à laquelle tous sont appelés. Si à cette participation tous sont appelés, alors dans l'Église tous ont mission d'être des témoins de cette participation et à vivre de la vie nouvelle inaugurée et signifiée par le baptême.

C'est ainsi que peut être affirmé que tous sont « rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ »⁽¹⁹⁵⁾, une affirmation que l'on retrouve dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres, *Presbyterorum ordinis*, lorsqu'il affirme d'une part que tous les chrétiens sont « des disciples du Seigneur que la grâce de l'appel de Dieu a fait participer à son royaume »⁽¹⁹⁶⁾ et

¹⁸⁷ GS 22 § 4.

¹⁸⁸ LG 7.

¹⁸⁹ GS 22 § 6.

¹⁹⁰ LG 4 et 7, GS 48.

¹⁹¹ LG 3.

¹⁹² GS 2 § 2.

¹⁹³ LG 7, voir aussi LG 32.

¹⁹⁴ Cf. *supra* notre commentaire sur AA 2 dans la partie précédente, p. 294 sq..

¹⁹⁵ AA 2.

¹⁹⁶ PO 9.

d'autre part que tous participent « à l'onction de l'Esprit »⁽¹⁹⁷⁾ qui est celle du Christ, faisant de tous les chrétiens « un sacerdoce saint et royal »⁽¹⁹⁸⁾ de telle sorte qu'il n'y a « aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier »⁽¹⁹⁹⁾.

Penser ainsi la participation situe donc d'emblée dans le mystère de l'Église comme communion. Mais il faut aller plus loin pour interroger le lien entre cette participation de tous les fidèles du Christ à la vie divine et leur participation aux *tria munera* du Christ.

2°) Par le baptême, tous participent aux *tria munera* du Christ

Le développement de la notion de participation active dans le cadre du Mouvement liturgique a déjà permis de constater le lien entre participation à la vie divine et participation à l'action liturgique. Il est important de noter que, dans les deux cas, c'est bien l'ensemble des fidèles qui est sujet de cette participation. Cette perspective permet d'envisager l'existence d'un lien intrinsèque entre la participation à la vie divine et la participation au *munus sanctificandi* que l'Église reçoit du Christ et, par là, à l'ensemble des *tria munera*. Il nous faut maintenant explorer ce lien afin de préciser quelle participation peut être envisagée au *munus gubernandi* du Christ et nous rapprocher ainsi de la participation proposée par le c. 517 § 2 dans le cadre de la charge pastorale de la paroisse. Pour cela, le recours à la liturgie constitue un point de départ sûr.

a) Par la grâce du baptême, participer à l'action liturgique

Quarante ans après son apparition chez Lambert Beauduin, la notion de « participation active des fidèles à la liturgie » est établie et acquiert une consistance théologique affirmée. Par elle, le Mouvement liturgique est fidèle à son projet de présenter l'action liturgique comme un acte de toute la communauté.

¹⁹⁷ PO 2.

¹⁹⁸ PO 2.

¹⁹⁹ PO 2.

L'intervention de Pie XII, que l'on peut situer dans la trajectoire qui aboutit à la réception de la catégorie de participation par le Concile du Vatican II, rend compte du lien entre participation à la vie divine et participation de tous à l'action liturgique. Dans l'encyclique *Mediator Dei*⁽²⁰⁰⁾, « charte du Mouvement liturgique »⁽²⁰¹⁾, Pie XII établit en effet un lien direct entre participation active à la liturgie et participation à la vie divine, à partir du *munus sanctificandi* que l'Église reçoit du Christ. Il s'agit tout d'abord pour Pie XII de remarquer que, dans la liturgie, l'Église met en œuvre la fonction sacerdotale du Christ⁽²⁰²⁾ et d'affirmer que cette mise en œuvre fait participer les fidèles « à la vie divine de Jésus Christ »⁽²⁰³⁾. Il faut comprendre ici que prendre part à la fonction sacerdotale du Christ ne peut se faire que dans le consentement à l'action de l'Esprit du Christ, ce qui permet à Pie XII d'affirmer que c'est « de la vertu divine, et non de la nôtre, qu'ils [les actes liturgiques] tirent leur efficacité pour unir la piété des membres à celle du Chef et en faire en quelque sorte une action de toute la communauté »⁽²⁰⁴⁾.

Une telle perspective est celle de Vatican II lorsqu'il enseigne que l'action liturgique, prière de louange adressée au Père, a pour sujet le Christ, dans l'Esprit, et qu'ainsi elle a également pour sujet son Corps, qui est l'Église : « C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, (...), dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est à dire par le Chef et par ses membres »⁽²⁰⁵⁾, la liturgie étant « œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église »⁽²⁰⁶⁾. En SC 7, il s'agit bien de reconnaître la présence du Christ à la communauté qui célèbre et l'action du Christ par elle : c'est le Christ qui offre le sacrifice eucharistique, « lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui

²⁰⁰ PIE XII, « Lettre encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 sur la sainte liturgie », dans *AAS* 39 (1947), p. 521-600 et *DC* 45 (1948), col. 195-251.

²⁰¹ Bernard BOTTE, *Le mouvement liturgique – Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973, p. 101.

²⁰² « L'Église, fidèle au mandat reçu de son Fondateur, continue donc la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, principalement dans la liturgie » : *Mediator Dei*, dans *AAS* p. 522, *DC* col. 196.

²⁰³ « Ces actes [les cérémonies liturgiques] ont donc une valeur objective, qui nous fait participer à la vie divine de Jésus Christ » (*Ea igitur obiectiva, quae dicitur, virtute pollent, quae reapse animos nostros divinae Iesu Christi vitae facit participes*) : *Ibid.*, dans *AAS* p. 533, *DC* col. 204.

²⁰⁴ *Ibid.*, dans *AAS* p. 533, *DC* col. 204.

²⁰⁵ SC 7.

²⁰⁶ SC 7.

baptise »²⁰⁷) et l'on peut dire alors, à la suite d'Yves Congar, que c'est lui qui est « le sujet dernier et transcendant de l'action liturgique », lui qui, « par son Esprit Saint, donne l'unité et la vie à son Corps qu'il a fait tout entier sacerdotal et qu'il a structuré, en cette qualité sacerdotale même, en troupeau et pasteur, peuple et chef, communauté et présidence »⁽²⁰⁸⁾.

Le lien est ainsi établi entre participation à la vie du Christ et participation de tous à son *munus sanctificandi*. On peut se demander alors si un tel lien est possible dans le cadre des autres fonctions du Christ auxquelles l'Église participe. Pour cela, la même logique doit pouvoir être appliquée analogiquement du *munus sanctificandi* au *munus docendi* et au *munus gubernandi*. Il convient cependant de prendre en compte un obstacle lié à une différence de traitement au sein des *tria munera* dès lors qu'il s'agit, dans le Code de droit canonique de 1983 comme dans les Actes du Concile Vatican II, d'envisager la participation de tous.

b) Un déséquilibre dans le traitement des *tria munera*

En *PO 2*, lorsque la participation de tous est mentionnée, elle est précisée de la manière suivante : « chacun doit sanctifier Jésus dans son cœur et rendre témoignage à Jésus par l'esprit de prophétie »⁽²⁰⁹⁾, ce qui peut correspondre au *munus sanctificandi* et au *munus docendi*. Mais rien qui fasse référence au *munus gubernandi*. De même, en *AA 2*, lorsque le texte affirme que tous participent de la triple charge sacerdotale, prophétique et royale, il développe cet aspect : « ils exercent concrètement leur apostolat en se dépensant à l'évangélisation et à la sanctification des hommes »⁽²¹⁰⁾, sans que soit envisagée la possibilité de se « dépenser » dans le cadre de la charge royale de gouvernement. Cette insistance sur l'enseignement et la sanctification est à articuler avec la mention de l'Évangile et des sacrements du baptême et de l'eucharistie comme moyens donnés à l'Église pour être fidèle à son être et à sa mission. Mais comparée à l'affirmation selon

²⁰⁷ *SC 7*.

²⁰⁸ Yves CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans Jean-Pierre JOSSUA, et Yves CONGAR, dir., *La liturgie après Vatican II – Bilans, études, prospectives*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 66, 1967, p. 282.

²⁰⁹ *PO 2*.

laquelle tous participent aux *tria munera* du Christ⁽²¹¹⁾, cette insistance souligne que la participation de tous au *munus gubernandi* n'est pas considérée à l'égalité des autres. Ainsi, lorsque est évoquée la participation de tous aux *tria munera*, dans les Actes du Concile du Vatican II, seule la participation au *munus docendi* et au *munus sanctificandi* est développée⁽²¹²⁾, sans mention du *munus gubernandi*.

Cette remarque oblige à interroger la structure même de *Lumen gentium* et à constater que, dans le chapitre II consacré au Peuple de Dieu, le passage consacré au sacerdoce commun et à son exercice dans les sacrements⁽²¹³⁾ constitue un développement beaucoup plus important que celui dévolu au *sensus fidei* et aux charismes⁽²¹⁴⁾ alors que l'approche connaît un équilibre inverse dans le chapitre III consacré à la constitution hiérarchique de l'Église⁽²¹⁵⁾. De même, dans le chapitre IV consacré aux laïcs, leur participation au sacerdoce commun et à la fonction prophétique est envisagée pour elle-même⁽²¹⁶⁾ alors que la participation au service royal est évoqué en terme de rapport à la création et à la société⁽²¹⁷⁾, ou d'obéissance à la hiérarchie⁽²¹⁸⁾. C'est dans le cadre de cette obéissance qu'est recommandé aux pasteurs de promouvoir la responsabilité des laïcs car c'est à eux « avec l'aide de l'expérience des laïcs » que revient le soin de diriger l'Église⁽²¹⁹⁾. La mention de « l'amour paternel » avec lequel les pasteurs « accordent attention et considération dans le Christ aux essais, vœux et désirs proposés par les laïcs »⁽²²⁰⁾ est le signe d'un discours paternaliste que l'on ne retrouve pas dans les passages consacrés à la participation de tous aux charges de sanctification et d'enseignement.

²¹⁰ AA 2.

²¹¹ Cf. LG 31, 33 ; PO 2, 10 ; AA 2, 10, 29 ; AG 20 et 40.

²¹² LG 12 et 26 ainsi que PO 1 et AG 41.

²¹³ LG 10 et 11.

²¹⁴ LG 12.

²¹⁵ Cette partie est largement consacrée à la fonction de gouvernement de l'épiscopat, et lorsqu'est envisagée la participation des évêques aux *tria munera*, c'est en consacrant une place égale aux fonctions d'enseignement (LG 25), de sanctification (LG 26) et de gouvernement (LG 27).

²¹⁶ Voir LG 34 et 35.

²¹⁷ LG 36.

²¹⁸ LG 37.

²¹⁹ LG 37.

²²⁰ LG 37.

Dans le même sens, *AA* 10 réaffirme la participation de tous aux *tria munera* du Christ. Cependant, la mise en œuvre de cette participation n'est conçue que comme une aide apportée aux pasteurs.

Cette perspective se retrouve dans la structure du Code de Droit canonique de 1983, qui envisage la participation de tous aux *tria munera* sans que celles-ci ne soient distinguées⁽²²¹⁾, sauf dans le cas de la participation à l'action liturgique⁽²²²⁾. On ne trouve ainsi aucune mention de participation au *munus docendi* ni au *munus gubernandi*. De plus, le Code consacre un livre à la fonction d'enseignement dans l'Église et un à la fonction de sanctification, mais aucun à la fonction de gouvernement, en dehors de la deuxième partie du livre II sur la constitution hiérarchique de l'Église. Il nous faudra revenir sur cette remarque qui est d'importance dès lors qu'il s'agit d'évaluer la participation proposée au c. 517 § 2, dans le cadre de l'office curial qui relève de cette fonction de gouvernement.

c) Une valeur partitive de la participation

Un autre obstacle pour penser le lien entre participation à la vie divine et participation aux *tria munera* réside dans l'existence d'une autre valeur de la participation qu'il convient de ne pas négliger. Celle-ci introduit un biais dans la participation différenciée de tous.

Dans les Actes du Concile du Vatican II, l'affirmation la plus massive est bien celle de la participation de tous à la vie divine et à la triple charge d'enseignement, de célébration et de gouvernement. Cette participation de tous est parfois exprimée par le « nous » de l'Église⁽²²³⁾ ou par la mention des « fidèles »⁽²²⁴⁾ et de l'ensemble du « Peuple de Dieu »⁽²²⁵⁾. Nous avons reconnu à

²²¹ Voir le canon 204 § 1 et, plus largement sur la participation à la charge pastorale les canons 676 et 1032 § 2, sur la participation à la mission les canons 216, 529 § 2 et 781, et sur la participation à l'apostolat les canons 229 § 1, 394 § 2 et 512 § 2.

²²² Cf. c. 835 § 2, 837 § 1 et 2, 899 § 2 et 3, 923, 1247, 1248 § 1.

²²³ Dans le cadre de la participation de tous à l'action liturgique, cf. *SC* 8 et *LG* 7, 26, 51.

²²⁴ Cf. *SC* 10, 11, 12, 14 *et pass.* ; *LG* 11, 42 ; *CD* 17, 30 ; *AA* 4 ; voir *PO* 5 et 9 qui parle des chrétiens.

²²⁵ Cf. *LG* 12, voir *PO* 2 qui parle de l'ensemble du Corps mystique. Dans le même sens : *AA* 2.

cet usage de la notion de participation un élément essentiel d'une ecclésiologie de communion.

C'est dans cette communion qu'il faut reconnaître la diversité organique des participations aux *tria munera*. Cette diversité s'exprime de deux manières. La première est celle de la diversité des formes d'expression du ministère ecclésial⁽²²⁶⁾. La seconde est celle de l'articulation entre communauté et ministères. Ainsi *LG* 10 affirme-t-il que « le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ »⁽²²⁷⁾. Une affirmation reprise en *LG* 62 :

Tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle, et tout comme l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans ses créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source⁽²²⁸⁾.

Cette coopération au sein d'une participation commune et diversifiée permet au Concile Vatican II de parler en leur lieu respectif de la participation des évêques et des prêtres à la consécration et à la mission du Christ⁽²²⁹⁾ ou de définir les laïcs par leur participation aux *tria munera* que l'Église reçoit du Christ⁽²³⁰⁾.

²²⁶ Cf. *LG* 7, 12, 13, 18, 20, 28, 32 ; *SC* 26 ; *UR* 2 ; *AA* 2. Voir Gilles ROUTHIER, « La diversité des ministères dans la pastorale diocésaine – Enseignement et réception de Vatican II », dans *Catho-theo.net* 5 (2006/1), p. 18-63.

²²⁷ « ...unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant ».

²²⁸ « Sed sicut sacerdotium Christi variis modis tum a ministris tum a fideli populo participatur, et sicut una bonitas Dei in creaturis modis diversis realiter diffunditur, ita etiam unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem ».

²²⁹ *LG* 28.

²³⁰ *LG* 31.

Il convient cependant de remarquer que cette valeur de la participation est altérée dès lors qu'il s'agit d'envisager la participation des prêtres au ministère épiscopal en *LG 28* et en *PO 7*. En *LG 28*, il y a une différence entre d'une part l'affirmation selon laquelle les évêques et les prêtres participent « à leur niveau de ministère, de la charge de l'unique médiateur » et, d'autre part, la reconnaissance de la « participation » des prêtres « à la mission de leur évêque ». Autre en effet est d'affirmer que les prêtres « participent avec l'évêque à l'unique sacerdoce du Christ et l'exercent avec lui »²³¹, autre de parler de la « participation » des prêtres « au ministère épiscopal »⁽²³²⁾.

S'il ne s'agit pas ici de traiter la question du rapport entre ministère épiscopal et ministère presbytéral, force est de constater que la participation dans cette dernière affirmation a changé de valeur. Affirmer, comme en *CD 28*, que les prêtres « participent avec l'évêque à l'unique sacerdoce du Christ et l'exercent avec lui », maintient la participation dans le champ de la communion, une participation commune et différenciée qui implique une coopération organique, notée par le « avec ». En revanche, dire, comme en *PO 7*, que les prêtres participent au ministère épiscopal, détourne la participation en impliquant une subordination de type hiérarchique. Une fois encore, il ne s'agit pas ici d'intervenir dans le champ des rapports entre ministère presbytéral et ministère épiscopal, mais de souligner que, dans le cadre de ce rapport, la notion de participation a été altérée. Il y a donc une tension dans l'usage de la notion de participation à Vatican II.

Ce qui est en jeu ici, c'est l'équilibre de l'affirmation qui, en *LG 10*, parle de la commune participation du sacerdoce commun des fidèles et du sacerdoce ministériel au sacerdoce du Christ : « l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ ». Cette affirmation pourrait en effet être déséquilibrée dès lors qu'il s'agirait d'envisager une

²³¹ « *Omnes quidem presbyteri (...) unum sacerdotium Christ cum Episcopo participant et exercent,...* » *CD 28*.

²³² « Ce qui fonde cette obéissance sacerdotale imprégnée d'esprit de coopération, c'est la participation même au ministère épiscopal (*fundatur in ipsa participatione ministerii episcopalis*) que les prêtres reçoivent par le sacrement de l'Ordre et la mission canonique ». *PO 7*.

participation particulière au sein du sacerdoce ministériel. On pourrait alors parler, avec Robert Mager, d'une « partition »⁽²³³⁾ au sein de la notion de participation ou d'une « valeur partitive du terme “participation” »⁽²³⁴⁾ dès lors que ce n'est plus le « tous » de l'Église qui est conjointement sujet de la participation et que la source unique de la participation, le Christ, n'est plus accessible qu'en cascade, par l'intermédiaire ou la médiation d'autres fidèles, dans le cas présent l'évêque pour le prêtre.

Nous retrouvons ici un des éléments centraux de la naissance de la théologie du laïc⁽²³⁵⁾. Dans les *Jalons*, nous avons déjà noté le lien que Congar établit entre participation de tous les baptisés à la vie divine et participation aux *tria munera*. Il est tout d'abord question de la « participation suprême de la bonté de Dieu » qui « unit à Dieu l'esprit créé, constitué à son image » ouvrant une relation de filiation et une communion⁽²³⁶⁾. Puis, dans le prolongement, Congar parle de l'inhabitation substantielle de l'Esprit dans l'Église en ces termes :

La participation de l'Église aux offices, à la causalité de grâce, que le Christ a reçu de son onction, fait de l'institution ecclésiale un organe de Dieu pour la réalisation de son propos. Elle fonde, dans l'Église, les trois “pouvoirs” sacrés (Hiérarchie) de sacerdoce, régence et prophétisme. (...) Par ses “pouvoirs”, l'Église participe directement et proprement aux puissances sacrées par lesquelles le Christ, souverainement, est l'organe humain de Dieu pour la réalisation de son dessein qui est de faire du monde entier son temple, et de l'humanité son temple communionnel⁽²³⁷⁾.

Dans le cadre de cette participation fondamentale de l'Église à la vie et à la mission du Christ, qui est donc participation conjointe de tous les baptisés, Congar reprend la distinction entre *res* et *sacramentum*, entre communion et moyen de la communion pour distinguer « deux participations différentes des énergies

²³³ Robert MAGER, *Le Politique dans l'Église – Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Montréal, Mediaspaul, 1994, p. 35.

²³⁴ *Ibid.*, p. 37.

²³⁵ Cf. le chapitre consacré à la naissance de la théologie du laïc dans la troisième partie de la thèse, que nous reprenons ici largement.

²³⁶ Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 23, 1964³, p. 125.

²³⁷ *Ibid.*, p. 130.

messianiques »⁽²³⁸⁾ : « En tant que l'Église est pure communion de vie, les fonctions royales, sacerdotale et prophétique existent en elle comme *forme ou dignité de vie* qualifiant les membres comme tels. En tant que l'Église est institution et moyen de grâce, ces trois fonctions qualifient certains membres en leur donnant une charge ou un ministère au bénéfice de tous les autres »⁽²³⁹⁾.

Dans les *Jalons*, cette distinction entre vie et structure est pensée dans le cadre du binôme clergé / laïcat qui place les clercs du côté de la structure de l'Église et les laïcs du côté de la vie. Ce risque est redoublé par la définition du laïcat à partir de son rapport au monde⁽²⁴⁰⁾ qui aboutit – mais Congar ne va pas jusque là – à réserver l'espace intra-ecclésial aux seuls clercs : nous sommes alors dans un schéma qui attribue aux laïcs le temporel et aux clercs le spirituel, schéma typique de disqualification religieuse des laïcs⁽²⁴¹⁾. Ultérieurement, Congar reconnaît cette difficulté d'où découle l'impression que, dans le cadre de la participation aux *tria munera*, le laïc est toujours référé au clerc et défini par lui. Il reconnaît ainsi : « l'inconvénient de ma démarche de 1953 était peut-être de trop bien distinguer »⁽²⁴²⁾ tout en redisant que la tradition théologique semble appeler cette distinction, « Car le Christ entretient une double relation avec l'*ecclesia* : une relation de vie et d'immanence, une relation de supériorité »⁽²⁴³⁾. La difficulté réside dans le fait que Congar ne soit pas parvenu à penser cette distinction en dehors du couple clerc-laïc. C'est ce dernier qui introduit un biais dans le

²³⁸ *Ibid.*, p. 149.

²³⁹ *Ibid.*, p. 149.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 85 sq.

²⁴¹ Voir par exemple le *Décret de Gratien* (c. 12, q. 1) « Il y a deux espèces de chrétiens. L'un voué à l'office divin et adonné à la contemplation et à la prière, a décidé de se retirer de tout le vacarme des choses temporelles : ce sont les clercs et ceux qui se vouent à Dieu (c'est-à-dire les moines). Il y a une autre sorte de chrétiens : ce sont les laïcs. Laos, en effet, signifie peuple. A ceux-là il est permis de posséder des biens temporels, mais seulement pour les besoins de l'usage. Rien n'est plus méprisable que de mépriser Dieu pour l'argent. Ils sont autorisés à se marier, à cultiver la terre, à dirimer les querelles par un jugement, à plaider, à déposer les offrandes sur l'autel, à payer les dîmes ; ainsi peuvent-ils être sauvés, si toutefois ils évitent les vices en faisant le bien », ou Humbert de Moyenmoutiers (*Adversus Simoniacos*, III, 9 [PL 143, 1153]) : « De même que les clercs n'ont pas à s'immiscer dans les affaires du monde, de même les laïcs n'ont pas à s'immiscer dans les affaires spirituelles... Le devoir des laïcs, c'est de veiller à la bonne marche de leurs affaires, et des leurs seulement, c'est à dire des choses du monde. Et le devoir des clercs, c'est aussi de veiller à leurs affaires et aux leurs seulement, c'est à dire aux choses de l'Église ».

²⁴² Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, 1971, p. 15.

raisonnement. En effet, on peut concevoir une double relation du Christ avec l'*ecclesia*, une distinction au sein de l'Église entre structure et vie, un rapport paradoxal de l'Église au monde, sans pour autant calquer cette dualité sur le peuple de Dieu lui-même. Congar le reconnaîtra en 1971 : « Au terme, on s'apercevra que le couple décisif n'est pas tellement celui de "sacerdoce – laïc" dont j'avais usé dans *Jalons*, mais plutôt celui de "ministères ou services – communauté" »⁽²⁴⁴⁾.

d) Valeur de la participation et perspectives ecclésiologiques

On constate que la notion de participation peut effectivement prendre deux sens en fonction de la perspective ecclésiologique dans laquelle elle est utilisée : la distinction entre vie et structure proposée par Congar peut ainsi être comprise comme une dépendance du laïc vis-à-vis du clergé dans une ecclésiologie hiérarchique – et dans ce cadre, la participation des laïcs aux *tria munera* est référée aux clercs et à la Hiérarchie – ou comme une articulation structurante au sein d'une participation conjointe de tous les baptisés à la triple fonction de célébration, d'enseignement et de gouvernement.

Ainsi, la notion de participation qui, dans une ecclésiologie de communion, permet de considérer l'ensemble des baptisés dans leur diversité, assure au contraire la pérennité d'une répartition en catégories de laïcs et de clercs dans une ecclésiologie hiérarchique. Dans ce dernier cas, le danger est d'envisager la participation des laïcs seuls, dans leur rapport au clergé, comme si la mission de l'Église pouvait être pensée préalablement à cette participation⁽²⁴⁵⁾. Cette valeur partitive, hiérarchique et subordonnante de la participation au rapport entre les ministres ordonnés et les autres fidèles, n'est pas sans conséquence car son usage aboutit à une d'affirmation, contraire à LG 10, selon laquelle le sacerdoce commun des fidèles serait une participation au sacerdoce ministériel.

²⁴³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁴⁵ Sur ce point voir Robert MAGER., *Le Politique dans l'Église...*, op. cit., p. 35 sq.

L'élément de distorsion le plus repérable est alors celui des sujets de la participation. Dans une participation de type hiérarchique, ce ne sont plus tous qui participent conjointement avec les autres membres du Peuple de Dieu à la vie et à la mission du Christ, mais quelques-uns qui participent à l'apostolat de quelques autres. Un élément d'exclusion est introduit, qui contrevient à la coopération mentionnée en *LG 62* : « l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source ». Ainsi, non-seulement ce ne sont plus tous les fidèles qui participent de manière différenciée, mais bien plus, les uns deviennent la source de la participation des autres.

Une telle participation de type hiérarchique renvoie directement à la définition de l'Action catholique comme « participation du laïcat à l'apostolat de la hiérarchie », qui implique d'une part une reconnaissance du monopole clérical de l'apostolat et d'autre part une subordination des laïcs à qui une telle participation est proposée.

Les Manuels d'Action catholique ont tenté de comprendre le sens de cette notion de participation. Fournier, par exemple, en retenait deux⁽²⁴⁶⁾ : un sens qualifié de populaire (la participation comme collaboration, aide, concours) et un deuxième sens, philosophique (« reproduction d'une qualité de la cause à son effet »⁽²⁴⁷⁾). Cette conception philosophique est le témoin de la formation néo-thomiste des auteurs de ces manuels, comme chez Dabin qui présente en deux pages la théorie thomiste de la participation⁽²⁴⁸⁾ : Dieu est l'être par essence, « tout le reste, ce sont des êtres par participation. Tout ce qui est par participation est produit par celui qui est l'Être par essence, comme tout ce qui est en combustion l'est par le feu »⁽²⁴⁹⁾. La participation désigne alors le lien qui s'établit entre une cause première (Dieu) et son effet (les créatures). Partir de cette démonstration pour comprendre l'expression « participation des laïcs à l'apostolat de la

²⁴⁶ Roland FOURNIER, *La théologie de l'Action catholique*, Montréal, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, coll. « Theologica montis regii » n° 2, 1940, p. 137-141.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 138.

²⁴⁸ Paul DABIN, *L'apostolat laïque*, Paris, Bloud & Gay, 1931, p. 79-84.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 79. Cf. *Somme théologique* 1a, q. 61, a. 1 c

hiérarchie », c'est alors placer la hiérarchie comme cause première et le laïcat comme effet, ce qui constitue un équilibre ecclésiologique de type hiérarchique.

La volonté de Pie XII d'exclure la notion de participation des relations entre apostolat des laïcs et apostolat hiérarchique, pour lui préférer la notion de collaboration⁽²⁵⁰⁾ a permis de distinguer la participation des laïcs à l'apostolat propre de la hiérarchie et la collaboration entre les laïcs et la hiérarchie dans le cadre de la mission de l'Église entière et, en favorisant cette dernière dans le cadre du mouvement d'apostolat des laïcs, de prendre une distance bénéfique avec l'interprétation néo-thomiste de la participation⁽²⁵¹⁾ que Vatican II refuse⁽²⁵²⁾.

L'équilibre de la participation proposée en *LG* 10 est donc en dépendance de la perspective ecclésiologique dans laquelle elle est interprétée. Nous en avons l'illustration dans l'article de Lionel Audet, rédigé avant Vatican II en 1945⁽²⁵³⁾.

Audet commence son article par l'affirmation suivante : « Saint Thomas nous enseigne que le caractère sacramentel est une participation au sacerdoce du Christ et une députation au culte divin selon le rite de la religion chrétienne »⁽²⁵⁴⁾. Il poursuit en distinguant le « sacerdoce hiérarchique » et le « sacerdoce des fidèles », le premier reposant sur l'ordre et l'autre sur le baptême et la confirmation. La mention du sacrement de l'ordre lui permet de réaffirmer le principe selon lequel le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs, mais à eux seuls, son sacerdoce : « ce sont les apôtres seuls et leurs successeurs qui ont

²⁵⁰ Cf. la troisième partie de cette étude, p. 218 sq.

²⁵¹ Voir par exemple André MAYENCE, « La qualification juridique de l'Action catholique », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 85 (1963), p. 392 (« Pie XI n'entendait sans doute pas donner au mot "participation" un sens ontologique qui aurait impliqué une véritable création, un changement dans la nature même du laïcat, dans la condition du laïc mais voulait simplement désigner un fait, la prise en charge par les laïcs de leur part dans l'œuvre d'extension du Royaume de Dieu ici-bas, œuvre confiée par le Christ à son Église »). On pourra se référer avec profit aux développements d'Yves Congar qui refuse « l'apparence philosophique » du terme participation (*Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 23, 1964³, p. 508). Voir aussi Schillebeeckx pour qui la formule « participation à l'apostolat hiérarchique » est inadmissible (« Fondement dogmatique du ministère et de l'état laïque », dans *Approches théologiques IV – La mission de l'Église*, Bruxelles, Éditions du CEP, 1969, p. 138).

²⁵² En dehors des deux mentions de la participation des prêtres au ministère épiscopal en *LG* 28 et *PO* 7. Cf. *supra*.

²⁵³ Lionel AUDET, « Notre participation au sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramentel », dans *Laval théologique et philosophique* 1 (1945), p. 9-46 et 110-130.

reçu mission d'offrir le sacrifice eucharistique, et ils sont les seuls à être revêtus du sacerdoce proprement dit de notre divin Sauveur »⁽²⁵⁵⁾. Cette exclusivité du « sacerdoce proprement dit » permet de tracer une « frontière très marquée entre le sacerdoce proprement dit que nous venons de considérer et le sacerdoce des fidèles dont il sera maintenant question »⁽²⁵⁶⁾. Cette frontière justifie alors une reconnaissance particulière de la participation accordée au laïcs : « par les caractères du Baptême et de la Confirmation, les fidèles reçoivent cependant un *pouvoir diminué* qui les ordonne au culte et leur confère une *participation atténuée* du sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ »⁽²⁵⁷⁾.

Cette « *participation atténuée* » correspond à la valeur partitive, hiérarchique et subordonnante de la participation que nous avons évoquée plus haut et ne permet pas d'articuler la participation de tous à la vie divine et leur participation aux *tria munera*. Ce qui est remarquable, c'est le recours à Thomas d'Aquin comme point de départ de la démonstration. Car Thomas n'envisage pas cette atténuation de la participation. Dans le passage de la *Somme de théologie* sur lequel Audet prend appui, Thomas affirme au contraire que « par tous les sacrements l'homme est fait participant du sacerdoce du Christ »⁽²⁵⁸⁾. Plus généralement, ces recours à Thomas d'Aquin sont plus représentatifs d'un néo-thomisme marqué par l'ecclésiologie de son époque que de la pensée de l'Aquinat lui-même qui, dans sa doctrine de la participation⁽²⁵⁹⁾, l'envisage

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 110.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁸ « *omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi* », dans *ST III*, 3, 63, 6, sol. 1.

²⁵⁹ Sur la notion de participation chez Thomas d'Aquin, voir Dominique DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, coll. « Philosophie et théologie » n° 31, 1979, p. 199-227 et 257-305 ; Léon ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994, p. 248-262 ; FABRO, Cornelio, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain / Paris, Publications Universitaires de Louvain / Editions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Chaire Cardinal Mercier » n° 2, 1961, p. 509-537 et 610-640 ; L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » n° 23, 1953², p. 364-398 ; Rudi A. VELDE, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New-York/Köln, E.J. Brill, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters » n° 46, 1995, 290 p. ; John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas – From Finite Being to Uncreate Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, coll. « Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy » n° 1, 2000, p. 94-131.

comme condition de la créature dont l'être est en Dieu⁽²⁶⁰⁾. Il s'agit, dans cette participation, de la grâce divine, c'est-à-dire de « l'amour spécial selon lequel Dieu élève la créature rationnelle au-dessus de sa condition de nature, jusqu'à la participation au bien divin »⁽²⁶¹⁾. Par cette expression, *ad participationem divini boni*, ou celle, similaire de *participatio divinae naturae*⁽²⁶²⁾, Thomas d'Aquin invite à distinguer participation à l'être, qui est le fait de toute créature, et participation à la nature divine, « qui dit le fait *distingué* de la grâce divine dans la créature spirituelle "en état de grâce" », comme le suggère Dominique Dubarle⁽²⁶³⁾. On peut alors comprendre la participation à la vie divine comme une « participation à la vie propre et spécifique de Dieu lui-même, et participation en communion et société effective avec le Dieu vivant lui-même »⁽²⁶⁴⁾, la participation étant « principe d'une communication et société avec Dieu et avec les personnes divines »⁽²⁶⁵⁾. Cette participation à la vie divine a partie liée, pour Thomas, avec le baptême par lequel « nous sommes engendrés à nouveau et devenons fils de Dieu »⁽²⁶⁶⁾. Les recherches que nous avons menées dans l'œuvre de Thomas d'Aquin et parmi ses commentateurs⁽²⁶⁷⁾ ne nous ont pas permis de trouver trace d'une valeur atténuée, partitive, hiérarchique ou subordonnante de la participation.

Assurer l'équilibre de la participation proposée en *LG 10* pourrait passer par la proposition de Jean-Marie Tillard de reconnaître que le vocabulaire de la participation est impropre pour parler des ministères⁽²⁶⁸⁾. Il s'agit alors de reconnaître qu'une participation ministérielle puisse être du même ordre « que la participation à la grâce capitale du Christ par tous les chrétiens qui deviennent *in*

²⁶⁰ Cf. *STh I*, 45, 5, 1 : « Mais de même que cet homme-ci participe de la nature humaine, de même tout être participe, si j'ose dire, de la nature de l'être ; car Dieu seul est son être ».

²⁶¹ *STh I-II*, 110, 1.

²⁶² *STh I-II*, 110, 3 : « La lumière de la grâce est participation de la nature divine ».

²⁶³ Dominique DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 279. On consultera avec profit tout son chapitre intitulé « l'ontologie de la grâce en général », aux pages 257-305.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 280.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 280.

²⁶⁶ *STh I-II*, 110, 4. Voir également *I-II*, 112, 1 et *III*, 63, 2.

²⁶⁷ Cf. Bibliographie en fin de partie.

²⁶⁸ Jean-Marie TILLARD, « "Ministère" ordonné et "Sacerdoce" du Christ », dans *Irenikon* 49 (1976), p. 147-166. Voir surtout p. 152-153.

Christo participants de la nature divine »⁽²⁶⁹⁾. Il y a dans cette option une proposition de rééquilibrage du rapport entre participation de tous à la vie divine et aux *tria munera* d'une part, et entre ministres ordonnés et autres fidèles d'autre part. Ce rééquilibrage passe par un recours à la pneumatologie en reconnaissant que l'Esprit est l'acteur de la participation à la vie divine et que « la *participation* renvoie d'abord à ce dessein de l'Esprit, et à l'octroi à chacun du charisme propre appelé par sa fonction »⁽²⁷⁰⁾.

Il y a là une invitation à prendre en compte le baptême des ministres ordonnés, prise en compte qui permet d'équilibrer une théologie des ministères par ce qui est commun à tous les membres de l'Église en vue de comprendre l'état et la posture de service que permet l'ordination de quelques-uns pour le bien de l'ensemble du Peuple de Dieu.

Il nous faut revenir à la notion de participation en vue de l'évaluation de son usage dans le c. 517 § 2. L'établissement d'une double valeur de la participation en fonction de la perspective ecclésiologique nous le permet d'autant plus facilement que des critères utiles de discernement entre ces deux valeurs sont apparus avec clarté.

Pour parvenir à une évaluation théologique du c. 517 § 2, il importe alors d'articuler l'ensemble des éléments recueillis dans notre parcours pour élaborer un outil d'analyse des pratiques ecclésiales de responsabilité.

III.- Évaluation théologique

Nous avons montré comment la mention de la pénurie de prêtres influe sur la conception de la participation proposée dans le c. 517 § 2, ce qui nous a conduit à la relier à une ecclésiologie de type hiérarchique et clérical. La participation à l'exercice de la charge pastorale qu'il promeut est alors à comprendre dans la continuité de l'intuition initiale de Pie XI pour l'Action catholique, et donc

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 164.

éloignée de la dynamique ecclésiologique du Concile du Vatican II, hormis les deux exceptions que nous avons relevées en *LG* 28 et *PO* 7.

S'en tenir à ce constat est cependant insuffisant. En effet, il ne suffit pas de qualifier l'ecclésiologie sous-jacente au c. 517 § 2 sans prendre en compte le fait qu'il est en usage dans un grand nombre de diocèses et détermine la mission confiée à un nombre croissant de fidèles laïcs dans les diocèses, les paroisses et les aumôneries. C'est pourquoi il convient de préciser comment sa mise en œuvre doit être accompagnée pour que les apprentissages rendus nécessaires par la situation actuelle de l'Église puissent être fructueux.

Pour cela, le parcours déjà effectué permet l'établissement d'un outil d'analyse théologique des pratiques ecclésiales axé sur la relation entre la pénurie de prêtres et la valeur de la participation qu'une telle logique de pénurie favorise. Cet outil, qu'il faut maintenant présenter, met en lumière l'éclipse de la communauté paroissiale dans la formulation comme dans l'histoire de la rédaction du c. 517 § 2. Ce faisant, il indique une voie qui permet de rééquilibrer la perspective ecclésiologique en vue de la mise en œuvre du canon.

1°) Un outil d'analyse des pratiques ecclésiales

Des pages qui précèdent, il ressort que la participation peut être une notion structurante dans le cadre d'une ecclésiologie de communion. Elle articule participation de tous à la vie divine et participation conjointe et différenciée de tous au *tria munera* que l'Église reçoit du Christ. Dans ce cadre, tous les baptisés sont conjointement sujets de la participation dont le Christ est la source dans l'Esprit. C'est de cette participation dont il est question dans le Mouvement liturgique et son projet de favoriser la participation active de tous les fidèles à l'action liturgique.

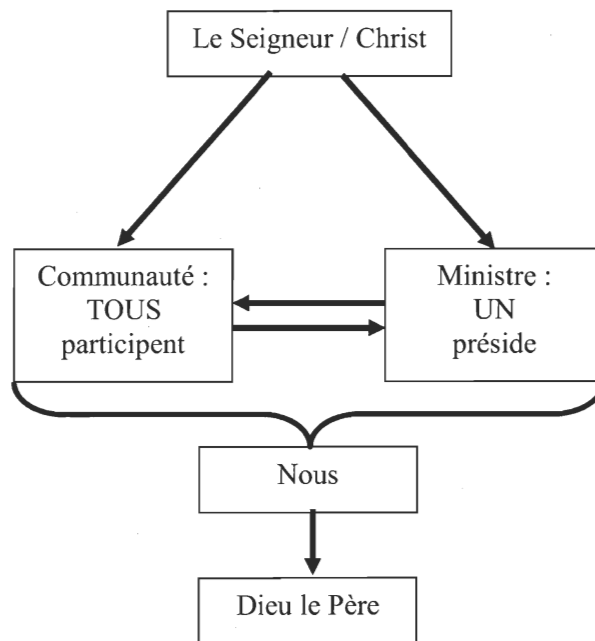
Par ailleurs, la participation peut être comprise dans le cadre d'une ecclésiologie hiérarchique comme participation de quelques-uns seulement, à l'exclusion des autres fidèles, à une partie seulement d'une ou de plusieurs des fonctions de célébration, d'enseignement et de gouvernement reconnues comme étant des fonctions spécifiquement cléricales. Cette participation, que nous avons

qualifiée d'atténuée, partitive, hiérarchique et subordonnante, est mise en œuvre dans la définition de l'Action catholique comme « participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie ».

a) Participation de tous à l'action du Christ dans l'Église

Cette première valeur de la participation apparaît dans le cadre de la participation active de tous les fidèles à l'action liturgique où elle est considérée comme une réalité théologique et pratique selon une conception unifiée de la participation qui trouve sa pleine consommation dans la communion intime avec Dieu. C'est ainsi que la communauté chrétienne – ou l'assemblée liturgique –, en participant à l'action liturgique, manifeste et réalise l'Église que le Christ s'associe pour rendre gloire au Père. Cette manifestation engage des actions rituelles concrètes, une pratique liturgique.

L'analyse de cette pratique montre que les dialogues liturgiques instituent les acteurs de l'action liturgique : tous célèbrent, par, avec et dans le Christ, et un préside, au nom du Christ. Reprenons ces éléments en les schématisant⁽²⁷¹⁾.

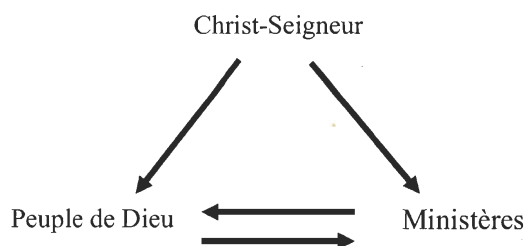


XVI. Schéma 7 :
Le Christ s'associe l'Église pour rendre gloire au Père

²⁷¹ Ce schéma reprend l'analyse du dialogue introduisant la préface de la prière eucharistique. Cf. *supra*, p. 184-187 et le schéma de la p. 187.

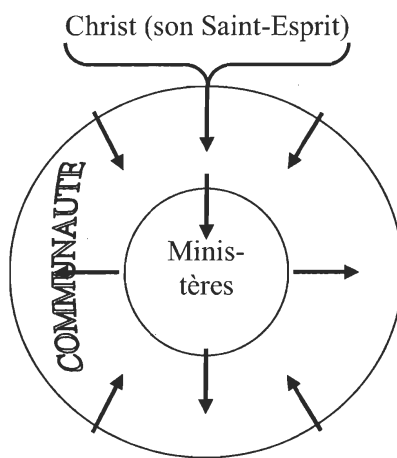
Le dialogue introduisant la préface de la prière eucharistique situe et institue chaque acteur de l'action liturgique dans l'unité de l'action du Christ qui s'associe l'Église. La reconnaissance de l'œuvre du Christ et le dialogue liturgique entre l'assemblée qui célèbre et le ministre qui préside permettent au « nous » de l'Église d'être engagé dans l'action de grâce rendue au Père.

Ce schéma initial est à rapprocher de celui que propose Yves Congar dans son ouvrage *Ministères et communion ecclésiale*⁽²⁷²⁾ :



XVIII. Schéma 8 :
Communauté et ministères
chez Congar (1)

Pour Congar, ce schéma représente la communauté chrétienne « toute entière sainte, sacerdotale, prophétique, missionnaire, apostolique avec, en son sein, des ministères »⁽²⁷³⁾. Et pour montrer que la communauté est une « réalité enveloppante à l'intérieur de laquelle les ministères, même les ministères institués et sacramentels, se situent comme des services de cela même que la communauté est appelée à être et à faire »⁽²⁷⁴⁾, il le complète par un second schéma :



XVIII. Schéma 9 :
Communauté et ministères
chez Congar (2)

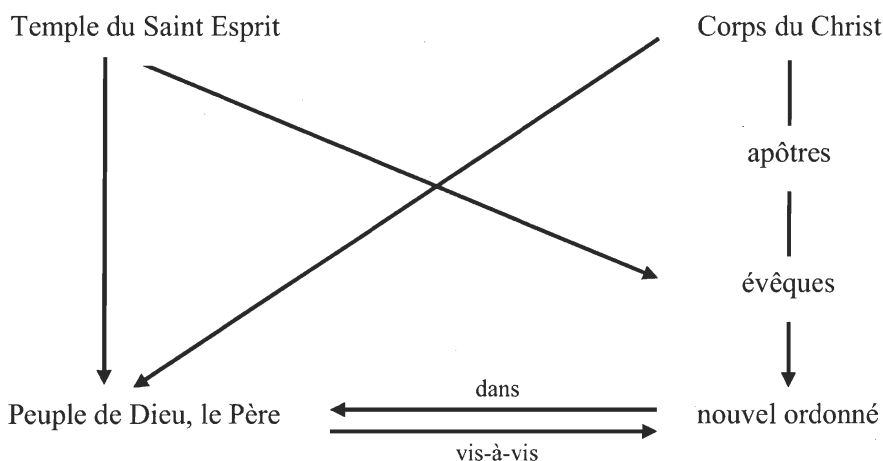
²⁷² Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », *art. cit.*, p. 19.

²⁷³ *Ibid.*, p. 19.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 19. C'est Congar qui souligne.

Dans les deux cas, il s'agit pour Congar de signifier l'action du Christ dans et par l'Église entière et d'éviter les deux écueils qui font des ministres soit des médiateurs de la grâce pour un « peuple mineur, impuissant et passif », soit de « purs délégués de la communauté »⁽²⁷⁵⁾. En requalifiant théologiquement la communauté chrétienne, il propose ainsi un équilibre en théologie des ministères qui articule « la participation active des laïcs à la vie de l'Église »⁽²⁷⁶⁾ et le ministère presbytéral.

Hervé Legrand propose un schéma similaire qui correspond à une « Église structurée trinitairement, tout entière apostolique, aux responsabilités solidaires quoique différentes »⁽²⁷⁷⁾. Pour lui, cette structure trinitaire de l'Église requiert de la penser en même temps comme Peuple de Dieu, « actif dans le choix de ses ministres et dans leur réception et, surtout, solidaire dans la responsabilité »⁽²⁷⁸⁾, Corps du Christ et Temple du Saint Esprit, puisque « l'ensemble des dons de l'Esprit ne se trouve (...) que dans l'ensemble de l'Église »⁽²⁷⁹⁾. Il en propose alors le schéma suivant⁽²⁸⁰⁾ :



²⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷⁷ Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », *art. cit.*, p. 212.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 211.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 212. La mention du « nouvel ordonné » est due à la démarche de la contribution d'Hervé Legrand qui prend pour point de départ de son analyse de la structure ministérielle de l'Église dans le cadre de la célébration d'une ordination.

Ce schéma signifie que, « dans la diversité de leurs charges et charismes, tous sont solidairement responsables et partenaires dans la construction de l'Église par la parole et les sacrements »⁽²⁸¹⁾. Il met en évidence la structure charismatique de l'Église qui est dotée de la diversité des dons de l'Esprit.

La structure charismatique de l'Église introduit une perspective sacramentelle qui est fondamentale pour notre schéma initial. En effet, nous avons déjà noté que le dialogue liturgique nécessite la reconnaissance du charisme reçu le jour de son ordination par celui qui préside la célébration de tous. De la même manière, les sacrements de l'initiation inaugurent la participation à la vie divine et habilent tous les fidèles à la participation à la vie et à la mission de l'Église.

La structure trinitaire du schéma de la page 374 doit cependant être précisée. Il convient tout d'abord de noter que l'Esprit Saint semble en être absent. Ce que nous avons présenté de la participation active à la liturgie indique au contraire qu'il est au cœur de l'action liturgique. Cela est énoncé dans la doxologie de la prière eucharistique qui précise que c'est par, avec et dans le Christ qu'est rendue toute gloire au Père, « dans l'unité du Saint Esprit ». De plus, l'enseignement de Vatican II sur la participation à la vie divine met en lumière la place centrale de l'Esprit : c'est l'Esprit qui rassemble les hommes dans le Christ en les unissant à sa mort et à sa résurrection⁽²⁸²⁾.

Ainsi, dans notre schéma, la place et l'œuvre de l'Esprit sont représentées par l'ensemble des flèches qui unissent et articulent l'ensemble des fidèles au Christ (structure charismatique et sacramentelle), les fidèles entre eux (dialogue de communion) et structurent le « nous » ecclésial qui s'adresse au Père. L'équilibre trinitaire du schéma rend alors bien compte du fait que le Père envoie le Fils qui s'associe l'Église dans l'Esprit pour rendre gloire au Père et sanctifier le monde.

C'est cette structure trinitaire qui garantit la valeur de la participation : elle est participation de tous à la vie divine et, indissociablement, aux *tria munera* que

²⁸¹ *Ibid.*, p. 212.

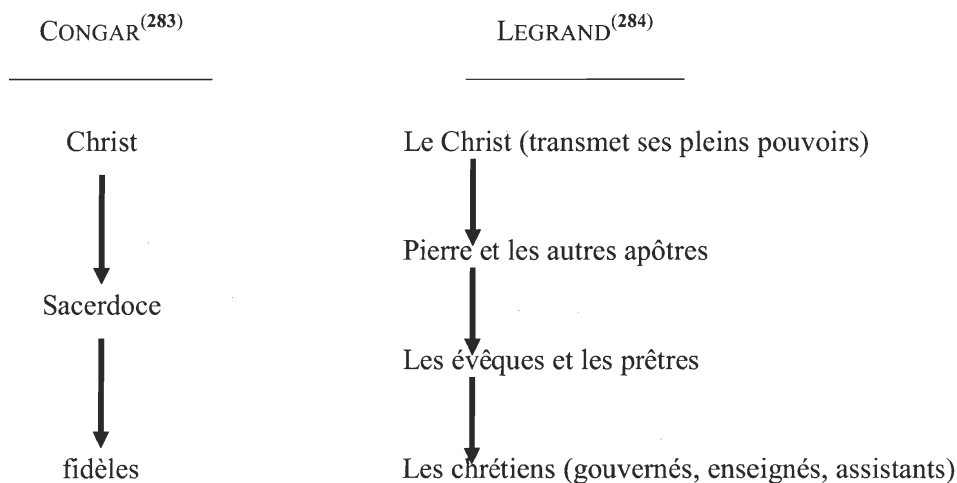
²⁸² Cf. LG 7.

l'Église reçoit du Christ et pour lesquelles le Christ s'associe l'Église dans et par l'Esprit.

b) Participation de quelques fidèles laïcs à la charge des pasteurs

C'est une autre valeur de la participation qui est engagée dans la « participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie ». Cette participation atténuée, partitive et subordonnante est le fait de quelques fidèles laïcs seulement, non pas au titre de la nécessaire diversité des services et ministères dans le cadre de la participation de tous, mais pour désigner la subordination d'une partie du groupe chrétien à une autre. Elle indique ainsi, dans la définition donnée par Pie XI de l'Action catholique, que l'apostolat appartient en propre à la Hiérarchie et que les laïcs ne peuvent qu'y participer.

Cette valeur de la participation est typique d'un schéma linéaire de l'Église. Yves Congar et Hervé Legrand le représentent ainsi :



XX. Schéma 11 : Structure sociétaire de l'Église chez Congar et Legrand

Il s'agit pour ces deux théologiens de signifier la « séparation entre un groupe de chrétiens actifs et un groupe passif »⁽²⁸⁵⁾. Les prêtres y sont autonomes

²⁸³ Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », *art. cit.*, p. 18.

²⁸⁴ Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », *art. cit.*, p. 210.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 210.

et séparés du peuple de Dieu, seuls sujets d'action et d'initiative alors que les fidèles sont assujettis aux prêtres desquels ils ont tout à recevoir : les prêtres célèbrent, les fidèles assistent à la célébration du prêtre ; les prêtres gouvernent, les fidèles sont gouvernés ; les prêtres enseignent, les fidèles sont enseignés⁽²⁸⁶⁾.

On retrouve ici les composantes de la participation telle qu'elle est apparue dans l'expression « participation des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie »⁽²⁸⁷⁾.

Parce que la mission apostolique de l'Église est du domaine exclusif de la hiérarchie⁽²⁸⁸⁾, le manque de prêtres crée une situation instable et dangereuse pour l'Église. Cette pénurie devient alors un élément déterminant pour faire appel aux laïcs et qualifier de « suppléance » l'apostolat auquel ils sont appelés : « Les prêtres, en raison de leur petit nombre, sont absolument impuissants à satisfaire le besoin des âmes, c'est le moment de faire appel à l'Action catholique, qui aidera à combler les vides dans les rangs du clergé en multipliant ses collaborateurs parmi les laïques »⁽²⁸⁹⁾.

La notion de participation trouve sa place dans cette succession pyramidale d'envoi : le Père envoie le Fils, le Fils envoie les apôtres et la hiérarchie ecclésiastique, munie de leur mission et de l'autorité qu'ils ont reçu du Christ de

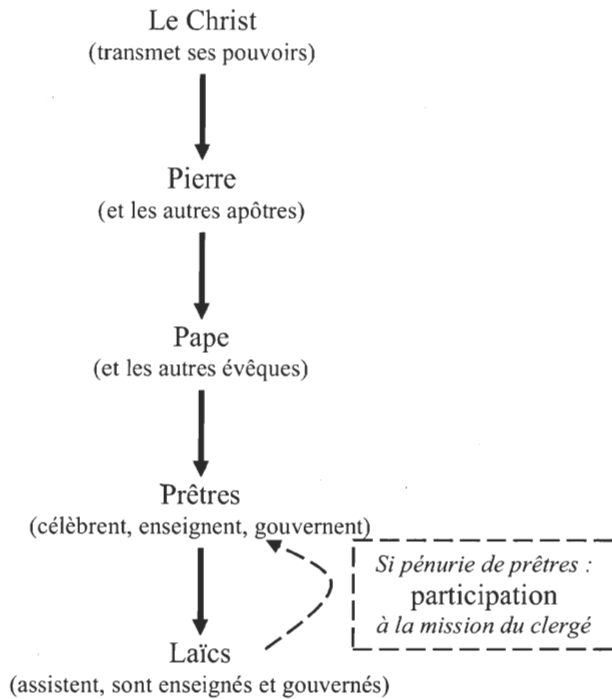
²⁸⁶ Cf. *supra*, p. 213 sq.

²⁸⁷ Voir Pie X : « L'Église est par essence une société inégale, c'est à dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau (...) et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul réside le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre les pasteurs » (PIE X, *Encyclique « Vehementer » à l'Église de France*, 1906)

²⁸⁸ Voir Luigi CIVARDI, *Manuel d'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 90 : « Tel est l'apostolat au sens strict et vrai du mot : il appartient *seulement* à la hiérarchie ecclésiastique ; car ce triple pouvoir n'a été confié par Jésus *qu'aux Apôtres* et n'a passé qu'à la *seule* hiérarchie ecclésiastique. C'est une vérité dogmatique ». Voir aussi Vincent POLLET, *L'Action catholique...*, *op. cit.*, p. 26 : « Seuls le Souverain Pontife et les évêques, puisque seuls successeurs des Apôtres au sens propre et plénier du mot, sont dépositaires de la mission et des pouvoirs apostoliques ; c'est à eux seuls qu'incombe la charge de l'apostolat ; seuls ils ont reçu mandat de maintenir l'Évangile dans sa pureté et de le transmettre avec fidélité, (...) ; seuls enfin ils constituent la hiérarchie apostolique ».

²⁸⁹ « *At nostris potissimum temporibus, cum fidei morumque integritas in discrimen cotidie periculosius vocatur, eamque dolemus sacerdotum penuriam, ut curandis animarum necessitatibus omnino impares evasisse videantur, Actioni Catholicae plus confidendum, quae tantam cleri tenuitatem, datis multiplicatisque e laicorum ordine laborum sociis, adiuvet ac suppleat* », « lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 384-385 et dans *DC* 21 (1929), col. 390.

poursuivre l'œuvre apostolique⁽²⁹⁰⁾. La place des laïcs dans le dispositif est simple à définir : ils sont en bout de chaîne, l'objet de toutes les sollicitudes. Cette participation implique la subordination ou, selon le vocabulaire généralement employé à l'époque, la soumission du laïcat à la hiérarchie. Nous pouvons le noter à l'aide du schéma suivant :



Celui-ci fait apparaître les caractéristiques de cette participation telles qu'elles ont déjà été définies. Il s'agit d'une participation atténuée (elle ne prend pas en compte la participation de tous les fidèles à la vie et à la mission du Christ), partitive (évêques et/ou prêtres ne délèguent qu'une part de leur apostolat) et subordonnante (car elle ne reconnaît aucune capacité des laïcs à la mission, c'est pourquoi ils demeurent subordonnés aux prêtres).

XXI. Schéma 12 : Valeur partitive de la participation

Cette participation est alors toujours participation à l'apostolat du clergé, c'est-à-dire, à l'époque contemporaine, participation à la mission de l'évêque ou à la charge du curé⁽²⁹¹⁾. Une participation des fidèles laïcs à la triple charge de sanctification, d'enseignement et de gouvernement n'est reconnue ni pour elle-même, ni dans le cadre d'une Église tout entière sacerdotale, prophétique et royale. Le baptême et, plus justement, l'ensemble des sacrements de l'initiation sont sous-estimés et non qualifiants.

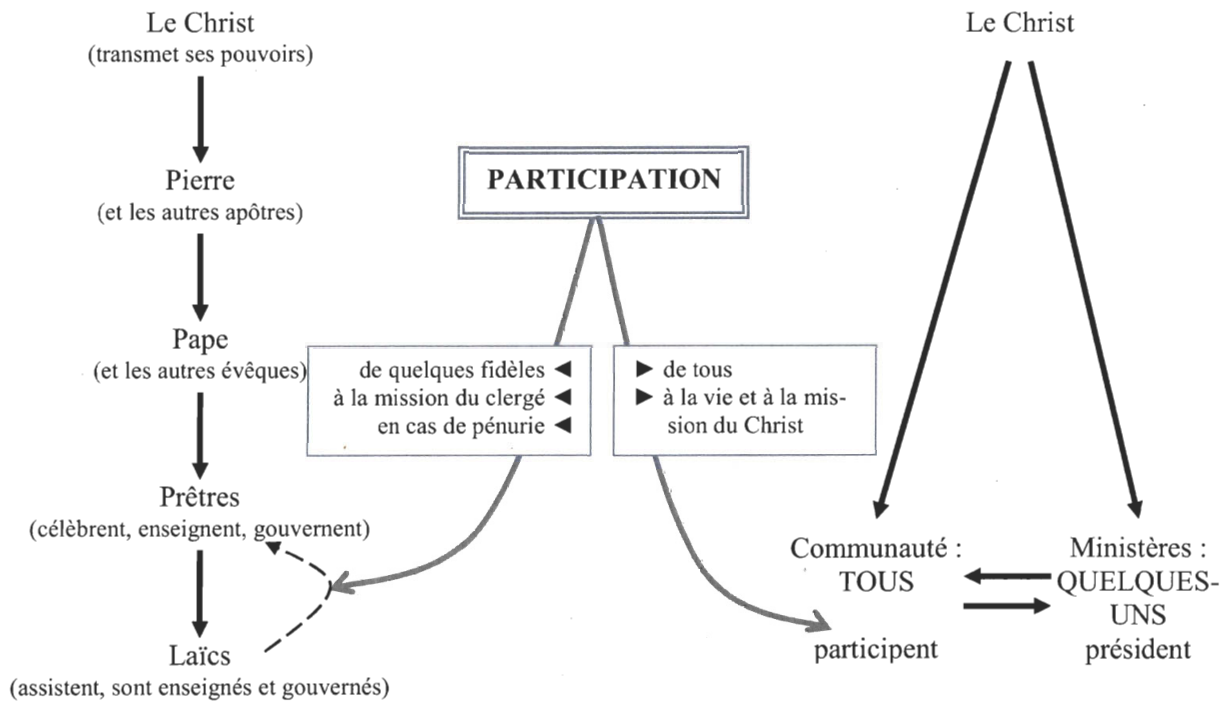
²⁹⁰ Voir Paul DABIN, *L'apostolat laïque...*, op. cit., p. 134 : « Le Père envoie le Fils, le Fils envoie la Hiérarchie ».

²⁹¹ Cf. La lecture que propose Bernard Sesboué du c. 517 § 2, lorsqu'il parle d'un apostolat qui consiste en « une "participation" de certains laïcs "à l'exercice de la charge pastorale" (can. 517, 2) du ministère ordonné ». Cf. *N'ayez pas peur...*, op. cit., p. 116 et *supra*, p. 331 sq.

On note le lien entre pénurie de prêtres et participation car, dans ce schéma ecclésiologique, le nombre de prêtres est déterminant : il garantit la capacité de la Hiérarchie à encadrer (gouverner, enseigner, sanctifier) le peuple chrétien. L'équilibre de la structure ecclésiale reposant entièrement sur la médiation du « Sacerdoce hiérarchique »⁽²⁹²⁾ entre le Christ et les fidèles, la diminution du nombre de prêtres peut être comprise comme une fragilisation globale de l'Église.

c) La participation, critère de discernement théologique

Les deux schémas que nous proposons permettent de situer la participation proposée par le c. 517 § 2. Ce n'est cependant qu'en les articulant qu'ils peuvent permettre d'évaluer et d'accompagner la mise en œuvre du c. 517 § 2 dans de nombreux diocèses. Une telle articulation est possible à partir de l'axe de la participation et des deux valeurs de cette notion.



XXII.Schéma 13 : Les deux valeurs de la notion de participation (1)

²⁹² Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », *art. cit.*, p. 18.

Il convient cependant de garder à l'esprit le danger de schématisation lié à cet exercice. Le tableau que nous présentons correspond à deux perspectives ecclésiologiques que la valeur de la participation, reconnue par les critères présentés, permet de manifester. Il ne s'agit pas d'une perspective historique qui présenterait en regard deux périodes de l'histoire de l'Église ou de l'ecclésiologie. Une telle option serait vaine et dangereuse car elle aboutirait à diaboliser un moment de l'histoire pour en canoniser un autre. Cette présentation masquerait l'essentiel : les conceptions de l'Église dépendent toujours des modifications effectives du tissu ecclésial et de la fidélité de l'Église à annoncer l'Évangile aux hommes de son temps dans l'histoire. Il n'y a donc pas à choisir entre plusieurs figures historiques de l'Église mais à comprendre comment l'Église peut être fidèle à sa mission dans le monde qui est le sien afin d'y être « comme le sacrement du salut »⁽²⁹³⁾.

Ainsi, le schéma de la page précédente ne présente pas le passage d'un temps de l'Église, obsolète, à un autre, actuel, mais offre le moyen de discerner et d'analyser deux perspectives ecclésiologiques qui sont d'ailleurs présentes dans l'enseignement de Vatican II⁽²⁹⁴⁾. C'est ce travail de discernement et d'analyse qu'il convient maintenant d'opérer.

Pour cela, il est nécessaire de préciser le schéma proposé, pour rendre compte avec justesse de sa complexité. Dans la perspective ecclésiologique charismatique, ce sont les sacrements qui instituent chacun des fidèles du Christ dans l'Église. L'appartenance à la communauté chrétienne et la place de chaque fidèle en son sein est le fruit des sacrements de l'initiation chrétienne. Les ministres sont institués dans leur charge par le sacrement de l'ordre qui leur confère le charisme de présider à la construction et à la vie de l'Église.

²⁹³ LG 2.

²⁹⁴ Cf. Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième Concile du Vatican », dans *Revue thomiste* 91 (1991), p.219-259. L'ouvrage de référence demeure : Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia gjuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Bologna, EDB, coll. « Nuovi saggi di Teologia » n° 4, 1975, 586 p.

La communauté chrétienne est donc caractérisée par ce qu'elle rassemble TOUS les fidèles du Christ (ministres ordonnés compris). *LG 33* nous indique, de plus, que cette participation de tous est différenciée et implique la coopération de tous dans l'unique mission, au nom de la mise en œuvre des charismes reçus depuis le baptême⁽²⁹⁵⁾. Cette participation de tous se manifeste par la synodalité de l'Église.

Les ministères sont le fait de QUELQUES-UNS, en ce sens que la présidence, d'une Église par l'évêque ou d'une paroisse par le curé, possède toujours une dimension collégiale⁽²⁹⁶⁾. Cependant, dans ce même pôle ministériel et avec les ministres ordonnés, il faut reconnaître l'existence des ministères institués rendus possibles par Paul VI⁽²⁹⁷⁾. De même, une place doit être reconnue à ce que *LG 33* appelle une « coopération plus immédiate » qui correspond à la capacité de certains fidèles laïcs d'être « assumés par la Hiérarchie »⁽²⁹⁸⁾. Cette « coopération plus immédiate », que nous pouvons qualifier de ministérielle, est ancrée dans la coopération de tous par participation à la vie et à la mission que l'Église reçoit du Christ. Cet aspect particulier du schéma que nous proposons ne le disqualifie cependant pas puisque son articulation à partir de la notion de participation demeure pertinente. Il nous faudra cependant interroger la possible méprise qui peut exister dès lors que les notions de participation et de coopération sont confondues ou utilisées l'une pour l'autre.

Ces précisions permettent de compléter le schéma proposé, même s'il demeure que celui-ci ne rend pas totalement compte de la complexité qui existe dans la réalité de la vie de l'Église. Une telle prise en compte appellerait une démarche de théologie pratique sur laquelle nous reviendrons en conclusion.

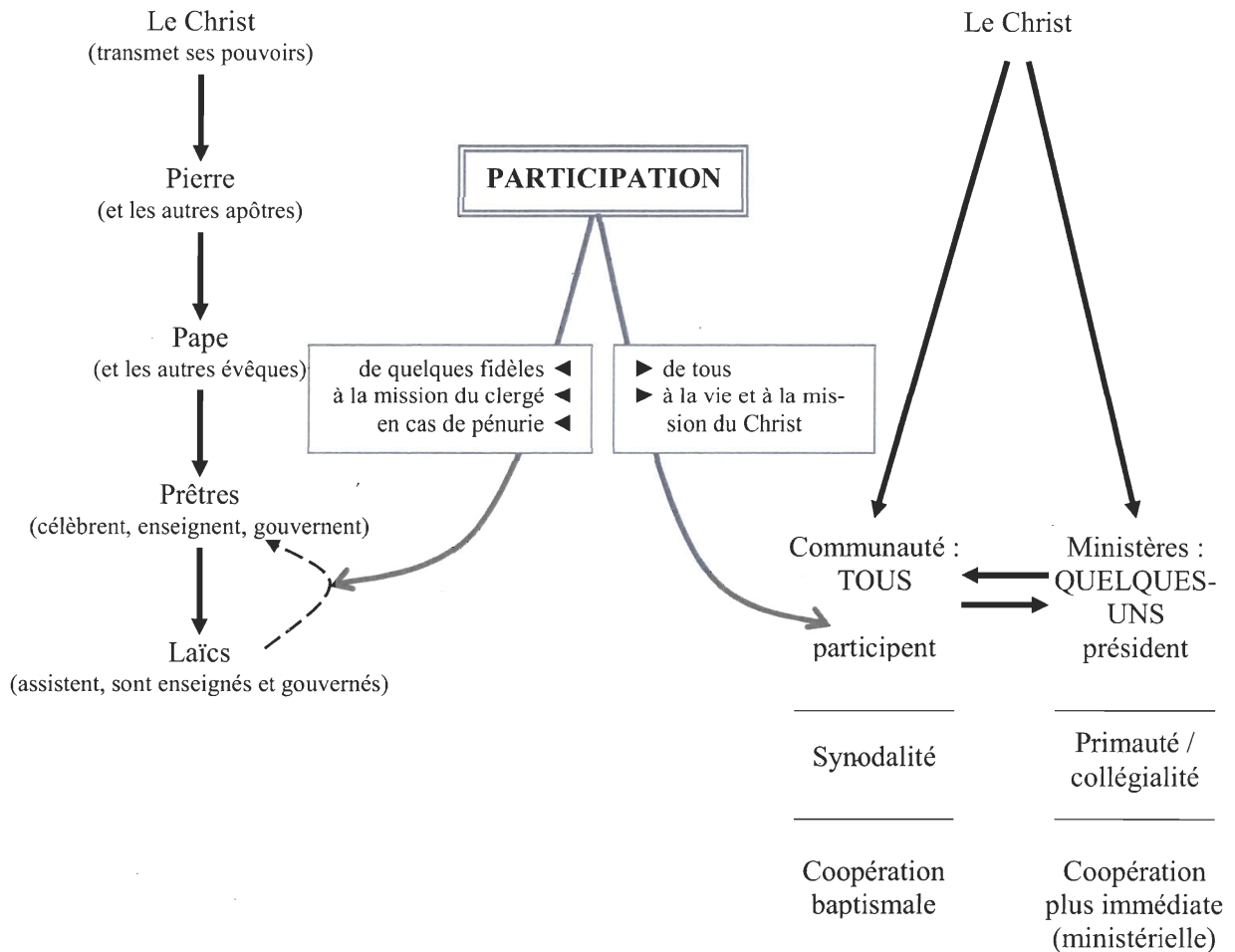
Avec ces précisions, le schéma devient :

²⁹⁵ Cf. Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », *art. cit.*, p. 202 sq.

²⁹⁶ Il est cependant fondamental de maintenir ici l'unité des sacrements de l'initiation, en reconnaissant notamment la place centrale de la participation régulière à l'eucharistie. Cf. Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », *art. cit.*, p. 227.

²⁹⁷ PAUL VI, « *motu proprio Ministerium quaedam* », dans *AAS* 62 (1972), p. 529-534 et *DC* 69 (1972), p. 852-856.

²⁹⁸ Nous avons déjà montré les limites de cette formule (Cf. *supra*, p. 288 sq.), nous y reviendrons plus largement en conclusion.



XXIII.Schéma 14 : Les deux valeurs de la notion de participation (2)

Sur cette base, il est possible de proposer une évaluation ecclésiologique du c. 517 § 2, qui prenne appui sur la valeur de la participation qu'il propose. Pour cela, il faut encore prendre en compte l'absence dans ce canon de toute mention de la communauté paroissiale.

2°) La communauté paroissiale

Nous remarquons que le passage de l'une à l'autre participation dépend de la qualification théologique ou, au contraire, de la disqualification de la

communauté chrétienne. Cette remarque permet de souligner l'éclipse de la communauté paroissiale dans le c. 517 § 2.

Il faut pourtant souligner que la prise en compte effective de la communauté paroissiale, fondée sur la notion de coopération baptismale dans la participation de tous les fidèles à l'action du Christ dans l'Église, permet un rééquilibrage ecclésiologique du c. 517 § 2 et situe le rapport entre participation et modération sur un terrain fécond. Elle est de plus nécessaire si l'on considère la définition canonique de la paroisse comme communauté de fidèles⁽²⁹⁹⁾.

a) L'éclipse de la communauté dans le c. 517 § 2

Prendre en compte la communauté chrétienne comme sujet de droit, d'initiative et d'action dans un chapitre consacré à l'évaluation théologique du canon 517 § 2 – alors même que cette communauté n'y est pas mentionnée – constitue une option ecclésiologique qu'il convient de justifier.

Cela doit être fait tout d'abord au nom de la cohérence avec les pages qui précèdent. La valeur englobante de la participation à la vie divine et aux *tria munera* reçues du Christ invite ainsi à prendre en compte le « tous » de l'Église qui se manifeste dans l'Église locale et dans les communautés chrétiennes qui la composent⁽³⁰⁰⁾. Cette prise en compte est d'autant plus importante que la participation proposée par le c. 517 § 2 s'en éloigne et que la valeur partitive de celle-ci renvoie aux nécessaires apprentissages qui permettent à l'Église de vivre de la communion à laquelle le Seigneur l'appelle. Ces apprentissages ne peuvent faire l'impasse sur la communauté chrétienne comme sujet. C'est ainsi que face à la logique de pénurie qui est celle du c. 517 § 2 et à l'ecclésiologie hiérarchique qui la sous-tend, un rééquilibrage est nécessaire qui passe par la « revalorisation des Églises locales comme communion et sujets de droit »⁽³⁰¹⁾. Cet équilibre

²⁹⁹ Cf. c. 515 § 1.

³⁰⁰ Il nous faut préciser ici que nous prenons la communauté non pas dans son sens sociologique mais dans son sens théologique de : « désignation de la réalisation de l'Église en des lieux plus modestes que la paroisse », selon la définition d'Hervé LEGRAND ("Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiastique", dans *La Maison-Dieu*, n° 215 (1998/3), note 6, p. 11).

³⁰¹ Hervé LEGRAND, "Les ministères de l'Église locale...", *art. cit.*, p. 271.

ecclésiologique requiert d'honorer le lien entre ministères et services d'une part, et communauté chrétienne d'autre part⁽³⁰²⁾. C'est ainsi que le statut et le service effectif des participants à l'exercice de la charge pastorale dans le cadre du c. 517 § 2 peuvent être appréhendés⁽³⁰³⁾.

Plus fondamentalement encore, prendre en compte la communauté chrétienne dans le cadre d'une évaluation théologique du c. 517 § 2 est requis par l'ecclésiologie de *Lumen gentium* et de l'ensemble des Actes du Concile du Vatican II comme lieu théologique et comme lieu d'interprétation du Code de droit canonique de 1983. La portée théologique du plan de la Constitution *Lumen gentium*, qui fonde l'ecclésiologie dans le mystère de l'Église et sur la notion de Peuple de Dieu, invite à un équilibre ecclésiologique qui insiste en effet sur ce qui est commun à tous les baptisés, sur la vocation commune à tous les chrétiens⁽³⁰⁴⁾. C'est ainsi qu'est dépassée la conception sociétaire et bipolaire d'une Église constituée de deux catégories de personnes, les clercs et les laïcs, ceux qui sont sujets et ceux qui sont objets de la sollicitude pastorale des premiers. La théologie du Peuple de Dieu permet au contraire d'affirmer l'égale dignité de tous les baptisés, comme l'affirme *LG* 32 : « Commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans la Christ ; commune la grâce d'adoption filiale » et, plus loin, « Quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité ». C'est ainsi que l'Église est reconnue comme « une réalité commune qui appartient à

³⁰² Cf. Hervé LEGRAND, «Le rôle des communautés locales... », *art. cit.*, p. 9 sq. Ce chapitre se situe dans l'axe de cet article qui remarque « A notre connaissance elles [les publications consacrées aux laïcs recevant une charge ecclésiastique] ne prêtent guère attention au rôle actif qui revient normalement aux communautés locales dans l'appel, le discernement, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiastique. Dans la réalité, ce rôle est avéré (...). Ni théologiquement, ni en pratique, les communautés ne peuvent être considérées seulement comme les destinataires de ces nouveaux ministères, elles en sont aussi la source et le support » (p. 10-11).

³⁰³ En ce sens, le c. 517 § 2 et sa mise en œuvre sont directement concernés par la question que pose Hervé Legrand lorsque, rappelant l'importance théologique et pratique du rôle des communautés locales (cf. note précédente), il se demande : « Cela est-il suffisamment reconnu, suffisamment mis en valeur dans la réflexion ou, plus réalistement, dans les assemblées chrétiennes ? Logiquement, ces dernières ne devraient-elles pas être le lieu essentiel de l'investiture des laïcs dans les charges qui leur sont confiées ? » (*ibid.*, p. 11).

³⁰⁴ Cf. *supra*, notre troisième partie, p. 275 sq.

tous, bien plus, dépasse tous ses membres »⁽³⁰⁵⁾. Cet aspect communautaire de l'Église est ancré dans la fraternité qui est le fondement de la participation de tous à la filiation du Fils unique. Cette filiation et cette fraternité font de chaque baptisé un sujet à part entière, appelé à la construction du Corps du Christ⁽³⁰⁶⁾, au nom des dons et des charismes que les fidèles reçoivent pour l'édification de l'Église⁽³⁰⁷⁾. Car l'Église est une Église de sujets, et une Église elle-même sujet, en tant qu'elle est le lieu de la manifestation et de l'œuvre de l'Esprit du Christ et sujet actif dans l'économie du salut⁽³⁰⁸⁾. Ainsi, c'est la structure charismatique de l'Église qui invite à prendre en compte la communauté dans nos recherches ecclésiologiques.

Mais cette prise en considération de la communauté chrétienne ne va pas de soi. Un premier obstacle est sa fréquente éclipse dans la réflexion ecclésiologique⁽³⁰⁹⁾. Un deuxième obstacle est constitué, en sens contraire, par le fréquent recours à la communauté chrétienne qui masque mal l'absence de recherches théologiques approfondies à son sujet⁽³¹⁰⁾ et la prégnance de réflexes de pensées et d'actions qui court-circuitent le rôle majeur et fondamental des communautés chrétiennes dans la mission de l'Église.

L'étude du c. 517 § 2 montre que cette éclipse de la communauté est un marqueur de la perspective ecclésiologique dans laquelle le canon a été élaboré. En effet, l'absence de la communauté paroissiale n'y résulte pas d'une volonté

³⁰⁵ Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie », dans Guilherme BARAUNA, *L'Église de Vatican II... - Tome III*, op. cit., p. 1079. Voir aussi Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère...*, op. cit., p. 332-337.

³⁰⁶ Cf. PO 9 : « Au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères, membres de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous ».

³⁰⁷ Cf. LG 4, 7, 12, 33, 41. Notons que ces quatre dernières références renvoient à un passage de la Constitution qui met en œuvre la notion de participation. On retrouve alors ici la définition que donne Ernst SPICHTIG de la participation en ecclésiologie : « Das ganze Volk Gottes ist Mitsubjekt beim Heilswerk Jesu Christi für die Welt » (« Partizipation III. Praktisch-theologisch » dans *Lexikon für Theologie und Kirche – Band VII*, Freiburg, Herder, 1998, col. 1399.

³⁰⁸ Cf. Hermann J.POTTMEYER, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II », dans Giuseppe ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n° 61, 1982, p. 105 sq.

³⁰⁹ Cf. Hervé LEGRAND, « Le rôle des communautés locales. », *art. cit.*, p. 11.

³¹⁰ Même si l'on peut noter quelques ouvrages en ce sens, comme ceux de Eugène LAPOINTE, *Communautés chrétiennes – Pour une Église rassemblée et responsable*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 2000, 204 p. et Irwin T. SANDERS, *The Community*, New-York, Wiley, 1975, 526 p.

délibérée de la tenir à l'écart. L'histoire de la rédaction du canon indique qu'elle n'a jamais été évoquée, ce qui est le signe que la communauté paroissiale n'est pas prise en compte dans la perspective ecclésiologique qui sous-tend le canon.

Le parcours effectué dans l'histoire du Mouvement liturgique et de l'apostolat des laïcs permet de vérifier cette affirmation car il nous a rendu témoin de l'apparition de la notion de communauté en ecclésiologie au XXe s. C'est dans l'encyclique *Mediator Dei* que Pie XII emploie le terme pour désigner l'assemblée comme sujet de l'action liturgique par consentement et par participation à l'œuvre du Christ dans son Corps qui est l'Église : c'est « de la vertu divine, et non de la nôtre, qu'ils [les actes liturgiques] tirent leur efficacité pour unir la piété des membres à celle du Chef et en faire en quelque sorte **une action de toute la communauté** »⁽³¹¹⁾. La réception de la notion de communauté à Vatican II, notamment en SC 7, confirme qu'il s'agit bien de désigner le « tous » de l'Église comme sujet d'action. En ce sens, l'apparition de la notion de communauté en ecclésiologie au XXe s. est le marqueur du passage d'une perspective ecclésiologique à une autre. Le recours à la communauté dans le cadre de l'apostolat des laïcs, et plus précisément de la théologie du laïcat dans la pensée d'Yves Congar, le confirme⁽³¹²⁾. Ainsi, l'absence de la communauté dans le c. 517 § 2 manifeste l'ecclésiologie dont il est porteur.

Cette remarque est à rapprocher du constat énoncé dès la première partie de notre étude selon laquelle le chapitre du Code de 1983 consacré à la paroisse, s'il la définit comme une « communauté précise de fidèles qui est constituée de manière stable dans l'Église particulière et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Évêque diocésain »⁽³¹³⁾, ne s'intéresse de fait qu'à la charge pastorale de la paroisse et plus spécifiquement à

³¹¹ « *Ea igitur obiectiva, quae dicitur, virtute pollent, quae reapse animos nostros divinae Iesu Christi vitae facit participes. Ideo non ex nostra, sed ex divina virtute eis effectrix illa vis inest, quae membrorum pietatem cum Capitis pietate coniungit, eademque quodammodo reddit totius communitatis actionem* » (*Mediator Dei*, op. cit., dans AAS 39 (1947), p. 533, Cf. DC 45 (1948), col. 204), c'est nous qui soulignons. Cf. supra, p. 158 sq. et une présentation synthétique de l'apparition de la notion de communauté dans le cadre du Mouvement liturgique dans François MOOG, « Le recours à la communauté en ecclésiologie », dans *Lumen Vitae* LXI (2006/4), p. 373 sq.

³¹² Cf. Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », art. cit., p. 17-19.

l'office curial. La « communauté de fidèles » du c. 515 n'y est pas traitée pour elle-même. Il faut alors s'en tenir, pour ces fidèles, au c. 204 § 1 qui les définit ainsi :

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 confié à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde⁽³¹⁴⁾.

Si l'on retrouve dans cette définition un usage de la notion de participation qui est fidèle à l'enseignement de *Lumen gentium*, il est important d'en tirer les conséquences pour cette « communauté de fidèles » qu'est la paroisse. On est sinon loin de l'affirmation d'Alphonse Borras qui affirme : « Un fait est certain : sans communauté, l'institution paroissiale ne peut être effectivement mise en œuvre. La communauté acquiert ici une priorité évidente par rapport à la charge pastorale, à l'office curial »⁽³¹⁵⁾.

C'est en prenant de la distance avec le c. 517 § 2 que l'on trouve les moyens de qualifier théologiquement la communauté paroissiale, à partir de la notion de coopération baptismale.

b) Communauté paroissiale et coopération baptismale

La commune dignité et la commune responsabilité de tous les baptisés dans la mission de l'Église est une affirmation répétée du Concile du Vatican II. En *LG* 32, dans un passage consacré à la dignité des laïcs en tant que membres de l'unique peuple de Dieu, « l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ » est fondée en l'unité du salut dans la régénération baptismale, la commune grâce d'adoption et la commune vocation à la sainteté. « En effet, la diversité même des grâces, des ministères et des opérations contribue à lier les fils

³¹³ C. 515 § 1.

³¹⁴ C. 204 § 1 : « *Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit* ».

³¹⁵ *Les communautés paroissiales...*, op. cit., p. 318.

de Dieu en un tout. Car “tout cela c’est l’œuvre d’un seul et même Esprit” (1 Cor. 12, 11) »⁽³¹⁶⁾.

Cette responsabilité et cette activité communes sont exprimées en terme de participation et de coopération⁽³¹⁷⁾ et renvoient au caractère missionnaire de l’Église. Dans le chapitre de la Constitution dogmatique sur l’Église consacré au peuple de Dieu, la coopération est une exigence de l’Esprit qui est coopération à la mission du Christ et coopération de tous les fidèles dans l’unique mission : « A tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l’expansion de la foi »⁽³¹⁸⁾. Cette coopération a partie liée avec la notion de participation mise en valeur dans le chapitre sur le mystère de l’Église. Car, si c’est l’Esprit Saint qui pousse toute l’Église, tout le peuple de Dieu, à continuer l’œuvre de la création et de la Rédemption, « à coopérer (*ad cooperandum*) à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe de salut pour le monde tout entier »⁽³¹⁹⁾, c’est bien en terme de participation que le dessein de Dieu est présenté en LG 2 : « Il a décidé d’élever les hommes à la participation de sa vie divine ».

Nous retrouvons alors la séquence incorporation – participation – exercice de la mission, qui est au cœur de la présentation typologique du laïcat en LG 31, qui présente les laïcs comme « 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 ». En ce sens, c’est bien dans la commune participation de tous que doit être pensée la commune responsabilité de tous dans l’unique mission que l’Église reçoit du Christ.

Le lien entre commune participation et commune coopération est fondateur pour le droit à la communion tel que nous l’avons envisagé⁽³²⁰⁾. Nous avons en effet montré que penser le droit de la communion à partir de la catégorie de

³¹⁶ LG 32.

³¹⁷ Cf. *supra*, p. 286 sq.

³¹⁸ LG 17.

³¹⁹ LG 17.

³²⁰ Cf. *supra*, p. 75 sq.

participation⁽³²¹⁾ permet de dépasser d'une part une conception consécutive du droit à la théologie et d'autre part une conception sociétaire de l'Église.

Dans une perspective contemporaine, ce sont les termes de « coresponsabilité baptismale » qui sont utilisés pour signifier le lien entre participation et coopération. Cette formule a l'avantage de préciser la perspective sacramentelle, ici baptismale mais plus généralement liée aux sacrements de l'initiation chrétienne, de la commune participation comme de la commune coopération.

On trouve cette expression à plusieurs reprises sous la plume d'Alphonse Borrás, notamment dans son ouvrage sur les communautés paroissiales⁽³²²⁾. Présentant la paroisse comme une « communauté de baptisés »⁽³²³⁾, Borrás présente la mission comme une « réalité inhérente à l'incorporation baptismale et ecclésiale » : « En vertu de baptême, bien plus, dès leur baptême, les fidèles du Christ ont part et prennent part à toute la mission de l'Église. Le baptême fonde la participation de tous à la mission, la coresponsabilité de tous dans la vie et le témoignage de l'Église »⁽³²⁴⁾. Pour Borrás, cette coresponsabilité repose sur la « participation à la vie de Dieu et à la mission de l'Église »⁽³²⁵⁾, une participation différenciée qu'il convient d'articuler avec la « collaboration ministérielle de quelques-uns »⁽³²⁶⁾. Nous avons montré comment, chez Borrás, cette articulation pouvait amener à un clivage au sein de la notion de participation, dès lors que la collaboration ministérielle de quelques-uns était conçue comme une participation « au plus près » à la charge pastorale⁽³²⁷⁾. Nous en avons montré le principe mais la question est maintenant de savoir quelles sont les conditions pour échapper à cette segmentation de la notion de participation. Elle réside dans la capacité à reconnaître la qualification théologique de la communauté chrétienne, qui passe

³²¹ Cf. les requêtes d'Eugenio CORECCO dans « La réception de Vatican II dans le Code... », *art. cit.*, p. 332 et de Remigiusz SOBANSKI dans « Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch », *art. cit.*, p. 188.

³²² Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 35-40. Voir aussi « Les assistants paroissiaux, ... », *art. cit.*, p. 174 ; *Des laïcs en responsabilité pastorale*, *op. cit.*, p. 97-100.

³²³ Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales...*, *op. cit.*, p. 35-40.

³²⁴ *Ibid.*, p. 39.

³²⁵ Alphonse BORRAS, « Les assistants paroissiaux, ... », *art. cit.*, p. 174.

³²⁶ *Ibid.*, p. 176. Voir également « Les ministères laïcs... », *art. cit.*, p. 100-104.

notamment par une reconnaissance de la participation de tous, dans la paroisse, au *munus gubernandi*. Ce n'est que dans cette perspective que l'on peut penser l'articulation entre participation et modération dans le c. 517 § 2.

c) Communauté paroissiale et charge de gouvernement

Les pages qui précèdent, et notamment le schéma de la page 384, invitent à penser la communauté paroissiale comme sujet d'initiative et de droit dans le cadre de la participation de tous au *munus gubernandi* que l'Église reçoit du Christ. Cette participation / coopération de tous implique un dialogue entre la communauté paroissiale et le curé, pasteur propre qui préside à sa vie. Un tel dialogue peut être médiatisé par des Conseils, notamment le Conseil de pastorale et le Conseil économique. La coresponsabilité baptismale renvoie à la synodalité de l'Église qui s'exprime notamment dans le Conseil de pastorale de la paroisse. C'est vers lui que nous portons notre attention pour montrer comment un lieu de mise en œuvre de la coresponsabilité baptismale peut permettre de comprendre les nécessaires rééquilibrages ecclésiologiques du c. 517 § 2.

Le principe théologique qui préside à l'établissement du Conseil de pastorale en paroisse est celui par lequel on reconnaît que « la vie ecclésiale impose [...] que l'on se mette à l'écoute de tous pour discerner ce que l'Esprit dit à cette Église »⁽³²⁸⁾. Cette coresponsabilité est donc à comprendre dans la fidélité à l'œuvre de l'Esprit qui vivifie sans cesse l'Église et la dirige par la diversité des charismes⁽³²⁹⁾ dont nul n'est le dépositaire exclusif. On remarque ainsi, avec Hervé Legrand, que « l'ensemble des dons de l'Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église, ce qui implique un régime d'écoute mutuelle entre chrétiens, mais aussi entre Églises, sans que personne ou quelque Église particulière puisse prétendre au monopole de l'Esprit »⁽³³⁰⁾.

³²⁷ *Ibid.*, p. 176. Voir également *supra*, p. 332 sq.

³²⁸ Alphonse BORRAS, « Les conseils paroissiaux », dans *Les communautés paroissiales. op. cit.*, p. 236.

³²⁹ Voir *LG* 4.

³³⁰ Hervé LEGRAND, « Démocratiser l'Église ou bien développer la vie synodale ? – Convergences réelles et divergences profondes », dans *Église de Montréal*, n° 8 (22 février 1996), 9 (29

L'organe de synodalité qu'est le Conseil de pastorale en paroisse est encadré juridiquement par le c. 536 :

536 § 1 Si l'évêque diocésain le juge opportun après avoir entendu le conseil presbytéral, un conseil pastoral sera constitué dans chaque paroisse, présidé par le curé et dans lequel, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale.
§ 2. Le conseil pastoral ne possède que voix consultative et il est régi par les règles que l'évêque diocésain aura établies.

Le jugement d'opportunité de l'évêque, qui agit ici au nom de sa responsabilité propre, invite à la mise en œuvre du dialogue fécond qui doit exister entre une communauté et le ministre ordonné qui préside à sa vie et à sa célébration, ici, une Église locale et son évêque. Le jugement d'opportunité de l'évêque inscrit de plus les Conseils pastoraux de paroisse dans la réalité de l'Église locale par une prise en compte des mentalités, de la culture et de la formation des différents acteurs du diocèse.

Le c. 536 définit le but du Conseil ainsi : « favoriser l'action pastorale ». Dans cette définition, apparaît clairement le service de toute la communauté, le Conseil n'étant pas conçu comme le Conseil du curé, acteur exclusif de la pastorale, mais comme un Conseil de la communauté, la pastorale étant de fait une « action de toute la communauté porteuse de la mission en ce lieu », selon les termes d'Alphonse Borras⁽³³¹⁾. On doit alors considérer que tout ce qui touche à la vie et à la mission de la communauté est de sa compétence. Le Conseil se présente ainsi comme un « conseil de veilleurs et d'éveilleurs que se donne la communauté chrétienne pour chercher à se constituer toujours plus fidèlement comme signe et sacrement du salut »⁽³³²⁾ ou encore comme « conscience communautaire qui veille (au nom de tous, en lien avec tous, pour tous...) à la qualité ecclésiale de la communauté pour qu'elle vive et témoigne de l'Évangile »⁽³³³⁾. Il apparaît

février 1996) et 10 (7 mars 1996). En ligne : <http://www.christusrex.org/www1/montreal/220296.html>.

³³¹ Alphonse BORRAS, « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1992), p. 559.

³³² Bernard DAVID, « Les conseils dans la paroisse », dans *Esprit et vie* 95 (1985), p. 594.

³³³ *Ibid.*, p. 595.

clairement que le Conseil pastoral de la paroisse n'est ni un substitut des services ou un coordinateur de ceux-ci, ni un conseil du curé⁽³³⁴⁾, mais bien une action de la communauté paroissiale en acte de discernement.

Cette action de toute la communauté s'exprime dans le cadre du dialogue entre tous et celui qui préside à la vie de tous, ici le curé. C'est le sens de la voix consultative reconnue au Conseil dans le c. 536 § 2. Celle-ci s'oppose à une voix délibérative et indique que le Conseil ne peut prendre de décision qui oblige les pasteurs ou la communauté. Cette voix consultative doit être comprise dans le rapport entre un et tous et dans le fructueux dialogue entre communauté paroissiale et curé qui permet au pasteur propre de la paroisse d'articuler ses décisions à la voix de tous qui s'exprime dans le Conseil. Comme le dit Alphonse Borrás : « La délibération se réalise par le concours de tous en union avec l'autorité pastorale et jamais sans elle »⁽³³⁵⁾. En proposant non pas un Conseil décisionnel mais un Conseil prenant part à l'élaboration des décisions, le c. 536 implique une vision organique de la communauté paroissiale équilibrée théologiquement comme Église-sujet dont le Conseil pastoral est l'organe de discernement.

De fait, les dispositions du c. 536, telles qu'elles ont été rapidement développées ici, ne peuvent donner leur pleine mesure que dans le cadre d'une communauté paroissiale sûre d'elle-même et de sa mission. La crise actuelle des paroisses favorise une instabilité qui ne permet pas une pleine fécondité des Conseils pastoraux en paroisse. Si ceux-ci apparaissent comme les moyens privilégiés pour faire vivre la synodalité de l'Église au niveau le plus local, leur mise en œuvre se heurte à de nombreux obstacles.

Parmi ceux-ci, on peut citer l'impression de renforcement des institutions au détriment de la vie fraternelle à laquelle aspirent les baptisés⁽³³⁶⁾,

³³⁴ Le signe juridique le plus éminent en est que lorsque la charge de curé est vacante, le Conseil pastoral de la paroisse demeure. Il n'est donc pas lié à la personne du curé, mais bien à la communauté paroissiale.

³³⁵ Alphonse BORRAS, « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », *art. cit.*, p. 565.

³³⁶ Voir par exemple : James H. PROVOST, « Structuring the Church as a *communio* », dans *The Church as communion*, Washington D.C., Canon Law Society of America, 1984, p. 191-245. Cette impression de renforcement des institutions est liée à la multiplication des Conseils, commissions, comités, services ou bureaux qui, par leur mise en place depuis trente ans et leur

l'essoufflement des Conseils auxquels les curés préfèrent souvent des équipes plus décisionnelles et plus efficaces, conçues comme représentatives des différents services et mouvements existants sur le territoire de la paroisse, au raidissement de certaines positions liées à la difficulté des pasteurs à partager leurs responsabilités ou des laïcs à se positionner avec justesse comme partenaires de leurs curés⁽³³⁷⁾.

La principale difficulté est cependant due à une méprise sur le fonctionnement des Conseils et sur les fondements théologiques de la synodalité ecclésiale. Cette méprise consiste à confondre synodalité et démocratie. Or, dans la synodalité de l'Église, il s'agit de discernement communautaire de l'action de l'Esprit, ce qui diffère fondamentalement de la recherche d'un consensus démocratique⁽³³⁸⁾ : l'Église n'est pas démocratique, elle est synodale, c'est à dire fondée sur la communion de tous en Christ et sur l'œuvre de l'Esprit⁽³³⁹⁾. Cette difficulté est liée, selon Borrás, à une « reprise insuffisamment critique de la participation dans la vie civile »⁽³⁴⁰⁾. Le danger est de concevoir des Conseils (ou des équipes) qui dirigent et non des lieux de discernement de ce que l'Esprit dit aux Églises.

d) Synodalité ou démocratie participative ?

Dans l'affirmation de Borrás qui précède, apparaît une toute autre forme de la participation que celles que nous avons envisagées jusqu'à présent, mais qui n'est pas étrangère à notre parcours ? En effet, les repérages lexicographiques ont fait émerger une valeur de la participation dans le champ social et politique tant

fonctionnement même, donnent l'impression tout à la fois d'une inflation de type bureaucratique et d'une confiscation des décisions. De plus, la vie de ces institutions est souvent coûteuse en temps et en énergie ce qui, dans un contexte où les forces vives diminuent, génère le sentiment plus ou moins justifié que toutes ces structures existent au détriment de la vie même des communautés.

³³⁷ Sur ce point, on peut se reporter, entre autres, à l'enquête de Roch PAGE, « Le conseil paroissial de pastoral », dans *Studia canonica* 15 (1981), p. 419-439.

³³⁸ Cf. Hervé LEGRAND, « Démocratiser l'Église ou bien développer la vie synodale ? ... », art. cit.

³³⁹ Dans le même article, Hervé Legrand rappelle : « La vie synodale n'a pas du tout pour fondement le droit d'association, par une sorte de mimétisme par rapport à la société séculière, mais le droit de la communion, fondé dans la confession de foi et les sacrements ».

³⁴⁰ Alphonse BORRAS, « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », art. cit., p. 380.

dans le Code de Droit canonique de 1983⁽³⁴¹⁾ que dans les Actes du Concile du Vatican II⁽³⁴²⁾.

Cette valeur de la participation dans le champ social et politique apparaît dans les années 1960. Elle « découle du fait que le citoyen est un membre du même ensemble que ceux qui le gouvernent »⁽³⁴³⁾ et appartient en propre au modèle démocratique. Son développement dans les dernières décennies est lié à la complexité sociale et au développement de la culture démocratique⁽³⁴⁴⁾. La participation désigne ici l'ensemble des activités par lesquelles les citoyens influent sur une prise de décision et contrôlent l'action d'un gouvernement, par le vote, les campagnes électorales, les lettres, pétitions, boycott, manifestations, adhésion à des partis politiques ou à des syndicats, initiatives citoyennes,...⁽³⁴⁵⁾. Le principe est que « Those who will be substantially affected by decisions made by social and political institutions must be involved in the making of these decisions »⁽³⁴⁶⁾.

Ce principe politique est proche du principe synodal que résume l'adage canonique *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*⁽³⁴⁷⁾. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'importance de la valeur politique de la

³⁴¹ C. 278 § 3, 285 § 3 et 795. Cf. *supra*, p. 67.

³⁴² GS 31, 56 § 5, 60 § 3, 68, 73 § 3 ; GE 1, 6, 9. Cf. *supra*, p. 106-107.

³⁴³ Jacques T. GODBOUT, dir., *La participation politique – Leçons des dernières décennies*, Québec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1991, p. 11.

³⁴⁴ Cf. Marco DIANI, « Participation », dans *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 448-449.

³⁴⁵ Cf. C.J. UHLANER, « Participation : political », dans *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences – vol. 16*, Amsterdam / Paris, Elsevier, 2001, p. 11078 et 11081 ; Sydney VERBA, Norman NIE et Jae-On KIM, *The Modes of Democratic Participation : A Cross-National Comparison*, Beverly Hills, Sage Publications, 1971, p. 9 sq.

³⁴⁶ Cf. Marco DIANI, « Participation », *art. cit.*, p. 448. Cf. également J.R. LUCAS, *Democracy and Participation*, London, Penguin Books, 1976, p. 136 sq. ; Lester W. MILBRATH, *Political Participation – How and Why Do People Get Involved in Politics ?*, Chicago, Rand Mc Nally, 1965, p. 14 sq. ; Geraint PARRY, « The Idea of Political Participation », dans *Participation in Politics*, Manchester, Manchester University Press, 1972, p. 3-38 ; C.J. UHLANER, « Participation : political », *art. cit.*, p. 11078.

³⁴⁷ Cf. Yves CONGAR, « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », dans *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), p. 210-259.

participation dans la doctrine sociale de l'Église⁽³⁴⁸⁾ et son apparition dans le Code comme dans les Actes de Vatican II.

Cette proximité pose un problème de généalogie entre les deux sens de la participation, théologique et politique. Les spécialistes des sciences politiques affirment la difficulté à définir les racines de la participation dont ils rendent compte⁽³⁴⁹⁾; le lien entre la valeur théologique et la valeur politique de la participation est complexe à établir⁽³⁵⁰⁾. De même, il est difficile de vérifier l'influence de la vogue participative dans le champ social et politique sur les Pères du Concile du Vatican II⁽³⁵¹⁾.

Cette difficulté aboutit parfois à une introduction de la notion politique de la participation sans référence théologique fondamentale. C'est le cas de Pierre Delooz⁽³⁵²⁾ qui présente la participation dans l'Église comme un désir des laïcs d'accéder à la prise de décision en raison de l'accroissement de leurs savoirs. Ce point de départ aboutit à une définition de la participation qui est un ajustement de l'Église à un mouvement séculier sans référence théologique et sans ancrage dans la synodalité foncière de l'Église. C'est ainsi que la notion de participation risque d'être comprise par des canonistes et des sociologues de la religion en dehors de son fondement théologique⁽³⁵³⁾.

³⁴⁸ Cf. J. REGNIER, « Participation. – II. Doctrine sociale », dans *Catholicisme – Hier, aujourd'hui, demain*, t. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 708-710.

³⁴⁹ Cf. Antony H. BIRCH, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, London / New-York, Routledge, 1993, p. 94. Cf également Marco DIANI, « Participation », *art. cit.*, p. 448 ; J.R. LUCAS, *Democracy and Participation*, *op. cit.*, p. 136 ; Anthony ARBLASTER, « Participation : Context and Conflict », dans Geraint PARRY, dir., *Participation in Politics*, *op. cit.*, p. 41.

³⁵⁰ Cf. Louis de NOROIS qui les distingue : « Ce n'est évidemment pas au sens philosophique ou théologique, mais au sens juridique, institutionnel, que nous prendrons ici le mot "participation" » (« La participation dans les institutions temporelles et dans l'Église », dans *Revue de droit canonique* 20 (1970), p. 109). Mais des liens peuvent exister entre les deux. S'il existe peu d'études sur le sujet, on peut quand même consulter : Céline BERAUD, « La participation des laïcs à la vie ecclésiale – Approche comparée avec les modalités d'engagement en milieu associatif profane », dans *La-Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 7-27.

³⁵¹ Cf. Melissa J. WILDE, « How Culture Mattered at Vatican II : Collegiality Trumps Authority in the Council's Social Movement Organizations », dans *American Sociological Review* 69 (2004), p. 576-602.

³⁵² Pierre DELOOZ, « La participation dans l'Église catholique », dans *Pro Mundi Vita – Bulletin* 84 (janv. 1981), p. 1-36.

³⁵³ Cf. la bibliographie internationale sur le participation établie par le CERDIC en 1975, qui ne s'intéresse qu'à l'aspect juridique et social de celle-ci. Cf. Francis MESSNER et Jean SCHLICK, *Participation in the Church / Participation dans l'Église (Bibliographie internationale 1968 – juin 1975 établie par ordinateur, RIC supplément n° 19, 1975, 52 p.* Dans le même sens, voir Filippo DI GIACOMO, *La partecipazione come base strutturale della comunità religiosa*, Roma,

Nous avons pour notre part montré que c'est par la mise en avant de l'Église comme mystère de foi que la notion de participation à la vie divine puis de participation à la vie et la mission de l'Église prenaient une dimension renouvelée pour penser les équilibres ecclésiologiques nouveaux voulus par Vatican II. Cette redécouverte de la synodalité de l'Église repose donc avant tout sur un renouveau ecclésiologique plus que sur un ajustement de l'Église à l'air du temps.

Cette perspective est importante pour que la notion de participation puisse accompagner les apprentissages ecclésiologiques nécessaires dans les Églises locales et dans les paroisses, elle l'est d'autant plus qu'elle s'appuie sur la triade synodalité – collégialité – primauté qui lui permet de contrebalancer les « effets pervers » de la participation politique pour la démocratie elle-même⁽³⁵⁴⁾.

Ainsi, la nécessaire prise en compte des fidèles dans l'élaboration des décisions qui engagent l'Église passe par un développement de la synodalité qui évite la dérive démocratique pour se centrer sur le discernement et le consentement à l'œuvre de l'Esprit dans l'Église.

e) Participation et modération dans le c. 517 § 2

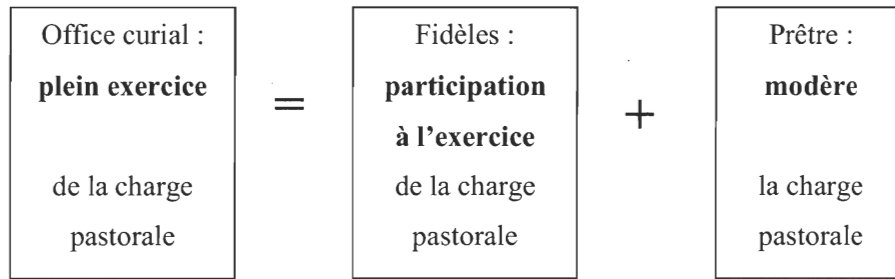
L'ensemble des pages qui précèdent invite à reprendre la question du rapport entre participation et modération qui structure le c. 517 § 2⁽³⁵⁵⁾.

Nous avons montré que l'office curial – ou, pour le dire autrement, l'exercice de la pleine charge pastorale de la paroisse – est assumé, dans le cadre de la figure nouvelle proposée par le c. 517 § 2, par la modération de l'un et la participation à l'exercice des autres, selon la formule :

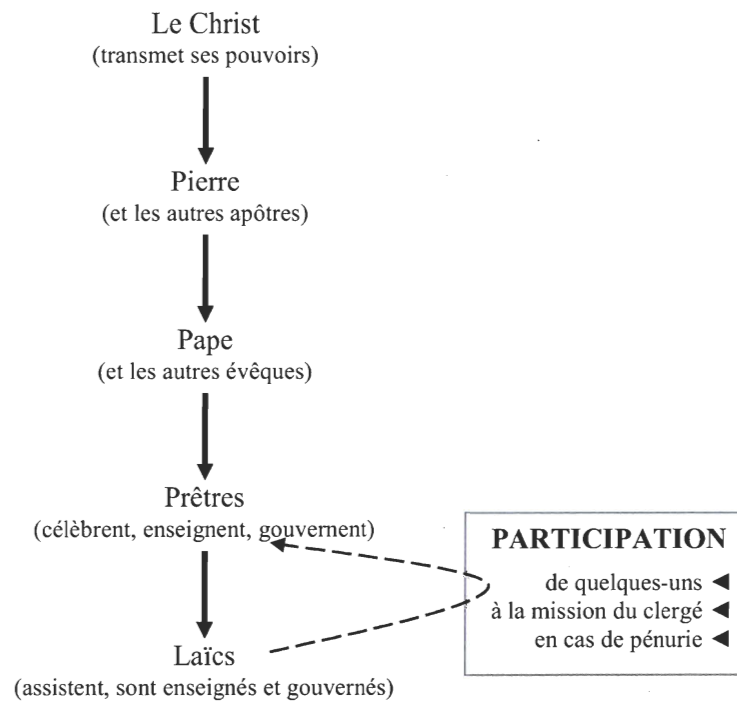
Pontifica Universitas Lateranensis, 1992, 162 p. et Sebastian S. KARAMBALI, *Structures of Decision-Making in the Local Church*, Bangalore, Theological Press in India, 2001, 346 p.

³⁵⁴ Cf. Jacques T. GODBOUT, dir., *La participation politique, op. cit.*, p. 11. Godbout étudie les évolutions de la participation en politique pour en montrer les effets paradoxalement anti-démocratiques. Les évolutions de la participation en politique aboutissent en effet à une perte de pouvoir de décision par la multiplication des instances de décision (p. 18) et par une marginalisation de la part propre des décideurs dans un système de démocratie représentative (p. 22-27).

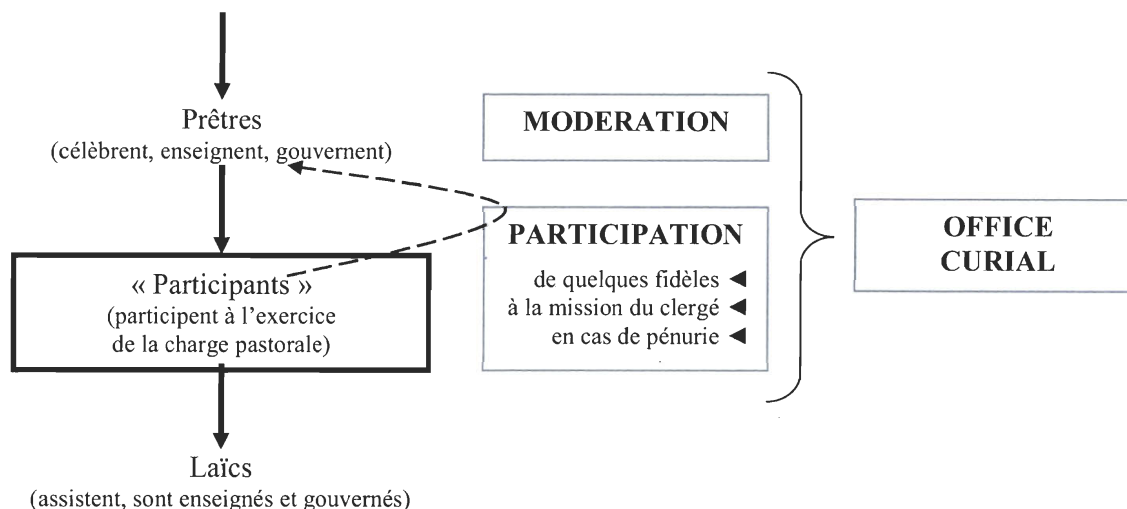
³⁵⁵ Cf. *supra*, p. 52 et 66.



Un tel rapport entre participation et modération peut maintenant être étudié à partir de notre outil d'analyse :



La participation de quelques-uns à l'office curial en cas de pénurie de prêtres manifeste le caractère partitif et subordonnant de la participation proposée par le c. 517 § 2. Pour les fidèles, diacre(s) ou laïc(s) appelés à cette participation à l'exercice de la charge pastorale, la création de cette nouvelle modalité de réalisation de l'office curial aboutit à la création d'un état intermédiaire au sein du groupe chrétien, entre les prêtres et les laïcs :



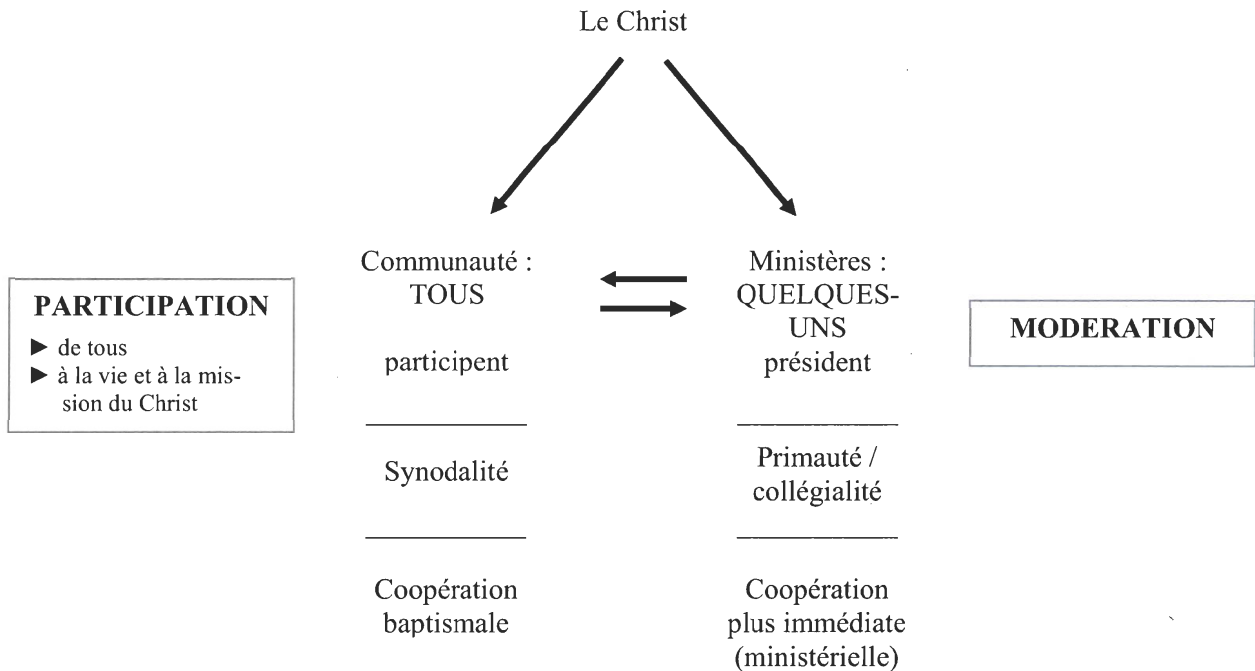
XXIV. Schéma 15 : Participation et modération dans une ecclésiologie sociétaire

Cette analyse est renforcée par les « pouvoirs et facultés du curé » que le c. 517 § 2 reconnaît au prêtre chargé de modérer la charge pastorale.

Dans ce cadre, il est inévitable que la tension entre modération et participation ne soit vécue comme une rivalité de pouvoirs et ne placent les fidèles appelés à la participation dans une situation inconfortable qui ne peut être située que dans la seule perspective de la juridiction. Ainsi, d'une part, ils sont situés dans un rapport de subordination de type hiérarchique au prêtre qui modère la charge pastorale, d'autre part, en dehors de tout fondement sacramentel du droit invoqué, l'enracinement baptismal qui les situe dans la communauté paroissiale n'est pas honoré. Par ailleurs, en dehors de tout processus instituant clairement défini, ils se retrouvent dans une situation pour laquelle aucune régulation n'est prévue. En cas de difficulté, leur seul recours est le modérateur ou l'évêque, ce qui renforce leur subordination.

Il est cependant envisageable de promouvoir un autre type de relations entre l'ensemble des fidèles mentionnés dans le c. 517 § 2. Pour cela, il convient de remarquer que la perspective ecclésiologique du canon n'est pas unifiée. Ainsi, il y est question de « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » et non de participation à l'exercice de la charge pastorale du curé. Si

cette remarque n'invalide pas l'analyse qui précède, elle permet cependant d'affirmer qu'il est possible de rééquilibrer la proposition du c. 517 § 2 en resituant la participation qu'il propose dans son sens ecclésiologique le plus fondamental et en requalifiant théologiquement la communauté chrétienne paroissiale.



XXV. Schéma 16 : Participation et modération dans une ecclésiologie charismatique

Ce que nous avons présenté de la dynamique ecclésiologique proposée par le Concile du Vatican II nous invite en effet à concevoir plus justement la participation proposée par le c. 517 § 2 comme une modalité spécifique de la coopération de l'ensemble des fidèles au sein de la commune participation de tous au nom des sacrements de l'initiation chrétienne qui les font vivre.

La différence entre les deux perspectives réside dans la situation des participants. Dans cette deuxième proposition, les fidèles qui sont appelés par l'évêque à une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse sont situés au sein de la communauté paroissiale et non dans un entre-deux entre la communauté et le prêtre qui modère la charge pastorale.

Cependant, nous avons constaté qu'il n'était jamais exclu de voir la notion de participation basculer d'une valeur à l'autre. De quoi ce clivage de la notion de participation, qui s'est notamment manifesté chez des auteurs comme Alphonse Borras et Bernard Sesboüé⁽³⁵⁶⁾, est-il le symptôme ?

Nous pouvons maintenant affirmer que ce clivage désigne l'éclipse de la communauté paroissiale. Il s'agit ici de mettre à jour le paradoxe du c. 517 § 2, qui est souvent mis en œuvre au nom de l'ecclésiologie dite de communion telle que le Concile du Vatican II l'a promue, alors même que le canon est tributaire d'une ecclésiologie hiérarchique que Vatican II a voulu dépasser. Ainsi, en situant les fidèles appelés à une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse du côté des ministères ordonnés, on modifie la perspective ecclésiologique au nom de laquelle on pensait pourtant agir. Car, en situant ces fidèles sous le registre de la présidence, au nom de la responsabilité qui leur est confiée, on signifie avant tout que la communauté demeure un ensemble passif. C'est à partir de ce constat qu'il faut comprendre la tendance récente à l'inflation du vocabulaire ministériel⁽³⁵⁷⁾ : elle disqualifie de fait la communauté chrétienne.

Face à ce constat, il convient bien plutôt de reconnaître qu'une communauté chrétienne, fut-elle paroissiale, naît du don de l'Esprit et consiste en un déploiement des charismes dont tous sont pourvus pour l'édification commune du corps du Christ. Cela demande de considérer la participation de tous comme étant différenciée et la communauté paroissiale comme structurée par la communion de tous « ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu »⁽³⁵⁸⁾.

Cette proposition renvoie au déficit théologique qui empêche de penser ce déploiement des charismes dans la communauté et plus profondément au déficit pneumatologique de l'ecclésiologie.

³⁵⁶ Cf. *supra*, p. 329-335.

³⁵⁷ Cf. Elissa RINERE, « Conciliar and canonical applications of "ministry" to the laity », *art. cit.*, p. 220.

³⁵⁸ Rm. 8, 14. Cf. également Ga 5, 25.

C'est pourtant ainsi que la vie même des communautés paroissiales, parce que la paroisse est en crise⁽³⁵⁹⁾, pourra bénéficier des apprentissages déjà évoqués *supra*. Il convient pour cela que, dans la mise en œuvre du c. 517 § 2, le droit particulier puisse « définir une institution que le droit universel n'a fait qu'esquisser », selon la remarque conclusive de Jean-Marie Huet⁽³⁶⁰⁾. Cela implique une prise en compte effective de la vie des communautés paroissiales reconnues comme sujets d'action, d'initiative et de droit ainsi que la mise en place de processus instituants pour accompagner ceux à qui est confiée une participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse.

Une dernière hypothèse doit cependant être formulée, selon laquelle la participation proposée par le c. 517 § 2 correspondrait à la « coopération plus immédiate » de *LG* 33. Il convient d'explorer cette hypothèse pour elle-même. Nous en poserons les jalons dans la conclusion générale.

³⁵⁹ Cf. John C. MURRAY, « Freedom, Authority, Community », dans James H. PROVOST, *Code, Community, Ministry – Selected Studies for the Parish Minister Introducing the Revised Code of Canon Law*, Washington DC, CLSA, 1983, p. 1 : “Some people today speak of a “crisis of authority” in the Church, others speak of a “crisis of freedom”. For my own part, I should prefer to speak of a “crisis of community” ».

³⁶⁰ Jean-Marie HUET, « Les nouvelles formes d'office curial », dans *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), p. 74.

CONCLUSION

« In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia ».

Lumen gentium, n° 26.

Notre projet était de comprendre le sens de la notion de participation utilisée pour qualifier les charges confiées à des fidèles laïcs dans la vie, la mission et le gouvernement des Églises locales⁽¹⁾. Nous avons montré comment cet usage de la notion de participation conduit au c. 517 § 2, qui traite de la « participation à l'exercice de la charge pastorale ». C'est alors l'étude de ce canon qui a guidé notre recherche.

La pertinence de cette recherche a été établie à partir du constat d'un faible investissement de la théologie dans l'analyse de cette participation confiée à des fidèles laïcs. Le recours à la notion de participation, dans ce cadre, crée en effet un flou sur la question des statuts de ces fidèles laïcs, plaçant ces derniers dans des situations vagues et institutionnellement précaires. Ce flou favorise au final des conflits de pouvoir préjudiciables pour les personnes comme pour l'institution ecclésiale, il est démotivant pour les

¹ Cf. *supra*, introduction, p. 2 sq.

meilleures volontés et favorise l'arbitraire des décisions prises⁽²⁾. Ces enjeux ecclésiaux justifient un investissement massif et rigoureux de la théologie pour appréhender les mutations en cours et les évaluer, pour en montrer les limites et les impasses au besoin.

La dernière partie de cette étude, consacrée à l'évaluation théologique du c. 517 § 2, a largement balisé les contours d'une conclusion dans ce domaine. Il convient cependant d'en reprendre les grands traits, les mettant en perspective dans le cadre de l'ensemble du parcours effectué (1). Dans un deuxième temps, nous rendrons compte des champs d'étude qui ont été ouverts ou qui doivent l'être pour compléter les propositions que nous formulons (2). Cette deuxième étape de notre conclusion permettra de tracer les grandes lignes de projets de recherche que nous livrons, avec l'humilité requise, à la communauté des théologiens qui scrutent et étudient le mystère de l'Église et de sa mission dans le monde de ce temps.

1°) Reprise du parcours

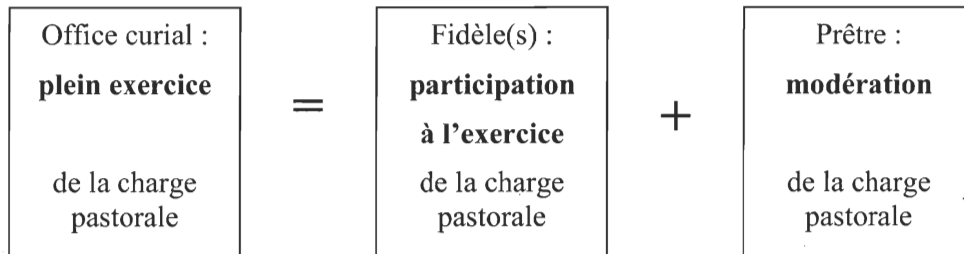
L'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » (*participatio in exercitio cura pastoralis*) est absente des enseignements du magistère, comme de la tradition théologique et dogmatique. De plus, elle n'apparaît dans la tradition canonique qu'en tant qu'hapax du Code de 1983. Ce double fait rend problématique son interprétation en même temps qu'il possède l'avantage de fixer avec précision le point de départ de notre étude.

Nous avons donc commencé notre recherche par l'exégèse du c. 517 § 2. Cette analyse canonique nous a permis d'une part de formuler un certain nombre d'hypothèses pour progresser dans la compréhension de la participation proposée par le canon, d'autre part de baliser la recherche pour une analyse théologique de cette participation. Nous voudrions maintenant retracer la trajectoire de cette recherche pour, dans un deuxième temps, reprendre les hypothèses formulées afin d'explicitier, de manière synthétique, la thèse que nous proposons.

² Cf. *supra*, introduction, p. 11 sq.

a) Trajectoire

Nous avons tout d'abord procédé à une exégèse du c. 517 § 2 fondée sur les principes herméneutiques du droit énoncés par le c. 17⁽³⁾. Celle-ci a montré que l'objet du c. 517 § 2 est de pourvoir la charge pastorale de la paroisse dans les cas de crise où, à cause d'une pénurie de prêtres, il n'est pas possible de nommer un curé dans chaque paroisse. Elle a montré également que l'expression « participation à l'exercice de la charge pastorale » n'avait fait l'objet d'aucun débat et d'aucune modification tout au long du processus d'élaboration du canon. Cependant, les travaux des différentes commissions impliquées dans la rédaction du canon montrent que les interventions sur le texte se sont concentrées sur les personnes nommées dans le canon, principalement les « participants » à l'exercice de la charge pastorale et le prêtre chargé de modérer la charge pastorale. Il s'agit alors de proposer, dans le cadre du c. 517 § 2, une modalité de mise en œuvre de l'office curial⁽⁴⁾ qui s'articule autour de la participation de quelques-uns à l'exercice de la charge pastorale – diacre(s) ou fidèle(s) laïc(s) – et de la modération de cette même charge pastorale par un seul – nécessairement prêtre –, selon le schéma suivant :



La proposition du c. 517 § 2 repose donc sur l'équilibre entre participation et modération. Or, ce canon est le seul cas de modération de la charge pastorale⁽⁵⁾ et le seul cas de participation à l'exercice de la charge pastorale. Ce constat interdit de fait de rendre de compte des processus instituants qui permettent de

³ Cf. *supra*, première partie, p. 21 sq. C. 17 : « Les lois ecclésiastiques doivent être comprises selon le sens propre des mots dans le texte et le contexte ; si le sens demeure douteux et obscur, il faut recourir aux lieux parallèles s'il y en a, à la fin et aux circonstances de la loi, et à l'esprit du législateur ».

⁴ Étant donné que le curé est celui qui exerce la charge pastorale pour la communauté paroissiale (c. 519 § 1 et surtout 527 § 1). Cf. *supra*, première partie, p. 72-73.

⁵ Cf. *supra*, première partie, p. 61.

mettre en oeuvre la participation et la modération proposées. Il ne permet pas non plus d'échapper à une logique d'affrontement qui se poserait en terme de pouvoirs des uns et des autres dans le cadre de leur participation et de leur modération⁽⁶⁾. L'incertitude qui structure le canon 517 § 2 favorise ainsi la précarité institutionnelle et l'arbitraire dans la mise en œuvre de la proposition, alors même qu'il s'agit d'un canon pour temps de crise due à une pénurie reconnue.

Pour que l'incertitude ne s'ajoute pas à la crise, il est important de clarifier les conditions de cet équilibre, entre participation et modération, afin de promouvoir la synergie des acteurs présentés dans le c. 517 § 2. Ce travail de clarification implique de porter attention au sens de la participation dans le canon. En effet, la structure même de celui-ci montre que si son objet principal est l'établissement d'un prêtre pour modérer la charge pastorale, la « participation à l'exercice de la charge pastorale » est présentée comme une condition de cet établissement⁽⁷⁾. En rigueur de terme, la participation est première et c'est à partir d'elle qu'est constituée la modération, puisque c'est en raison de la participation confiée que le canon demande qu'une modération soit mise en œuvre.

C'est pour cette raison qu'une recherche sur les équilibres entre participation et modération dans le c. 517 § 2 doit se concentrer sur la participation qu'il propose. Ce point de départ demeure cependant obscur. C'est pourquoi nous avons cherché si l'usage de la notion de participation dans l'ensemble du Code permettait d'en éclairer le sens. Cette enquête a permis d'identifier deux catégories d'usage de cette notion : la liturgie et l'apostolat des fidèles laïcs⁽⁸⁾.

Nous avons complété cette recherche canonique par une étude de l'usage de la notion de participation dans les Actes du Concile du Vatican II afin de vérifier la pertinence d'une recherche théologique. Un relevé systématique de l'usage des termes *particeps*, *participans*, *participatio*, *participatus* et *participare* dans les Actes de Vatican II permet de constater que le champ sémantique de la participation est caractérisé par sa répartition

⁶ Voir les exemples de cette logique de rivalité de pouvoirs dans notre première partie, p. 55-56 et p. 65-66.

⁷ Cf. *supra*, première partie, p. 22.

⁸ Cf. *supra*, première partie, p. 67-69.

homogène autour de quatre grands thèmes : participation à la vie et à la mission de l'Église (48 occurrences), participation à la liturgie (37 occurrences), participation à la communion offerte par Dieu (24 occurrences), et participation à la vie sociale et politique (26 occurrences). L'exploration de chacune de ces occurrences a permis de dessiner les premiers contours d'une définition théologique de la participation et de lui reconnaître une importance ecclésiologique majeure : par le baptême, les fidèles sont introduits à une participation à la vie divine qui les ouvre à une participation à la vie ecclésiale nourrie par leur participation à la liturgie qui en offre un lieu exemplaire.

Dans un deuxième temps, nous avons exploré deux champs majeurs de l'utilisation de la notion de participation en théologie au XXe s. : la participation des fidèles à la liturgie et la participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie. Cela nous a permis de parvenir à une compréhension théologique affinée de la notion de participation.

Le parcours que nous avons effectué dans le domaine de la liturgie a permis de parvenir à une conception unifiée de la participation fondée sur le baptême et, plus fondamentalement sur les sacrements de l'initiation chrétienne. La participation active à la liturgie est une participation de tous qui engage un « nous » ecclésial sujet de l'action liturgique. Cette participation de tous est différenciée et articulée autour de la présidence ministérielle. Elle désigne sa dépendance à la notion plus fondamentale de participation à la vie divine en tant que l'action liturgique est une action du Christ qui, dans l'Esprit, « s'associe l'Église »⁽⁹⁾ pour la gloire du Père et le salut du monde.

Les recherches menées dans le cadre de l'Action catholique puis de l'apostolat des laïcs ont montré la complexité de l'investissement théologique de la notion de participation, selon un processus en trois étapes.

Sous le pontificat de Pie XI, on considère que l'apostolat appartient en propre à la Hiérarchie. A cause de la pénurie de prêtres et des changements socioculturels de la société, il est alors proposé à des laïcs de participer à cet apostolat qui ne leur appartient pas en propre. L'exercice de cette participation est subordonné à la direction et au contrôle de la Hiérarchie.

⁹ SC 7.

Sous le pontificat de Pie XII, la notion de participation disparaît au profit de celle de collaboration. Il s'agit alors, d'une part, de reconnaître que tous les baptisés ont part à l'apostolat de l'Église et, d'autre part, de favoriser la collaboration entre l'apostolat des laïcs et l'apostolat propre de la Hiérarchie. Pour le dire autrement, l'objectif est de qualifier l'action différenciée mais conjointe de la Hiérarchie et des laïcs au sein de l'unique mission de l'Église.

Au Concile du Vatican II, le rééquilibrage ecclésiologique amorcé sous le pontificat de Pie XII permet un réinvestissement de la notion de la participation : elle désigne le projet de Dieu qui appelle tous les hommes à la communion avec lui⁽¹⁰⁾ et la responsabilité baptismale dans la mission que toute l'Église reçoit du Christ⁽¹¹⁾. Cette participation exige la coopération de tous les fidèles du Christ dans l'unique mission de l'Église en affirmant l'égale dignité et la commune responsabilité de tous les baptisés dans cette mission. Cette participation demeure différenciée et, dans la conception qu'en développent les Pères conciliaires, une place est laissée pour une « coopération plus immédiate » de certains fidèles laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie⁽¹²⁾. Cette proposition ne contrevient cependant pas à la coopération dans l'unique mission de l'Église à laquelle tous participent. Au contraire, la structure de *LG* 33 montre que cette « coopération plus immédiate » prend appui sur l'apostolat commun à tous les baptisés qui est participation à la mission de l'Église.

Dans une dernière partie, nous avons alors pu reprendre l'ensemble des éléments constitutifs du c. 517 § 2. Nous avons concentré notre attention sur deux marqueurs ecclésiologiques du canon : la pénurie de prêtres et la notion de participation, pour proposer une évaluation théologique de celui-ci.

Il est tout d'abord apparu que la mention de pénurie de prêtres constitue un marqueur ecclésiologique fiable. En effet, l'ensemble des chiffres et des statistiques – objectivement préoccupants – dont nous disposons, permet d'affirmer la diminution du nombre de prêtres dans certaines régions du monde, en France notamment. Aucun de ces constats ne permet cependant de qualifier ces faits de pénurie car il n'existe pas de critères objectifs permettant

¹⁰ *LG* 2 et pass..

¹¹ Notamment *LG* 31 et *AA* 2.

¹² *LG* 33.

d'aboutir à une telle conclusion. Établir le constat de pénurie nécessite alors de prendre appui sur d'autres considérations dont nous avons montré qu'elles sont d'ordre ecclésiologique. Ce que nous avons appelé la logique de pénurie prend appui au XXe s. sur le lien établi par Pie XI entre la diminution du nombre de prêtres, l'impossibilité du clergé d'exercer son apostolat dans l'ensemble de la société et l'appel lancé aux laïcs pour qu'ils suppléent à cette situation en prenant leur part à l'apostolat de la Hiérarchie. Ce recours aux laïcs peut ainsi être compris dans la perspective d'un renforcement du corps clérical défaillant. Paradoxalement, cela renforce la disqualification des laïcs et diminue leur autonomie par rapport au clergé. La raison en est simple : la logique de pénurie appartient en propre à une ecclésiologie clérico-centrée qui définit l'Église comme une société juridiquement constituée et organisée. Dans ce cadre ecclésiologique, la notion de mandat peut suffire à instituer et qualifier des laïcs pour un apostolat de suppléance.

La logique de pénurie peut alors être un élément déterminant pour qualifier la participation proposée aux laïcs mentionnés dans le c. 517 § 2. Pour le faire avec rigueur, nous avons proposé une synthèse de ce que l'ensemble de notre parcours avait permis de comprendre de la notion de participation. Dans ce cadre sont apparues deux valeurs de la notion qui relèvent de deux systèmes ecclésiologiques différents.

Dans une Église conçue dans le mystère de la foi comme communion à la vie divine historiquement manifestée⁽¹³⁾, la participation peut être située dans l'économie du salut comme participation de tous les fidèles à la vie divine qui structure l'Église selon la diversité des charismes. Elle doit être comprise comme participation de tous les baptisés à la mission que l'Église reçoit du Christ et qui est structurée par les *tria munera* du Christ lui-même.

Dans une Église conçue comme société visible, juridiquement constituée et organisée⁽¹⁴⁾, apparaît une valeur de la participation que nous avons qualifiée d'atténuée ou de partitive. Par celle-ci, quelques-uns seulement participent à une prérogative qui appartient en propre à d'autres. C'est le sens

¹³ Cf. Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia gjuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Bologna, EDB, coll. « Nuovi saggi di Teologia » n° 4, 1975, p. 10 et pass.

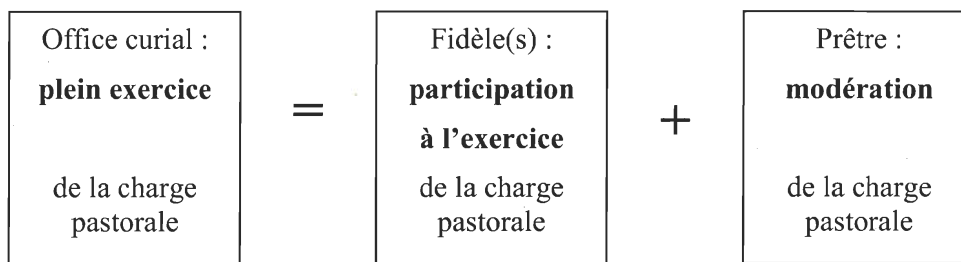
¹⁴ *Ibid.*

de la participation proposée par Pie XI dans l'expression « participation du laïc à l'apostolat de la Hiérarchie ».

Nous avons montré que le passage d'une valeur mystérique de la participation – comme participation de tous à la vie et à l'action du Christ – à une valeur atténuée de la participation – comme participation de quelques-uns à la charge des pasteurs – se faisait par l'éclipse de la communauté chrétienne conçue comme sujet d'action, d'initiative et de droit. C'est alors que nous avons pu synthétiser l'ensemble des éléments de notre parcours en proposant un outil de discernement théologique pour l'usage de la notion de participation⁽¹⁵⁾, opératoire pour le c. 517 § 2⁽¹⁶⁾.

b) Thèse

Pour évaluer théologiquement le c. 517 § 2, deux hypothèses peuvent être formulées. Elles prennent toutes les deux appuis sur l'équilibre proposé par le canon entre la participation de quelques fidèles à l'exercice de la charge pastorale et la modération de cette même charge par un prêtre :



Selon une première hypothèse, la participation à l'exercice de la charge pastorale est en fait une « coopération plus immédiate » à l'exercice de cette charge selon la proposition de *LG* 33. L'équilibre du c. 517 § 2 repose sur la capacité à rendre compte, en théorie mais surtout en pratique, de l'articulation de cette coopération avec la participation de tous à la vie et à la mission du Christ, c'est-à-dire de la relation de ceux à qui cette coopération est proposée avec la communauté chrétienne, ici paroissiale. Cette articulation est

¹⁵ Cf. *supra*, p. 378 sq.

¹⁶ Cf. *supra*, p. 393 sq.

notamment manifestée dans les processus instituants par lesquels ils sont appelés, envoyés, reçus et soutenus⁽¹⁷⁾.

Selon une seconde hypothèse, la participation à l'exercice de la charge pastorale du c. 517 § 2 met en œuvre une valeur partitive de la participation. Elle confie une part de la charge curiale à des fidèles qui n'ont pas la capacité juridique de l'exercer et doit être comprise comme une participation à la charge du curé. Dans ce cadre, le prêtre qui modère la charge pastorale est un quasi-curé qui délègue une partie de ses prérogatives. Cette participation conçue comme délégation ministérielle implique une subordination des « participants » au prêtre qui modère la charge pastorale. Elle les situe de plus comme vis-à-vis de la communauté paroissiale.

Nous avons déjà pris position en faveur de cette deuxième hypothèse⁽¹⁸⁾. Il nous faut cependant en rendre compte synthétiquement.

Le premier argument est fondé sur la mention de la pénurie de prêtres. Elle situe le canon dans un régime d'exception dont l'évêque diocésain est le seul juge. Mais nous avons montré que la logique de pénurie favorisait une interprétation partitive et atténuée de la participation. Ce constat est renforcé par le texte même du canon qui qualifie les personnes pouvant être appelées à participer à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse à partir de leur rapport à l'ordination presbytérale : « un diacre » ou « une autre personne non revêtue du caractère sacerdotale »⁽¹⁹⁾. Le vocabulaire utilisé indique que le critère de pénurie est bien central et que la participation engagée l'est au titre d'une suppléance. C'est, bien qu'ils ne soient pas prêtres, ou, malgré le fait qu'ils ne soient pas prêtres, que le diacre et les fidèles laïcs sont engagés dans cette participation, et non pas au titre de leur baptême, de leur confirmation, de leur participation à l'eucharistie et, pour le diacre, de son ordination. Ce qui qualifie ceux à qui est proposée cette participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse, c'est un manque : ils ne sont pas prêtres. Cette qualification est typique d'une ecclésiologie hiérarchique.

¹⁷ Cf. Hervé LEGRAND, «Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 9-32.

¹⁸ Cf. *supra*, p. 398 sq.

¹⁹ C. 517 § 2.

De plus, et c'est le deuxième argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle le c. 517 § 2 met en œuvre une valeur partitive de la participation, la communauté paroissiale est absente du canon. Cette éclipse de la communauté paroissiale n'honore pas la définition de la paroisse du c. 515 § 1 : « La paroisse est la communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Église particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'évêque ». La place accordée à l'absence de curé et à l'initiative de l'évêque dans le c. 517 § 2 souligne que l'élément premier de la définition canonique de la paroisse, la communauté, n'est pas pris en compte. La logique du c. 517 § 2 est alors à rapprocher de la présentation de la paroisse par le Code Pio-bénédictin. Celui-ci débute le chapitre IX consacré à la paroisse par le c. 451 § 1 définissant la charge du curé (*cura animarum*) sans mention de la communauté⁽²⁰⁾. Cette éclipse de la communauté paroissiale vérifie que le c. 517 § 2 n'est pas la mise en œuvre de la « coopération plus immédiate » selon la proposition de *LG 33*. Car le texte même de *LG 33* articule et situe cette coopération plus immédiate dans le cadre fondamental de la participation de tous les fidèles à la mission du Christ. Le c. 517 § 2 constitue alors une mise en œuvre non maîtrisée de *LG 33*.

La participation à laquelle habilite le baptême est la participation de tous à la mission de l'Église au nom de la communion à la vie divine inaugurée par le baptême et instituée par les sacrements de l'initiation chrétienne. La « coopération plus immédiate » proposée par *LG 33* se situe alors dans la difficulté à équilibrer le fondement sacramental et charismatique de l'Église et une disposition juridique d'habilitation qui permet à des laïcs d'être « assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel »⁽²¹⁾. Pour parvenir à cet équilibre en pratique, il convient de prendre en compte la nécessité de mettre en œuvre des processus instituants qui manifestent comment la participation de tous est engagée dans cette coopération de quelques-uns. A défaut, l'éclipse de la communauté favorise et entraîne un fonctionnement de type uniquement hiérarchique.

²⁰ CIC 1917 / c. 451 § 1 : « *Parochus est sacerdos vel persona moralis cui parocchia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda* ».

²¹ *LG 33*.

Ce qui est donc en jeu dans le c. 517 § 2, ce sont moins les affirmations qu'il pose que sa mise en œuvre qui ne donne pas les moyens de sortir du régime d'exception qu'il met en place. Il existe un point d'ancrage dans le canon pour un rééquilibrage ecclésiologique en pratique : celui-ci propose de confier une « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse », et pas à l'exercice de la charge pastorale du curé. Cependant, le recours massif au régime d'exception proposé par le c. 517 § 2⁽²²⁾ invite à ne pas négliger cet impensé de l'ecclésiologie en régime de communion qu'est l'aptitude de certains laïcs « à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel »⁽²³⁾. Notre étude de quelques passages significatifs du décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem*, nous a cependant permis d'établir que cet impensé de l'ecclésiologie n'était pas honoré par les dispositions du c. 517 § 2.

Apostolicam actuositatem commence par l'affirmation selon laquelle l'apostolat des laïcs est participation à la mission de l'Église, sans être nécessairement participation à l'apostolat des successeurs des apôtres, car les fidèles laïcs ont leur part propre dans l'apostolat de l'Église entière⁽²⁴⁾. Nous avons mis en évidence qu'*AA* ne parvenait pas à honorer l'articulation entre cet apostolat comme participation de tous et la coopération plus particulière qu'il propose en *AA* 20⁽²⁵⁾. Cette difficulté réside dans la place que peut prendre une délégation juridique ou un mandat dans une ecclésiologie fondée sur les charismes. Elle se concentre sur l'usage de l'expression *missio canonica* dans l'élaboration de *AA* 24⁽²⁶⁾. Sans reprendre ici l'ensemble de notre développement sur cette question, il nous faut cependant rappeler que l'histoire rédactionnelle de *AA* 24 montre une volonté des Pères conciliaires de penser l'articulation entre apostolat des laïcs et apostolat de la Hiérarchie dans le cadre ecclésiologique posé par *Lumen gentium*. Si le texte voté ne permet pas de

²² Cf. Jean-Pierre VUILLEMIN, *Le recours au canon 517 § 2 en France – Analyse du droit particulier diocésain – Thèse de doctorat sous la direction du Professeur Patrick VALDRINI*, Paris, Faculté de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Paris, 04 juillet 2007, p. 9.

²³ *LG* 33.

²⁴ Cf. *AA* 2-3 et notre commentaire aux p. 290 sq.

²⁵ Cf. *supra* p. 298 sq.

²⁶ Cf. *supra* p. 302 sq.

comprendre la nature de cette articulation⁽²⁷⁾, l'histoire rédactionnelle de ce paragraphe montre une prise de distance vis-à-vis de la dénomination « *participatio laicorum apostolatus hierarchiae* » et l'abandon de l'expression *missio canonica*. Nous en avons conclu qu'il s'agissait d'une prise en compte de la valeur nouvelle accordée par *Lumen gentium* à la notion de participation⁽²⁸⁾. Mais, on constate en même temps que cette réception de *Lumen gentium* par *Apostolicam actuositatem* entraîne l'abandon de ce qui fait le cœur de la proposition du c. 517 § 2.

Nous en concluons que la « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » du c. 517 § 2 ne correspond pas à la « coopération plus immédiate » proposée en *LG* 33 et développée en *AA* 24.

Cette conclusion nous a déjà amené à proposer que la mise en œuvre du c. 517 § 2, dont la légitimité dépend – selon le canon lui-même – du jugement de l'évêque diocésain, n'aboutisse pas à négliger l'ensemble des organes de synodalité de la paroisse, notamment le Conseil paroissial. L'équilibre dans la pratique dépend en effet de la capacité à articuler la « participation à l'exercice de la charge pastorale de la paroisse » avec la participation de tous les membres de la paroisse à la mission ecclésiale.

Il demeure que, au terme de ce parcours, la « coopération plus immédiate » proposée par *LG* 33 demeure un impensé de l'ecclésiologie. Nous n'avons pour notre part pas la possibilité de traiter cette question pour elle-même car il s'agirait d'entamer une autre thèse. Nous voudrions cependant, à partir de cette étude, rendre compte des questions qu'il conviendrait d'honorer pour parvenir à penser cette « coopération plus immédiate » voulue par Vatican II. Nous le faisons sous forme d'ouverture qui balise des champs de recherche à venir.

²⁷ « Enfin, il arrive que la Hiérarchie confie aux laïcs certaines charges touchant de plus près aux devoirs des pasteurs : dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, par exemple, dans certains actes liturgiques et dans le soin des âmes (*cura animarum*). Par cette mission, les laïcs sont pleinement soumis à la direction du supérieur ecclésiastique pour l'exercice de ces charges (*Vi huius missionis laici quoad muneris exercitium plene subduntur superioris ecclesisticae moderationi*) », *AA* 24.

²⁸ Cf. *supra* p. 303.

2°) Ouvertures

L'ampleur de l'investissement que représente une thèse de doctorat ne permet pas à celui qui s'y aventure de parcourir l'ensemble des questions auxquelles il se trouve confronté dans sa recherche. A de nombreuses reprises, un travail de discernement s'impose pour définir quels sont les aspects de la recherche qu'il faut se résoudre à ne pas traiter. Il s'agit ainsi de tracer une voie en prenant des options qui orientent le résultat final. Si cet état de fait constitue une limite du travail, il en est une composante structurante qui invite à l'humilité.

Au terme de cette dissertation doctorale, il ne s'agit pas pour nous de dresser un catalogue des questions que nous avons laissées en suspens ou qui auraient pu donner lieu à des développements plus importants. Il s'agit bien plutôt de livrer ici une proposition à la communauté des théologiens en vue d'accompagner les Églises dans la réception de la proposition ecclésiologique de Vatican II.

a) Pneumatologie et théologie des pratiques ecclésiales

Nous avons conclu en disant que le c. 517 § 2 constitue une mise en œuvre non maîtrisée de *LG* 33. La difficulté majeure consiste alors à penser l'articulation entre la structure charismatique de l'Église telle que l'enseigne Vatican II et la possible délégation de type juridique envisagée par *LG* 33 lorsqu'est proposée une « coopération plus immédiate » de certains fidèles laïcs à l'apostolat propre de la Hiérarchie. La question générale en ecclésiologie est ici celle du rapport à la juridiction dans une Église conçue comme communion. Si cette question a été honorée pour le rapport entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction par les travaux de Laurent Villemin⁽²⁹⁾, elle doit être poursuivie pour comprendre comment articuler « coopération plus immédiate » et capacité juridique pour des fidèles laïcs d'être « assumés » par la Hiérarchie, avec la coopération dans la participation de tous à la vie et à la mission de l'Église. En ce sens, c'est la structure charismatique de l'Église qui doit être l'objet d'étude à partir d'un nouvel investissement dans une théologie de l'Esprit Saint.

²⁹ Cf. Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 228, 2003, 505 p.

Ce renouvellement de la pneumatologie est une requête connue des théologiens de l'Église⁽³⁰⁾. Elle passe par deux affirmations fondamentales sur l'Esprit-Saint dans l'Église.

La première affirmation consiste à situer l'Esprit dans son rapport à la participation à la vie divine voulue par Dieu en LG 2. Dans l'équilibre trinitaire du premier chapitre de *Lumen gentium*⁽³¹⁾, il convient en effet d'honorer l'œuvre de l'Esprit qui réalise la communion en faisant de nous des fils dans le Fils. L'Esprit doit alors être reconnu comme Esprit d'engendrement⁽³²⁾, en écho à l'affirmation de Paul : « Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu »⁽³³⁾. L'Esprit Saint est ainsi participation à la vie divine et communication de celle-ci, comme le note Congar : « En Jésus, nous sommes destinés à être Fils de Dieu ; Il nous communique la vie filiale par son Esprit. Nous sommes appelés à être fils dans le Fils »⁽³⁴⁾. Cette participation par l'Esprit est, nous l'avons déjà noté, participation à la vie trinitaire elle-même. Il nous faut cependant aller plus loin en considérant vraiment l'Esprit comme action ou puissance opérante. Comme le montre Durrwell, ce n'est pas l'Esprit mais le Père qui ressuscite Jésus, l'Esprit est cependant la puissance de la résurrection. Il n'est pas le glorificateur ni le glorifié, il est la Gloire qui fait de

³⁰ Cf., dans l'ordre chronologique de leur édition, Heribert MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, Paris, Le Cerf, 1969, 2 t., 472 et 356 p. (voir notamment t. 1, p. 292-376) ; Jürgen MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit – Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 102, 1980, 472 p. (voir surtout p. 35-133) ; Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Le Cerf, 1997², 880 p. (particulièrement p. 239-317 et 336-376, ainsi que les p. 501-519) ; Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion – Une relecture de Vatican II*, Montréal / Paris, Mediaspaul, coll. « Brèches théologiques » n° 18, 1994, 312 p. (voir p. 43-85). On peut se reporter également à Walter KASPER, « Esprit – Christ – Église », dans Paul BRAND, Jos LESCAUWAET et alii, *L'expérience de l'Esprit – Mélanges E. Schillebeeckx*, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » n° 18, 1976, p. 47-69 et aux développements originaux de François-Xavier DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 71, 1997, 144 p. (part. p. 81-113).

³¹ Cf. le chapitre de notre quatrième partie sur la participation à la vie divine dans l'économie du salut, *supra*, p. 344 sq.

³² Cf. Walter KASPER, « Esprit – Christ – Église », *art. cit.*, p. 65 : « L'Esprit est ordonné à l'engendrement du Fils ».

³³ Rm 8, 14.

³⁴ Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, *op. cit.*, p. 505. Pour parvenir à cette affirmation, Congar s'appuie sur Rm 8, 11.15-17.29 ; Ep. 1, 4-5.13-14 et Ga 4, 6-7. Voir aussi François-Xavier DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, *op. cit.*, p. 109, qui rappelle le consensus théologique sur ce rôle de l'Esprit : « Il est un domaine, celui de la vie des fidèles, où Pères de l'Église et théologiens s'accordent à voir dans le don de l'Esprit la participation à ce qu'ils appellent la nature divine : "comment la créature de Dieu devient-elle participante de la nature de Dieu ? En recevant l'Esprit Saint" ». La citation est de Cyrille d'Alexandrie, *in johan.* 14, 17 ; cf 15, 1 (PG 74, 260.333). Voir sur ce point Jn 3, 6 et Rm 8, 9.

Jésus le Seigneur de Gloire. « Il n'est pas celui qui oint, ni celui qui est oint, il est l'onction »⁽³⁵⁾. Ou, plus loin : « Le Père est Saint, le Fils est "Celui que le Père sanctifie" (Jn 10, 36), les fidèles sont sanctifiés : l'Esprit est la sanctification. (...). Le Père aime, le Fils est aimé, l'Esprit est l'amour »⁽³⁶⁾. De même peut-on dire que l'Esprit est la communion, qu'il est la participation et la vie participée à laquelle le Père appelle tous les hommes dans le Christ.

La deuxième affirmation part de cette remarque selon laquelle l'Esprit établit les croyants comme fils dans le Fils par participation à la vie divine. Elle aboutit à reconnaître que la sanctification est son œuvre : c'est lui qui anime l'Église⁽³⁷⁾. En ce sens, il doit être reconnu comme « agent de la communion ecclésiale », selon l'expression de Routhier⁽³⁸⁾. L'affirmation selon laquelle il est la communion et conjointement l'agent de cette communion vérifie tout à la fois le principe paulinien selon lequel Dieu donne la puissance qui correspond à son appel⁽³⁹⁾ et le caractère eschatologique de notre filiation divine qui est prémices⁽⁴⁰⁾. Que l'Esprit soit agent de la communion a pour conséquence directe que l'Église dans la force de l'Esprit devient capable d'action⁽⁴¹⁾. Mais cette capacité doit être qualifiée de spirituelle en ce sens qu'elle est œuvre de l'Esprit du Christ dans l'Église. Ainsi, comme le dit Congar, « La pneumatologie, comme théologie et dimension de l'ecclésiologie, ne pourra trouver son plein développement que grâce à ce qui en sera réalisé et vécu dans l'Église. Dans un tel domaine, la théorie est largement dépendante de la praxis »⁽⁴²⁾.

Un investissement en pneumatologie implique, pour l'ecclésiologie, de considérer les pratiques ecclésiales comme des lieux théologiques, selon le principe affirmé par Congar : « l'Esprit nous constitue fils de Dieu selon une vérité que le statut d'adoption, qui répond à notre condition de créature, situe,

³⁵ François-Xavier DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, op. cit., p. 94.

³⁶ *Ibid.*, p. 95. Sur cette dernière affirmation, voir Augustin, *de trinitate* 8, 14.

³⁷ Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, op. cit., p. 239 sq.

³⁸ Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion – Une relecture de Vatican II*, op. cit., p. 43.

³⁹ Cf. Ep. 1, 18.

⁴⁰ Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, op. cit., p. 115.

⁴¹ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit – Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, op. cit., p. 375 – 433, avec cette conclusion : « Dans l'union avec le Christ, elle devient une communauté capable d'action ».

⁴² Cf. Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, op. cit., p. 235.

mais ne contredit pas : “Fils, vous l’êtes” (Ga 4, 6). Ainsi, Dieu lui-même se communique à nous, se rend actif en nous pour y susciter les actes de la vie filiale, ceux du “Christ en nous” (Cf. Phi 2, 2) »⁽⁴³⁾. Parce que l’action de l’Église et de chaque fidèle dans l’Église est suscitée par l’Esprit de filiation, alors ces actes-mêmes doivent être reconnus comme des lieux de Révélation.

Nous nous situons ici au cœur de la définition de la participation dévoilée par notre étude du Mouvement liturgique et de sa réception par Vatican II. Nous avons alors montré l’unité de la participation qui est don de Dieu et action de l’Église par consentement à ce don et réception de celui-ci. Une telle perspective invite à renouveler notre compréhension de la communauté comme sujet d’action, d’initiative et de droit. D’un point de vue ecclésiologique, il faut tenir ensemble que la mission de l’Église est en même temps une action de l’Église et une œuvre du Seigneur qui institue l’Église⁽⁴⁴⁾. C’est parce que l’action liturgique a Dieu comme sujet qu’elle institue l’Église. Cette institution de la communauté chrétienne par son action est, nous l’avons souligné, l’œuvre de l’Esprit du Christ, ce qui appelle à prendre au sérieux les pratiques de cette même communauté.

Parce que le Christ « est toujours là, présent auprès de son Église » et agissant en elle par son Esprit⁽⁴⁵⁾, alors les pratiques ecclésiales ont une valeur théologique. Elles demandent cependant à être discernées et analysées théologiquement. Nous proposons pour cela un modèle euristique⁽⁴⁶⁾ qui permet de tenir l’affirmation selon laquelle l’Église est instituée par un dialogue. Celui-ci fait émerger un « nous » ecclésial qui est le fruit du consentement à l’œuvre de l’Esprit du Christ. L’outil d’analyse que nous proposons permet de rendre compte de la structure fondamentale de l’Église à partir du dialogue entre la communauté chrétienne et celui qui préside à sa vie.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ Le principe ecclésiologique selon lequel il faut tenir que la mission est en même temps une action de l’Église et une action du Seigneur qui institue l’Église prend appui sur le principe liturgique selon lequel l’eucharistie, qui est une action de toute la communauté (SC 26), est aussi l’action du Christ qui, par son Esprit, fait (ou institue) l’Église. Voir Henri de LUBAC, *Méditation sur l’Église*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » n° 27, 1952, p. 5 sq., et surtout Constantin ANDRONIKOF, « Assemblée et Corps du Christ – Identité et différence », dans CONFÉRENCES SAINT-SERGE, *L’assemblée liturgique et les différents rôles dans l’assemblée – XXIII^e semaine d’études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Roma, Edizioni liturgiche, 1977, « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae » n° 9, p. 25-41.

⁴⁵ SC 7.

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 374 sq.

Il nous a également permis de situer avec le plus de justesse possible la « coopération plus immédiate » à laquelle sont invités certains fidèles laïcs, en montrant qu'il s'agit d'un impensé de l'ecclésiologie. Cependant, notre schéma rend mal compte du fait que ce dialogue structurant ne saurait se limiter à un face-à-face. C'est la communauté elle-même qui est communauté dialogale et qui est structurée par la diversité des charismes en son sein, manifestée par la diversité des ministères et services.

On peut cependant se demander si une telle communauté chrétienne, et notamment paroissiale, existe vraiment. Cette question renvoie aux apprentissages de la communion que l'Église fait depuis Vatican II, dans une réception, qui ne saurait être linéaire, des propositions ecclésiologiques de ce Concile. L'ecclésiologie a, entre autres, pour mission d'accompagner l'Église dans sa vie et, dans le contexte qui est le nôtre, de porter son attention sur les pratiques ecclésiales elles-mêmes en tant que l'Église est lieu d'auto-communication et de révélation de Dieu.

b) Ecclésiologie fondamentale pratique

Appliquer le modèle euristique que nous proposons à l'ensemble de l'action de l'Église est un travail de théologie pratique qui reste à mettre en œuvre. Cette perspective de théologie pratique a pour fondement l'affirmation selon laquelle les actions de l'Église sont des actions du Père, par le Fils, dans l'Esprit. Une telle théologie pratique se doit d'être une théologie en acte de discernement de l'œuvre de Dieu dans l'Église. Il s'agit alors de prendre appui sur la doctrine du *sensus fidelium* et, pour cela, de partir du cœur du mystère de l'Église, du lieu où l'Église prend sa source, du mystère pascal et de la Croix comme lieu d'engendrement des hommes et de leur participation à la vie nouvelle offerte par Dieu. Pour Moltmann, « En tant que communauté du Christ, l'Église se comprend comme Église née de la croix, comme Église sous le signe de la croix et comme Église solidaire de ceux qui vivent à l'ombre de la croix. C'est pourquoi nous voulons tenter de placer le thème théologique de la *nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in Cruce* au centre de l'ecclésiologie et d'apprécier ses conséquences »⁽⁴⁷⁾. Nous pensons que les pratiques ecclésiales

⁴⁷ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, op. cit., p. 119-120.

sont un lieu authentique pour analyser les conséquences de cette vie en Christ offerte sur la Croix. Une ecclésiologie fondamentale pratique a pour objet de discerner l'œuvre de l'Esprit dans les communautés chrétiennes en acte. Il s'agit bien de considérer que « L'Église est dans sa vérité comme Église du Christ là où elle se tient *au lieu* de ces présences du Christ et *devient* elle-même ce lieu »⁽⁴⁸⁾.

Il s'agit alors de considérer que l'ecclésiologie n'est pas en mesure de penser la communauté chrétienne *a priori*, en dehors de ses pratiques, mais qu'elle a pour mission de discerner, dans les pratiques ecclésiales, l'Esprit à l'œuvre dans l'Église⁽⁴⁹⁾. Ces pratiques ecclésiales sont structurées par les *tria munera* que l'Église reçoit du Christ. Elles mettent ainsi en œuvre l'articulation entre participation à la vie divine et participation à la mission de l'Église et trouvent leur ancrage dans les sacrements de l'initiation chrétienne qui sont, par le baptême, le fait d'une Église de prêtres, de prophètes et de rois dans le Christ.

Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur la possibilité d'une telle ecclésiologie, élaborée à partir des pratiques liturgiques, selon l'adage *Lex orandi, lex credendi*. Notre partie consacrée à la participation active des fidèles à la liturgie a montré comment les pratiques liturgiques de l'Église sont un lieu théologique qui manifeste et opère la participation à la vie divine voulue par Dieu et comment ces pratiques sont, pour cette raison, instituant pour l'Église. C'est d'ailleurs dans ce contexte liturgique et dans la prise en compte des pratiques liturgiques qu'a été élaboré notre outil d'analyse des pratiques.

Dans le domaine de l'annonce de l'Évangile, nous disposons de la capacité théorique à rendre compte des mêmes processus⁽⁵⁰⁾. Dans ce que nous pouvons appeler la mission et l'action catéchétique de l'Église, il suffit de prendre la mesure de l'initiative de Dieu qui se révèle lui-même, en personne, selon l'affirmation de DV 2. Cette auto-communication de Dieu doit être comprise comme un don et un appel qui suscitent le consentement des fidèles

⁴⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁹ Il s'agit alors de « discerner le Corps », selon l'expression de Paul en 1 Co 11, 29, ou plus justement de discerner comment la Parole prend corps dans l'Église. Cf. Pierre CHAMARD-BOIS, « Discerner le corps », dans *Lumen vitae* LXI (2006/4), p. 411-421.

⁵⁰ Cf. François MOOG, « La communauté chrétienne, sujet de l'action catéchétique », dans *Lumen Vitae* LXII (2007/2), p. 151-162.

dans l'action de grâce. C'est au service de cette initiative de Dieu que se situe la responsabilité catéchétique de l'Église.

De plus, alors que « c'est toujours l'Église qui catéchise, c'est le Christ (...) qui est le fondement de cette responsabilité de l'Église »⁽⁵¹⁾. Car « en fait, c'est le Christ qui, par l'Église, son Corps, veut s'approcher des hommes, les inviter à partager sa vie, les libérer du péché et de toute forme d'enfermement, pour les introduire dans l'intimité de son Père »⁽⁵²⁾. Cette affirmation renvoie à la mission du Fils et à l'union du Christ à l'Église, son Corps en *LG* 3 et 7. C'est alors au cœur du mystère de l'Église qu'il faut comprendre l'union au Christ et l'affirmation selon laquelle : « l'action catéchétique s'enracine dans l'œuvre du Christ qui envoie l'Église »⁽⁵³⁾. Cet envoi est toujours en même temps don, de telle sorte que c'est le Christ lui-même qui agit quand l'Église agit, car le Christ s'associe toujours l'Église dans son action au point que « c'est Lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures »⁽⁵⁴⁾. Ici encore, la responsabilité catéchétique de l'Église est interrogée en tant qu'elle est disposition à l'œuvre du Christ et participation à sa mission et à son action.

La place de l'Esprit dans cette économie catéchétique est fondamentale. D'une part l'Esprit est celui qui ouvre le cœur des croyants pour leur faire reconnaître que Jésus est Christ et Seigneur ressuscité⁽⁵⁵⁾. D'autre part, dans le même mouvement, c'est par lui que la communauté « met au monde le Christ dans le cœur des fidèles »⁽⁵⁶⁾. Cette œuvre de l'Esprit a une dimension radicalement ecclésiale puisque c'est par elle que surgit le « nous » des croyants dans l'Église.

Ancrer l'action catéchétique dans le mystère de l'Église, c'est dire qu'elle est fondamentalement l'œuvre du Père, par le Fils, dans l'Esprit. Une telle perspective invite à renouveler notre compréhension de la communauté comme sujet de l'acte catéchétique. D'un point de vue ecclésiologique, il faut tenir ensemble que l'action catéchétique est en même temps une action de l'Église et une action du Seigneur qui institue l'Église. Cette institution de la

⁵¹ CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, [TN] Paris, Bayard éditions / Fleurus – Mame / Le Cerf, coll. « Documents d'Église », 2006, p. 22.

⁵² TN, p. 24.

⁵³ TN, p. 24.

⁵⁴ SC 7.

⁵⁵ Cf. 1 Co 12, 3.

⁵⁶ TN, p. 31.

communauté chrétienne par son action est, nous l'avons souligné, l'œuvre de l'Esprit du Christ, qui appelle à prendre au sérieux les pratiques de cette même communauté. Il y a ainsi place pour une théologie des pratiques catéchétiques de l'Église et pour une ecclésiologie fondamentale de ces pratiques catéchétiques qui prend acte du fait que la communauté chrétienne existe par et dans une action catéchétique qui l'institue⁽⁵⁷⁾. Mais si nous avons les moyens théoriques d'une telle recherche, elle ne peut que buter sur les pratiques catéchétiques concrètes de l'Église. Dans les pratiques catéchétiques, une communauté chrétienne sujet de l'action catéchétique demeurera une utopie tant que la communauté ne prendra pas ou ne se verra pas offrir les moyens concrets d'une telle maturité. En ce domaine, prévaut encore largement l'idée que la communauté chrétienne est constituée d'un ensemble de sujets passifs et ignorants⁽⁵⁸⁾. Dans ce cadre, une ecclésiologie fondamentale pratique se doit d'accompagner les communautés chrétiennes dans les apprentissages qui leur permettront d'être pleinement sujets.

Le déséquilibre dans le traitement des *tria munera* à Vatican II⁽⁵⁹⁾ est cependant défavorable à la prise en compte d'une communauté investie dans le *munus gubernandi* de l'Église. Nous avons déjà mentionné que, dans *Lumen gentium*, la participation au service royal est évoqué en termes de rapport à la création et à la société⁽⁶⁰⁾, ou d'obéissance à la hiérarchie⁽⁶¹⁾. C'est dans le cadre de cette obéissance qu'est recommandé aux pasteurs de promouvoir la

⁵⁷ Avec les perspectives pastorales fondamentales qu'un tel constat permet. Voir par exemple la proposition de Gilles Routhier : « Nous allons construire l'Église par la catéchèse. Nous désengager de cette activité et la refilez aux familles lorsque l'école n'y suffit plus, ce serait faire perdurer la situation antérieure qui n'a pas contribué à construire l'Église. Il faut donc penser le partenariat entre familles et groupes ecclésiaux. (...) Ces réflexions m'amènent à souligner le caractère proprement ecclésial de la catéchèse. C'est en raison de ce caractère qu'on ne peut pas privatiser l'activité catéchétique en la confiant uniquement au milieu familial, sans contribuer à l'accélération de la déconstruction du tissu ecclésial » (*Le devenir de la catéchèse*, Paris / Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie » n° 17, 2003, p. 62).

⁵⁸ Voir ce que Michel Saudreau pouvait dire du catéchiste quelques années avant Vatican II : « Le catéchiste agit par délégation et en soumission à la hiérarchie dont il est le porteparole. (...) Ce ministère de la parole est confié officiellement par Jésus à Pierre, aux apôtres, à leurs successeurs, c'est-à-dire à l'ensemble de l'épiscopat uni au Pape. (...) C'est donc, dans un diocèse, l'évêque seul, uni aux autres évêques et au Pape, qui est docteur qualifié pour donner l'enseignement. » (Michel SAUDREAU, « Le catéchiste situe sa Mission dans l'Église », dans *Documentation catéchistique*, n° 39 (avril 1958), p. 23).

⁵⁹ Nous avons déjà noté que, dans le traitement des *tria munera* à Vatican II, les passages consacrés au *munus docendi* étaient bien moins développés que ceux consacrés au *munus sanctificandi*. Cf. *supra*, p. 360 sq.

⁶⁰ LG 36.

⁶¹ LG 37.

responsabilité des laïcs car c'est à eux « avec l'aide de l'expérience des laïcs » que revient le soin de diriger l'Église⁽⁶²⁾. La mention de « l'amour paternel » avec lequel les pasteurs « accordent attention et considération dans le Christ aux essais, vœux et désirs proposés par les laïcs »⁽⁶³⁾ est le signe d'un discours paternaliste que l'on ne retrouve pas dans les passages consacrés à la participation de tous aux charges de sanctification et d'enseignement. Il renforce la disqualification de la communauté comme authentique sujet d'action.

Mais ce qui est plus profondément en cause, c'est l'unité même du *munus gubernandi*. Il est ainsi difficile de préciser la différence ou l'articulation entre *munus gubernandi* et *munus regendi*. Il est tout aussi complexe de rendre compte du fait qu'il soit parfois considéré comme service ministériel de l'Église et parfois comme « service de la vie des hommes »⁽⁶⁴⁾. Il est cependant important de pouvoir considérer l'unité du *munus gubernandi*, c'est-à-dire l'unité du gouvernement et de la diaconie en ne posant pas d'emblée l'articulation entre une fonction royale des fidèles laïcs *ad extra* pour le service du monde et une fonction royale des ministres ordonnés *ad intra* pour le gouvernement de l'Église. Pour cela, il convient de parvenir à une conception unifiée de l'Église qui ne repose pas sur une distinction *ad intra / ad extra*, laquelle introduit un hiatus entre la fonction royale des ministres ordonnés et celle des fidèles laïcs. Il est possible pour cela de prendre appui sur la liberté royale du Christ auquel tout l'univers est soumis⁽⁶⁵⁾. Il s'agit alors de considérer la charge royale de l'Église comme service ou diaconie de la communion à laquelle Dieu appelle tous les hommes, en LG 2 notamment. Là encore, un chantier ecclésiologique majeur doit être envisagé car il en va de l'unité et de la cohérence d'un lieu structurant pour l'Église et pour la mission,

⁶² LG 37.

⁶³ LG 37.

⁶⁴ CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle 3 – Lettre aux catholiques de France*, [LCF], Paris, le Cerf, 1997, p. 95. Voir aussi Louis-Marie CHAUVET qui, dans son ouvrage *Symbole et sacrement*, articule Écriture (intelligence de la foi), sacrement (liturgie) et éthique (agir chrétien), dans une perspective proche des *tria munera* qui fait résider le *munus gubernandi* dans une perspective éthique sans qu'il apparaisse clairement que cela puisse englober le service ministériel dans l'Église. Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Le Cerf, « Cogitatio fidei » n° 144, 1987, p. 184 sq.

⁶⁵ LG 36.

qu'elle reçoit du Christ, d'être au service de la récapitulation de toute la création en lui⁽⁶⁶⁾.

Ce chantier ecclésiologique est d'importance pour renouveler la théologie des ministères en pensant ceux-ci dans le cadre d'une communauté chrétienne authentiquement sujet d'action, d'initiative et de droit et reconnue comme telle. Nous avons éprouvé pendant quatre ans, dans le cadre du laboratoire d'analyse ecclésiologique des pratiques pastorales de l'I.S.P.C., que l'outil que nous proposons permet une analyse et un discernement théologique fiables des responsabilités confiées spécifiquement à des laïcs dans une Église locale ou dans une communauté paroissiale. Il peut ainsi trouver sa place dans une ecclésiologie fondamentale pratique que nous appelons de nos vœux. Il s'agit alors d'accompagner les évolutions ecclésiales qui ont été celles du XXe siècle et que Vatican II a, pour une grande part, validées et encouragées. Ainsi, le théologien se trouve invité, à partir du constat qu'une figure de l'Église est en train de se dissiper, à « un discernement réaliste dans l'ordre de la foi vécue »⁽⁶⁷⁾, afin de comprendre et d'accompagner la figure émergente de l'Église pour ces temps qui sont les nôtres. Dans le projet de « proposition de la foi » des évêques de France, il s'agit d'une invitation à « vérifier la nouveauté du don de Dieu, de l'intérieur même de notre foi vécue dans cette société incertaine qui est la nôtre »⁽⁶⁸⁾. Il s'agit donc bien d'accompagner les évolutions et les étapes transitoires d'une figure émergente de l'Église et de ses conséquences institutionnelles, notamment pour la paroisse. Cet accompagnement prend la forme d'un discernement théologique et d'une évaluation théologique des pratiques ecclésiales elles-mêmes afin d'en éprouver théologiquement le sens⁽⁶⁹⁾. Car, comme nous le remarquons en introduction de cette étude, qu'il s'agisse d'une parenthèse à refermer au plus vite ou d'une transition vers une figure ecclésiale nouvelle, il est fondamental

⁶⁶ Cf. Ep. 1, 10..

⁶⁷ Claude DAGENS, « Les enjeux de notre travail », dans *Proposer la foi dans la société actuelle II*, Paris, le Cerf, 1996, p. 81.

⁶⁸ *LCF*, p. 25.

⁶⁹ Cf. Louis-Marie CHAUVET, « Les ministères de laïcs : vers un nouveau visage de l'Église ? », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 50-51.

de prendre en considération ces fidèles laïcs qui « ont de la difficulté à se situer, et au plan théologique, (...), et surtout sans doute au plan pratique »⁽⁷⁰⁾.

Ce qui est en jeu, c'est finalement l'accompagnement de la réception de Vatican II. Nous avons déjà noté que la situation des Églises locales est paradoxale car, si c'est bien au nom de la dynamique ecclésiologique de Vatican II qu'elles confient à certains fidèles laïcs une charge ecclésiale au service de l'Évangile, elles ne trouvent pas nécessairement dans l'enseignement de ce même Concile les outils conceptuels qui leur permettraient d'en rendre compte théologiquement. Mais si une première difficulté réside dans la mise en œuvre de la dynamique ecclésiologique voulue par le dernier Concile, une seconde doit être prise en compte. Selon celle-ci, les outils théologiques qui permettent de rendre compte de la figure émergente de l'Église pour le monde de ce temps sont encore à élaborer. Ils ne pourront l'être que dans un cadre théologique qui prend en compte les communautés chrétiennes comme sujet et qui reconnaît dans les pratiques ecclésiales de ces communautés un lieu théologique authentique. Accompagner théologiquement cette Église en acte de discernement de la volonté et du don de Dieu est un impératif. Car s'en tenir à des mesures d'exception en temps de crise, sans mettre en œuvre les moyens de discernement pour entendre ce que l'Esprit dit à l'Église, c'est se refuser les moyens d'une fidélité authentique à la tradition.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 54.

BIBLIOGRAPHIE

I. Magistère

1°) Concile Œcuménique du Vatican II

a) Actes de Vatican II

CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages – textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Le Centurion, 1967, 1016 p.

SACROSANCTI CONCILII ŒCUMENICI VATICANI SECUNDI, *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Roma, Typos polyglottis Vaticanis, 1970-1980, 6 t., 35 vol.

b) Instruments de travail

ALBERIGO, Giuseppe, dir., *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, coll. « Le magistère de l'Église », 1994, 2 vol.

ALBERIGO, Giuseppe, et MAGISTRETTI, Franca, *Constitutionis dogmaticae « Lumen gentium ». Synopsis historica*, Bologne, Istituto per le Scienze religiose, 1975, 610 p.

DELHAYE, Philippe, GUERET, Michel, et TOMBEUR, Paul, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Cetedoc, 1974, 978 p.

DERETZ, Jacques, et NOCENT, Adrien, *Synopse des textes conciliaires*, Paris, éd. universitaires, 1966, 1414 p.

GIL HELLIN, Francisco, éd., *Concilii Vaticani II. Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones – Constitutio dogmatica Lumen gentium*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 2188 p.

- OCHOA, Xavier, *Index verborum cim documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma, Commentarium pro Religiosis, 1967, 848 p.
- TARDIF, H. et G. PELOQUIN, *Index et concordance - Vatican II*, Paris, éditions ouvrières, coll. « Concile et masses », 1969, 256 p.
- TESTACCI, B. et LORA, E., éd., *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, EDB, Coll. « Collana Enchiridion Vaticanum », 1978-1989, 10 vol.
- TORRES CALVO, A., *Diccionario de los textos conciliares : Vaticano II*, Madrid, Compañía Bibliografica Española, 1968 (2 vol.).

c) Histoire de Vatican II

- ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, Paris / Louvain, Le Cerf / Peeters, 1998-2005, 5 vol.
- BETTI, Umberto, « Histoire chronologique de la Constitution », dans BARAUNA, Guilherme, dir., *L'Église de Vatican II – Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église – Tome II*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51 b, 1966, p. 57-83.
- LAURENTIN, René, *L'enjeu du Concile*, Paris, Le Seuil, 4 volumes, 1963-1965.
- MOELLER, Charles, « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution » dans BARAUNA, Guilherme, dir., *L'Église de Vatican II – vol. 2*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51 b, 1966, p. 85-120.
- PHILIPS, Gérard, *L'Église et son mystère au II^o Concile du Vatican – Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1967, 2 t., 400 et 378 p.

d) Herméneutique de Vatican II

- KASPER, Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 158, 1990, 464 p.
- POTTMAYER, Hermann J., « Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums : Ursache nachkonziliarer Konflikte », dans *Trierer theologisches Zeitschrift* 92 (1983), p. 272-283.
- THILS, Gustave, « En pleine fidélité au Concile du Vatican II », dans *La foi et le temps* 10 (1980), p. 274-309.
- WILDE, Melissa J., « How Culture Mattered at Vatican II : Collegiality Trumps Authority in the Council's Social Movement Organizations », dans *American Sociological Review* 69 (2004), p. 576-602.

e) Commentaires généraux

- ACERBI, Antonio, *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Dehoniane, 1975, 586 p.

- ALBERIGO, Giuseppe, *Les Églises après Vatican II – Dynamique et prospective – Actes du Colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n° 61, 1981, 368 p.
- BARAUNA, Guilherme, dir., *La sacra liturgia rinnovate dal Concilio – Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Vaticano II*, Torino, Elle di ci, 1964, 760 p.
- BARAUNA, Guilherme, dir., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51 a, b et c, 1966, 3 vol.
- CONGAR, Yves, dir., *L'apostolat des laïcs – Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 75, 1970, 312 p.
- CONGAR, Yves., *Le Concile de Vatican II*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » n°71, 1984, 128 p.
- DEJAIFVE, Georges, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris, Beauchesne, coll. « Le Point théologique » n° 31, 1978, 130 p.
- LATOURELLE, René, dir., *Vatican II – Bilan et perspective – Vingt cinq ans après (1962-1987)*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, coll. « Recherches – Nouvelle série » n° 15, 1988, 3 vol.
- PHILIPS, Gérard, *L'Église et son mystère au II^o Concile du Vatican – Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1967, 2 Tomes, 400 et 378 p.
- SHOOK, Laurence K., et BERTRAND, Guy-M., dir., *La théologie du renouveau, texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto – Tome II*, Montréal / Paris, Fides / Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 35, 1968, 376 p.

f) Réception de Vatican II

- ACERBI, Antonio, « La réception de Vatican II dans un contexte ecclésiologique changé », dans *Concilium* 166 (1981), p. 123-133.
- ALBERIGO, Giuseppe, et JOSSUA, Jean-pierre, éd. *La réception de Vatican II*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 134, 1985, 472 p.
- ANTON, Angel, « La “Recepción” del concilio Vaticano II y de su eclesiología », dans *Revista española de teología* 48 (1988), p. 291-319.
- MELLONI, Alberto, et THEOBALD, Christoph, *Vatican II – Un avenir oublié*, Paris, Bayard, 2005, 316 p.
- ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un Concile*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 174, 1993, 268 p.
- ROUTHIER, Gilles, « La réception de Vatican II : une décennie de travaux et perspectives pour la recherche », dans *Oecumenica Civitas* III/2 (2003), p. 162-192.

ROUTHIER, Gilles, « A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lingo tirocino verso un nuovo tipo di cattolicesimo », dans *La scuola Cattolica* 133/1 (2005), p. 19-52 [tr. fr. « Un après-concile fait d'apprentissages d'un nouveau type de catholicisme » dans *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » n° 69, 2006, p. 16-46].

THOMAS, Joseph, « Les fruits de Vatican II vingt ans après *Lumen gentium* », dans *Études* 361 (1984), p. 253-263.

VERGOTTINI, Marco, dir., *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Romas, Glossa, 2005, 366 p.

2°) Magistère authentique des Souverains Pontifes

a) Actes de Pie X

PIE X, « *Motu proprio* sur la musique sacrée *Tra le sollecitudini* du 22 novembre 1903 », dans *Acta Sanctae Sedis* 1903-1904 (XXXVI), p. 329-339 (en italien), et dans *Acta Sanctae Sedis* 1903-1904 (XXXVI), p. 389-398 (en latin, dite *versio fidelis*), et dans *Ephemerides liturgicae* 18 (1904), p. 129-149 (dite *versio authentica*).

b) Actes de Benoît XV

BENOIT XV, « Constitution apostolique *Providentissima Mater Ecclesia* », dans *Codex Iuris Canonici*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, p. XXV-XXIX.

BENOIT XV, « lettre d'encouragement à Dom Marqué à l'occasion du Congrès liturgique de Montserrat », cité dans BUGNINI, Annibale; *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1953*, Roma, CLV Edizioni liturgiche, 1953-1959, Vol 1, p. 52.

c) Actes de Pie XI

PIE XI, « Encyclique *Ubi arcano* sur la paix du Christ par le règne du Christ du 23 décembre 1922 », dans *AAS* 14 (1922), p. 673-700 et dans *DC* 9 (1923), col. 67-85.

PIE XI, « Allocution *Gratum nobis* au Consistoire secret du 23 mai 1923 », dans *AAS* 15 (1923), p. 245-253 et dans *DC* 9 (1923), col. 1475-1483.

PIE XI, « Discours aux représentants du quatrième Congrès International de la Jeunesse Catholique du 19 septembre 1925 », dans *DC* 14 (1925), col. 707-712.

PIE XI, « Lettre à l'épiscopat piémontais du 17 octobre 1926 », dans *DC* 23 (1930), col. 327-328.

PIE XI, « Lettre de S.S. Le Pape Pie XI Cardinal Pierre Gasparri », dans *DC* 17 (1927), col. 393-397.

PIE XI, « Discours aux ouvrières de la Jeunesse Féminine Catholique italienne du 19 mars 1927 », dans *DC* 23 (1930), col. 355-356.

- PIE XI, « Lettre « C'est avec la joie » à M. Giovanni Hoyois (à l'occasion du troisième Congrès général de l'Association catholique de la jeunesse belge) du 16 août 1927 », dans *DC* 19 (1928), col. 1497-1498.
- PIE XI, « Réponse aux vœux du Sacré-Collège du 24 décembre 1927, dans *DC* 19 (1928), col. 68-73.
- PIE XI, « Lettre à Mme F. Steenberghe-Engeringh, Présidente Générale de l'Union Internationale des Associations Féminines Catholiques, du 30 juillet 1928 », dans *DC* 21 (1929), col. 33-34.
- PIE XI, « Lettre *Quae nobis* au Card. Bertram du 13 novembre 1928 », dans *AAS* 20 (1928), p. 384-387 et dans *DC* 21 (1929), col. 390-393.
- PIE XI, « Constitution apostolique *Divini cultus* du 20 Décembre 1928 », dans *AAS* 21 (1929), p. 33-41 et *DC* 21 (1929), col. 1155-1161.
- PIE XI, « Discours aux évêques et aux pèlerins de Yougoslavie du 18 mai 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 361-362.
- PIE XI, « Discours à la Fédération nationale catholique de France du 12 juin 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 364-366.
- PIE XI, « Discours aux universitaires catholiques du 8 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 371-372.
- PIE XI, « Lettre *Communes litteras* à l'épiscopat de la Suisse du 8 sept 1929 », dans *AAS* 22 (1930), p. 162- 164 et dans *DC* 23 (1930), col. 330-332.
- PIE XI, « Discours aux membres de la Fédération italienne des hommes catholiques du 22 septembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 372-373.
- PIE XI, « Discours aux membres de la Ligue patriotique des françaises du 18 octobre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 375-376.
- PIE XI, « Discours aux délégués de la Jeunesse catholique d'Italie du 2 novembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 376-377.
- PIE XI, « Lettre *laetus sane nuntius* au Card Segura y Saenz, archevêque de Tolède, du 6 novembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 664-668 et dans *DC* 23 (1930), col. 332-338.
- PIE XI, « Encyclique *Mens Nostra* du 20 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 689-706 et dans *DC* 23 (1930), col. 67-79.
- PIE XI, « Encyclique *Quinquagesimo ante* du 23 décembre 1929 », dans *AAS* 21 (1929), p. 707-722, et dans *DC* 23 (1930), col. 131-143.
- PIE XI, « Allocution aux pèlerins français du 29 décembre 1929 », dans *DC* 23 (1930), col. 377-378.
- PIE XI, « Discours à un groupe de prêtres argentins du 6 mars 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 397-398.
- PIE XI, « Lettre à Mgr Skwireckas, archevêque de Kaunas, et aux évêques de Lituanie du 27 décembre 1930 », dans *DC* 28 (1932), col. 391-392.
- PIE XI, « Lettre *Vos Argentinae Episcopos* du 4 décembre 1930, dans *AAS* 34 (1942), p. 242-246.

- PIE XI, « Encyclique *Casti Connubii* du 31 décembre 1930 », dans *AAS* 22 (1930), p. 539-592 et dans *DC*, t. 25 (1931), col. 251-295.
- PIE XI, « Lettre à l'épiscopat argentin du 4 février 1931 », dans *DC* 28 (1932), col. 393-397.
- PIE XI, « Lettre encyclique *non abbiamo bisogno* per la "Azione Cattolica" du 29 juin 1931 », dans *AAS* 23 (1931), p. 285-312 et dans *DC* 26 (1931), col. 67-91.
- PIE XI, « Encyclique *Caritate Christi* du 3 mai 1932 », dans *AAS* 24 (1932), p. 177-194 et dans *DC* 27 (1932), col. 1411-1424.
- PIE XI, « Discours à l'audience des pèlerinages de l'Action catholique française et de Notre Dame de Salut du 20 mai 1932 », dans *DC* 27 (1932), col. 1434-1436.
- PIE XI, « Allocution consistoriale *Iterum vos* du 13 mars 1933, » dans *AAS* 25 (1933), p. 106-123 et dans *DC* 29 (1933), col. 709-721
- PIE XI, « Lettre à l'épiscopat allemand du 29 juin 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 562-563 (publiée dans le *Kirchliche Amsblatt des erzbischoeflichen Ordinariates Breslau* le 18 août 1933 et dans la *Koelnische Volkszeitung* du 17 septembre 1933).
- PIE XI, « Discours sur le vénérable Domenico Savio du 9 juillet 1933 », dans *DC* 30 (1933), col. 571.
- PIE XI, « Lettre *Ex officiosis litteris* au Card. G. Cerejeira, de *Actione Catholica in Lusitania ordinanda* du 10 novembre 1933 », dans *AAS* 26 (1934), p. 628-633.
- PIE XI, « Lettre *Observantissimas litteras* à Mgr I. Perdomo, du 14 février 1934 », dans *AAS* 34 (1942), p. 247-252 (ajoutée en annexe à la réponse à un *dubium* de la Commission pontificale pour l'interprétation authentique du Code de droit canonique, en date du 27 juillet 1942).
- PIE XI, « lettre *perhumano litterarum* au card. Schuster du 28 août 1934 », dans *AAS* 26 (1934), p. 585-587.
- PIE XI, « Lettre encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935, de *sacerdotio catholico* », dans *AAS* 28 (1936), p. 5-53 et dans *DC* 35 (1936), col. 131-161.
- PIE XI, « Discours de sa Sainteté Pie XI à la jeunesse italienne de l'Action catholique du 1.1.36 », dans *DC* 36 (1936), col. 1237-1242.
- PIE XI, « Allocution radiophonique du 24 décembre 36 », dans *DC* 37 (1937), col. 198-202.
- PIE XI, « Lettre encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athédu 19 mars 1937 » dans *AAS* 29 (1937), p. 65-138 et dans *DC* 37 (1937), col. 937-967.
- PIE XI, « Lettre apostolique *Nos es muy* à l'épiscopat mexicain du 28 mars 1937 » dans *AAS* 29 (1937), p. 200-211 et dans *DC* 37 (1937), col. 985-997.

PIE XI, « Lettre *Quamvis Nostra*, au Card. Leme da Silveira Cintra du 27 octobre 1937 », citée par Paul DABIN, *Principes d'Action catholique*, Paris, Bloud & Gay, 1937, p. 46.

d) Actes de Pie XII

- PIE XII, « Message radiophonique *Dum gravissimum* du 3 mars 1939 », dans *AAS* 31 (1939), p. 86-87 et dans *DC* 40 (1939), col. 355-356.
- PIE XII, « Discours aux membres de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques du 14 avril 1939 », dans *DC* 40 (1939), col. 619-623.
- PIE XII, « Discours à un groupe d'assistants ecclésiastiques de l'Action catholique du 15 juin 1939 », dans *DC* 40 (1939), col. 1202-1203.
- PIE XII, « Lettre encyclique *Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939 », dans *AAS* 31 (1939), p. 413-453 (tr. fr. p. 481-509) et dans *DC* 40 (1939), col. 1251-1275.
- PIE XII, « Discours aux militants de l'Action catholique italienne du 4 septembre 1940 », dans *AAS* 32 (1940), p. 362-372.
- PIE XII, « Message au congrès eucharistique du Pérou, du 27 octobre 1940 », dans *AAS* 32 (1940), p. 429-435.
- PIE XII, « Discours aux militants d'Action catholique des universités italiennes du 20 avril 1941 », dans *AAS* 33 (1941), p. 155-164.
- PIE XII, « Lettre aux évêques de Bolivie du 23 novembre 1941 », dans *AAS* 34 (1942), p. 231-238.
- PIE XII, « Lettre encyclique *Mystici Corporis* du 29 juin 1943 », dans *AAS* 35 (1943), p. 193-248.
- PIE XII, « Lettre à l'épiscopat français du 6 janvier 1945 », dans *DC* 42 (1945), col. 193-196.
- PIE XII, « Lettre au Congrès général de l'Action catholique italienne du 29 avril 1945 », dans *DC* 42 (1945), col. 486-487.
- PIE XII, « Allocution aux nouveaux cardinaux du 20 février 1946 », dans *AAS* 38 (1946), p. 141-151 et dans *DC* 43 (1946), col. 170-178.
- PIE XII, « Lettre au Cardinal Piazza, patriarche de Venise, approuvant les nouveaux statuts de l'Action catholique italienne », du 11 octobre 1946, dans *AAS* 38 (1946), p. 422-424 et dans *DC* 43 (1946), col. 1474-1476.
- PIE XII, « Statuts de l'AC italienne, approuvée par Pie XII », dans *DC* 44 (1947), col. 461-482.
- PIE XII, « Entretien avec Mgr Dubourg, archevêque de Besançon », du 17 novembre 1947, dans *Documents pontificaux de S.S. Pie XII*, vol. 12, p. 64-65.
- PIE XII, « Encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 », dans *AAS* 39 (1947), p. 521-595 et dans *DC* 45 (1948), col. 193-251.
- PIE XII, « Lettre à l'épiscopat indien du 30 janvier 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 328-331.
- PIE XII, « Constitution apostolique *Bis saecularis* du 27 octobre 1948 », dans *AAS* 40 (1948), p. 393-402 et dans *DC* 45 (1948), col. 1345-1355.

- PIE XII, « Discours aux dirigeants et militants de l'Action catholique italienne du 3 mai 1951 », dans *AAS* 43 (1951), p. 375-379, et dans *DC* 48 (1951), col. 577-582.
- PIE XII, « Discours au 1^{er} Congrès mondial de l'apostolat des laïcs, du 14 octobre 1951 », dans *AAS* 43 (1951), p. 784-792 et dans *DC* 48 (1951), col. 1497-1504.
- PIE XII, « Allocution à la 7^{ème} Conférence internationale du scoutisme catholique », dans *AAS* 44 (1952), p. 578-580 et dans *DC* 49 (1952), col. 843-845.
- PIE XII, « Discours aux congrégations mariales du monde entier du 8 septembre 1954 », dans *AAS*, 46 (1954), p. 529-532 et dans *DC* 51 (1954), col. 1217-1222.
- PIE XII, « Lettre encyclique *Musicae sacrae disciplina* du 25 décembre 1955 », dans *AAS* 48 (1956), p. 5-25 et *DC* 53 (1956), col. 69-88.
- PIE XII, « Discours du 5 octobre 1957 au 2^{ème} Congrès mondial de l'apostolat des laïcs », dans *AAS* 49 (1957), p. 922-939 et dans *DC* 54 (1957), col. 1413-1427.

e) Actes de Jean XXIII

- JEAN XXIII, « Allocution solennelle aux cardinaux (25 janvier 1959) », dans *AAS* 51 (1959), p. 65-69.
- JEAN XXIII, « Encyclique *Ad Petri Cathedram* du 29 juin 1959 », dans *AAS* 51 (1959), p. 497-531 et dans *DC* 56 (1959), col. 897-922.
- JEAN XXIII, « Encyclique *Princeps Pastorum* sur les missions catholiques du 28 novembre 1959 », dans *AAS* 51 (1959), p. 833-864 et dans *DC* 56 (1959), col. 1537-1558.
- JEAN XXIII, « Allocution aux délégations romaines de l'Action catholique du 10 janvier 1960 », dans *AAS* 52 (1960), p. 83-90 et dans *DC* 57 (1960), col. 129-135.

f) Actes de Paul VI

- PAUL VI, « Radio-message du 22 juin 1963 (lendemain de son élection), dans *AAS* 55 (1963), p. 570-578 et dans *DC* 60 (1963), col. 834-840.
- PAUL VI, « Allocution sur saint Vincent Pallotti du 1^{er} septembre 1963, dans *DC* 60 (1963), col. 1371-1374.
- PAUL VI, « Lettre à l'épiscopat argentin du 12 avril 1964, dans *AAS* 56 (1964), p. 451-459 et dans *DC* 61 (1964), col. 673-680.
- PAUL VI, « Allocution aux Cardinaux membres et aux consultants de la Commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique », dans *AAS* 57 (1965), p. 985-989.
- PAUL VI, « Allocution aux délégués épiscopaux et aux assistants diocésains de l'Action catholique italienne du 8 juillet 1966, dans *AAS* 58 (1966), p. 640-644 et dans *DC* 63 (1966), col. 1351-1356.

- PAUL VI, « Allocution Sacré Collège du 22 décembre 1967, dans *AAS* 63 (1971), p. 401-441 et dans *DC* 65 (1968), col. 11-25.
- PAUL VI, « Allocution au Congrès international de droit canonique (19 janvier 1970) », dans *DC* 67 (1970), p. 155-157.
- PAUL VI, « *motu proprio Ministeriem quaedam* », dans *AAS* 62 (1972), p. 529-534 et *DC* 69 (1972), p. 852-856.
- PAUL VI, « Allocution au Congrès international de droit canonique (17 septembre 1973) », dans *DC* 70 (1973), p. 801-804.
- PAUL VI, « Epistola summi Pontificis Pauli VI ad Congregationem Solesmensem Ordinis Sancti Benedicti », dans *Notitiae* 11 (1975), p. 170-172.
- PAUL VI, « Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975, dans *AAS* 68 (1976), p. 5-76 et dans *DC* 73 (1976), p. 1-22.

g) Actes de Jean-Paul II

- JEAN-PAUL II, « *Sacrae disciplinae leges* », dans *AAS* 75/II (1983), VII-XIV. (= *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus*, Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. VI-XIV [Texte latin et français dans SOCIETE INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LEGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES, *Code de droit canonique (latin-français)*, Paris, Centurion / Le Cerf / Tardy, 1983, p. IX-XVI]).
- JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus* pour le vingt-cinquième anniversaire de la Constitution sur la Liturgie *Sacrosanctum Concilium* du 4 décembre 1988 », dans *AAS* 81 (1989), p. 897-918 et *DC* 86 (1989), p. 518-524.
- JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde », dans *AAS* 81 (1989), p. 393-521 et *DC* 86 (1989), p. 152-196.
- JEAN-PAUL II, « La participation des laïcs au ministère presbytéral », dans *L'Ossevatore Romano (Edition française)* du 24 mai 1994, p. 2 et 5.
- JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Ecclesia de eucharistia* sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église, du 17 avril 2003 », dans *DC* 100 (2003), p. 368-390.

3°) Magistère authentique des évêques

- ASSEMBLEE GENERALE EXTRAORDINAIRE DU SYNODE DES EVEQUES (1985), *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, C, 1.
- CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, le Cerf, 1996, 112 p.
- CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle 2 – Vers une nouvelle étape*, Paris, le Cerf, 1996, 128 p.

CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle 3 – Lettre aux catholiques de France*, [LCF], Paris, le Cerf, 1997, 128 p.

CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard éditions / Fleurus – Mame / Le Cerf, coll. « Documents d'Église », 2006, 116 p.

II. Droit canonique

1°) Codes

a) Sources

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law – Latin / English Edition*, Washington, D.C., CLSA, 1983, 670 p.

CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law in English Translation*, London, Collins Liturgical Publications, 1983, 320 p.

Code de droit canonique – Texte officiel et traduction française, Paris, Le Cerf / Tardy / Centurion, 1984, 364 p.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV Auctoritate Promulgatus, Città del vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1917, 868 p.

Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus, Città del vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, 318 p.

COMMISSION PASTORALE DE LA SACREE CONGREGATION POUR L'EVANGELISATION DES PEUPLES, « Instruction *De munere et officio feminarum in gentibus hodie ab Ecclesia evangelizandis* », dans OCHOA, Xaverius, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici Editae – Vol. V*, Roma, Ediurcla, 1980, col. 7260 – 7269 (tr. fr. dans DC 73 (1976), p. 612-619).

Communicationes 7 (1976), p. 24 ; 13 (1981), p. 147-149 ; 14 (1982), p. 222.

JEAN-PAUL II, « Sacrae disciplinae leges », dans *AAS* 75/II (1983), VII-XIV. (= *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus*, Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. VI-XIV/ Texte latin et français dans SOCIETE INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LEGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES, *Code de droit canonique (latin-français)*, Paris, Centurion / Le Cerf / Tardy, 1983, p. IX-XVI).

PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETENDO, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannes Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico auctus*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989, p. 146.

PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici ...*, Civitate Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1980.

PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthetisium animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitatum*, Civitate Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1981.

PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema novissimum iuxta placita patrum commissionis emendatum atque summo Pontifici praesentatum*, Civitate Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria – Diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1991.

b) Instruments de travail

GUTIERREZ, Andrès, éd., *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici edita*, Roma, Ediurcla, 1966-1994, 7 t.

OCHOA, Xaverius, *Index Verborum ac Locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Lateranense, 1983, 472 p.

PONTIFICA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETENDO, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannes Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico auctus*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989.

c) Commentaires du Code de 1983

BEAL, John P., CORIDEN, James A et GREEN, Thomas J., éd., *New Commentary on the Code of Canon Law*, New-York / Mahwah, Paulist Press, 2000, 1952 p.

CHIAPPETA, Luigi, *Il Codice di diritto canonico: commento giuridico-pastorale*, Roma, Edizioni Deloniane, 1996, 3 vol.

CAPARROS, Ernest, THERIAULT, Michel, et THORN, Jean, dir., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999, 1890 p.

ECHEVERRIA Lamberto de, dir., *Code de droit canonique annoté*, Paris/Bourges, Le Cerf / Tardy, 1989, 1116 p.

FRANSEN, Gérard, « Le nouveau Code de droit canonique – Présentation et réflexion », dans *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), p. 275-288.

LÜDICKE, Klaus, Ed., *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici : unter Besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich un der Schweiz*, Essen, Ludgerus Verlag, 1986, Band 3.

PARALIEU, Roger, dir, *Guide pratique du Code de droit canonique – notes pastorales*, Bourges, Tardy, 1985, 464 p.

SHEEHY, Gérard, dir., *The Canon Law – Letter and Spirit : A practical Guide to the Code of Canon Law*, London, Chapman, 1999, 1088 p.

2°) Droit canonique et théologie

a) le Code de 1983 dans son rapport à Vatican II

AYMANS, Winfried, « Ekklesiologische Leitlinien in der Entwürfen für die neue Gesetzbuch », dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 51 (1982), p. 36-57.

BALDANZA, Giuseppe, « Nature e fine del diritto canonico dopo il Concilio Vaticano II », *Monitor ecclesiasticus* 94 (1969), p. 201-215.

BEYER, Jean, *Du Concile au Code de droit canonique – La mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985, 128 p.

BIER, G., *Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg, coll. « Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft » Bd. 32, 2001, 388 p.

CORECCO, Eugènio, « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans ALBERIGO, Giuseppe, et JOSSUA, Jean-Pierre, dir., *La réception de Vatican II*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 134, p. 327-391.

CORECCO, Eugènio, « Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law », dans THERIAULT, Michel, et THORN, Jean, dir., *Le nouveau Code de droit canonique – Actes du V^e congrès international de droit canonique*, Ottawa, Presses de l'Université Saint Paul, t. 1 p. 69-96.

ÉCHAPPE, Olivier, « Histoire des sources du droit canonique », dans VALDRINI Patrick et alii, *Droit canonique*, Paris, Dalloz, 1999², p. 1-21.

LONGHITANO, Adolfo, « Chiesa diritto e legge nella costituzione apostolica 'Sacrae disciplinae leges' », dans Convegno Di Studi « Il Concilio Vaticano II Venti Anni Dopo », *A venti anni dal Concilio – Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo, OFTeS, coll. « Quaderni di synaxis » 1, 1984, p. 109-140.

PROVOST, James, « Le Code de droit canonique révisé – Espoirs et résultats », *Concilium* 167 (1981), p. 17-26.

ROUTHIER, Gilles, *Le défi de la communion*, Montréal / Paris, Mediaspaul, coll. « Brèches théologiques » n° 18, 1994, 312 p.

SOBAŃSKI, Remigiusz, « Rechtstheologie Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch », dans *Theologische Quartalschrift*, 163 (1983), p. 178-188.

SOBANSKI, Remigiusz, « L'ecclésiologie du nouveau Code de droit canonique », dans THERIAULT, Michel, et THORN, Jean, dir., *Le nouveau Code de droit canonique – Actes du V^e congrès international de droit canonique*, Ottawa, Presses de l'Université Saint Paul, t. 1, p. 243-270.

THILS, Gustave, « Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II », *Revue théologique de Louvain* 14 (1983), p. 289-301.

WACKENHEIM, Charles, « L'influence des modèles juridiques sur la théologie catholique », dans *Revue de droit canonique* 39 (1989), p. 31-41.

b) Nature et place du Droit dans l'Église

ARBUS, M. R.-A., « Le droit de l'incarnation », dans *Revue de droit canonique* 2 (1952), p. 133-170 et 277-310.

CASTILLO LARA, Rosalio, « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canonique », dans *Studia canonica* 17 (1983), p. 331-355.

CONGAR, Yves, « Ordre et juridiction dans l'Église », dans *Irénikon* 19 (1933), p. 22-31.

CONGAR, Yves, « L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité », dans *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 34, 1960, p. 77-114.

CONGAR, Yves, « Rudolf Sohm nous interroge encore », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 263-294.

CORECCO, Eugènio, *Theologie des Kirchenrecht. Methodologische Ansätze*, Trier, Paulinus Verlag, coll. « canonistica » n° 4, 1980, 116 p.

CORECCO, Eugènio, « Foi et institution dans le CIC », dans *L'année canonique* 28 (1984), p.19-48.

CORECCO, Eugènio, « Fondements ecclésiologiques du Code de droit canonique », dans *Concilium* 205 (1986), p. 19-30.

CORECCO, Eugènio, *Théologie et droit canon. Ecrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, éditions universitaires, 1990, 372 p.

DOMBOIS, Hans, *Das Recht der Gnade – Oekumenische Recht 1*, Witten, Luther Verlag, 1969, 1064 p.

DOMBOIS, Hans, « Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 251-262.

ECHEVERRIA, Lamberto de, « Théologie du droit canonique », dans *Concilium* 28 (1967), p. 13-20.

HOFFMANN, Joseph, « Grâce et institution selon Hans Dombois, une nouvelle approche du mystère de l'Église », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), p. 645-665 et 53 (1969), p. 41-49.

HOFFMANN, Joseph, « Droit canonique et théologie du droit : réflexions à propos d'un livre récent », dans *Revue de droit canonique* 20 (1970), p. 289-307.

HOFFMANN, Joseph, « L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages récents de Hans Dombois »,

- dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 228-250.
- HOFFMANN, Joseph, « Droit canonique et théologie du droit », dans *Revue de droit canonique* 24 (1974), p. 3-27.
- HOFFMANN, Joseph, « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexions d'un théologien », dans *Revue de droit canonique* 27 (1977), p. 5-37.
- LEGRAND, Hervé, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1979, p. 139-172.
- LEGRAND, Hervé, « Le développement d'Églises – sujet, une requête de Vatican II – Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans ALBERIGO Giuseppe, dir., *Les Églises après Vatican II – Dynamique et prospective – Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 61, 1982, p. 149-184.
- LONGHITANO, Adolfo, « Chiesa diritto e legge nella costituzione apostolica 'Sacrae disciplinae leges' », dans CONVEGNO DI STUDI « IL CONCILIO VATICANO II VENTI ANNI DOPO », *A venti anni dal Concilio – Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo, OFTeS, coll. « Quaderni di synaxis » 1, 1984, p. 109-140.
- MÖRSDORF, Klaus, *Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn, Schöningh, 1989, 912 p.
- ONCLIN, William, « Church and Church Law », dans *Theological Studies* 28 (1967), p. 733-748.
- ÖRSY, Ladislav, *Theology and Canon Law- New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville (Min), Liturgical Press, 1992, 212 p.
- ROUCO-VARELA, Antonio, « Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique – Notes pour une théologie du droit canonique », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), p. 203-227
- ROUTHIER, Gilles, *Le défi de la communion – Une relecture de Vatican II*, Montréal / Paris, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques » n°18, 1994, 312 p.
- SOBAŃSKI, Remigiusz, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts*, Wien, Böhlau Verlag, 1987, 160 p.
- SOBAŃSKI, Remigiusz, « Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch », dans *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), p. 178-188.
- SOHM, Rudolph, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, coll. « Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft » n° 8, 1892, 700 p.
- WAGNON, Henri, « Le droit canonique dans l'Église aujourd'hui », dans *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 121-143.

WIJKENS, Myriam, *Theology and Canon Law : The Theories of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco*, Lanham (Md.), University Press of America, 1992, 232 p.

3°) L'Église locale et la paroisse

a) L'Église locale, la paroisse et leur charge pastorale

BORRAS, Alphonse, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, 352 p.

BORRAS, Alphonse, « La notion de curé dans le Code de droit canonique », dans *Revue de droit canonique* 37 (1987), p. 215-236.

BORRAS, Alphonse, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale ~ accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Le Cerf, 1998, 320 p.

BORRAS, Alphonse, « Les assistants paroissiaux, des partenaires bienvenus dans le ministère paroissial », dans *Lumen Vitae* 53 (1998 / 2), p. 172-188.

BORRAS, Alphonse, « Les équipes pastorales de paroisse – Le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101 (2007), p. 187-212.

COCCOPALMERIO, Francesco, « Quaestiones de paroecia in novo Codice », dans *Periodica* 73 (1984), p. 379-410.

KULIMUSHI MUTARUSHWA, Richard, *La charge pastorale – Droit universel et droit local*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1999, 644 p.

LONGHITANO, Adolfo, *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna, dizioni Dehoniane, 1987, 208 p.

MYERS, John J., « Ecclesial Ministries for Lay Persons within the Diocese : Development and Interpretation », dans CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the forty-seventh Annual Convention (New-Orleans, Louisiana. Oct. 15-18, 1985)*, Washington D.C., CLSA, 1985, p. 66-83.

PERISSET, Jean-Claude, « De applicatione conceptus "in solidum" ad novam figuram officii parochi », dans *Periodica* 73 (1984), p. 191-202.

ROUTHIER, Gilles, et BORRAS, Alphonse, *Paroisses et ministères : métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal / Paris, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie », n° 16, 2001, 220 p.

b) Le Conseil de pastorale en paroisse

BORRAS, Alphonse, « Conseil paroissial et équipe pastorale : deux réalités interchangeables ? », dans *La foi et le Temps* 21 (1991), p. 22-50.

BORRAS, Alphonse, « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », dans *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), p. 371-390 et 558-576.

- BORRAS, Alphonse, « Les conseils paroissiaux », dans *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, 1996, p. 235-261.
- COMMISSION THEOLOGIQUE DE LA CONFERENCE DES EVEQUES SUISSSES, « Participation et coresponsabilité dans les conseils paroissiaux », dans *DC 76* (1979), p. 727-728.
- DAVID, Bernard, « Les conseils paroissiaux », dans *Les cahiers du droit ecclésial* 3 (1986), 1-35.
- FISCHER, Mark, « What Was Vatican II's Intent Regarding Parish Councils ? », dans *Studia canonica* 33 (1999), p. 6-25.
- MURPHY, Thomas, « On Parish Councils and Lay Ministry », dans *Origins* 11 (1982), p. 650-651.
- PAGE, Roch, « Le conseil paroissial de pastorale », dans *Studia canonica* 15 (1981), p. 419-439.
- ROJOWSKI, Leszek, *I Consigli pastorali parrocchiali : dal concilio Vaticano II alle sue attuazioni*, Roma, Pontificia universitas lateranensis, 2001, 224 p.
- ROUTHIER, Gilles, « Le rôle des conseils paroissiaux de pastorale », dans *Église de Trois-Rivières* 31/1 (1997), p. 1-5.

c) Le c. 517 § 2

- AYMANS, Winfried, « Pfarrei(en) als Seelsorgsstelle (c. 517 § 2) », in *Kanonisches Recht – Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Paderborn / München / Wien / Zürich, Schöningh, 1997, p. 421-422.
- BÖHNKE, Michael, *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 § 2 CIC / 1983*, Essen, Ludgerus Verlag, 1994, 120 p.
- BORRAS, Alphonse, « La notion de curé dans le Code de droit canonique », dans *Revue de droit canonique* 37 (1987), 215-236.
- BORRAS, Alphonse, « Les équipes pastorales de paroisse – Critique et perspective », dans *La Foi et le Temps* 24 (1994-5), p. 442-470
- BORRAS, Alphonse, « L'équipe pastorale de paroisse, une exclusivité du canon 517 ? », dans WEISS, A., et IHLI, S., Ed., *Flexibilitas iuris canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, Peter Lang, coll. "Adnotationes in Ius canonicum" n° 28, 2003, p. 223-240.
- BORRAS, Alphonse, « Les équipes pastorales de paroisse – Le défi du travail en équipe et l'enjeu d'une nouvelle gouvernance », dans *Transversalités* 101 (2007), p. 187-212.
- BRINKMAN, Barry E., *Parish Leadership without resident Pastor : the Implementation of Canon 517 § 2*, Ottawa, Université Saint Paul, 1998, 58 p.
- CANON LAW SOCIETY OF AMERICA : *Initial Report of task Force Committee on the Draft of the Canons of Book two : The People of God*, Washington, D.C., CLSA, 1978, 55 p.

- COCCOPALMERIO, Francesco, « Quaestiones de paroecia in novo codice », dans *Periodica* 73 (1984), p. 379-410.
- COGAN, Patrick, Ed., *CLSA Advisory Opinions : 1984 – 1993*, Washington D.C., CLSA, 1995, 504 p. (part. c. 517 § 2 : p. 115-123).
- CUSACK, Barbara A. et SULLIVAN Therese G., *Pastoral Care of Parishes Without a Pastor – Applications of Canon 517 § 2*, Washington D.C., CLSA, 1995, 74 p.
- DAVID, Bernard, « Paroisse, curés et vicaires paroissiaux dans le Code de droit canonique », dans *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), p. 853-866.
- EUART, Sharon A., “Parishes without a resident pastor : Reflection on the provisions and conditions of canon 517 § 2 and its implications”, dans *The Jurist* 54 (1994), p. 369-386.
- HUET, Jean-Marie, « Les nouvelles formes d’office curial (CIC, can. 517) », dans *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), 54-56.
- JACOBS, Ann, « La participation des laïcs à la mission de l’Église dans le Code de droit canonique », dans *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), p. 317-336.
- PAGE, Roch, *Les Églises particulières – Tome II : La charge pastorale de leurs communautés de fidèles selon le Code de droit canonique de 1983*, Montréal/Paris, Éditions Paulines / Mediaspaul, 1989, 232 p.
- PAGE, Roch, dir., *Les équipes pastorales mixtes au Québec selon le canon 517 § 2*, Ottawa, Université Saint Paul, 1993, 217 p.
- PERISSET, Jean-Claude, *La paroisse – Commentaire des canons 515-572*, Paris, Tardy, 1989, 280 p.
- RENKEN, John A., « Canonical Issues in the Pastoral Care of Parishes without Priests », dans *The Jurist* 47 (1987), p. 506-521.
- RENKEN, John A., « Parishes without a resident Pastor : Comments on Canon 517 § 2 », in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the Fiftieth annual Convention – Baltimore, Maryland, October 10-13, 1988*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1989, p. 249-263.
- SCHÜLLER, Thomas, « Hirtensorge in Pfarreien ohne Pfarrer. Der c. 517 § 2 CIC/1983 - eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung ? », dans *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung, Gedenkschrift für Hubert Müller*, Würzburg 1997, coll. « Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft » n° 27, p. 169-195.
- STOCKMANN, Peter, *Ausserordentliche Gemeindeleitung – Historischer Befund, dogmatische Grundlegung, kirchenrechtliche Analyse, offene Positionen*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, p. 118-131.
- VADAKUMTHALA, Alex, *Lay Person as Care-Taker of a Parish (A Juridical and Theological Study of Canon 517, § 2)*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1993, 198 p.

- VALDRINI, Patrick, « Charge pastorale et communauté hiérarchique – Réflexion doctrinale pour l'application du c. 517 § 2 », dans *L'Année Canonique* 37 (1995), p. 25-35.
- VALDRINI, Patrick, « Fonction de sanctification et charge pastorale », dans *La Maison Dieu* 194 (1993/3), 47-58.
- VUILLEMIN, Jean-Pierre, *Le recours au canon 517 § 2 en France – Analyse du droit particulier diocésain. Thèse de doctorat sous la direction du Professeur Patrick VALDRINI*, Paris, Faculté de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Paris, Thèse dactylographiée, 04 juillet 2006, 422 p.

III. Ecclésiologie fondamentale

1°) Monographies sur l'Église

- BOUYER, Louis, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, Le Cerf, 1970, 708 p.
- BONHOEFFER, Dietrich, *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, 110 p.
- CONGAR, Yves, *Cette Église que j'aime*, Paris, Le Cerf, coll. « Foi Vivante » n° 70, 1968, 124 p.
- CONGAR, Yves, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 8, 1953², 180 p.
- DIANICH, Severino, *Ecclésiologia : questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, coll. « Prospettive teologiche » n° 14, 1993, 282 p.
- DUQUOC, Christian, *"Je crois en l'Église", Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, LeCerf, coll. « Théologies », 1999, 224 p.
- JOURNET, Charles, *L'Église du Verbe incarné, t. I, La Hiérarchie apostolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962³, 770 p.; *t. II Structure interne et unité catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 1409 p. ; *t. III Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 722 p.
- KASPER, Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 158, 1990, 464 p.
- KEHL, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, Echter, 1992, 472 p.
- LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, *Le sacrement de la communion – Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Fribourg / Paris, Ed. Universitaires de Fribourg, Le Cerf, 1998, 408 p.
- LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2006, 652 p.

- LEGRAND, Hervé, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans LAURET, Bernard, et REFOULE, François, *Initiation à la pratique de la théologie – Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Le Cerf, 1993³, p. 143-345.
- LUBAC, Henri de, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » n° 27, 1953, 334 p.
- MONTCHEUIL, Yves de, *Aspects de l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 18, 1956, 176 p.
- RATZINGER, Joseph, *Le nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Intelligence de la foi », 1971, 192 p.
- RIGAL, Jean, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Le Cerf, 1996, 276 p.
- SESSBOUË, Bernard, *Histoire des Dogmes - t. 3. - Les Signes du Salut*, Paris, Desclée, 1995, 339 sq.
- VIDAL, Maurice, *L'Église, Peuple de Dieu dans l'histoire des Hommes*, Paris, Le Centurion, coll. « Croire et Comprendre », 1975, 144 p.

2°) L'Église comme communion

a) Études fondamentales

- ACERBI, Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia gjuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Bologna, EDB, coll. « Nuovi saggi di Teologia » n° 4, 1975, 586 p.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, 24 juin 1973 », dans *AAS* 65 (1973), p. 396-408; [tr. fr. dans *DC* 69 (1973), p. 664 sq.].
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comme communion », dans *Osservatore romano* (éd. italienne) du 15-16 juin 1992 [tr. fr. *DC* 89 (1992), p. 729-734].
- HAMER, Jérôme, *L'Église est une communion*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 40, 1962, 264 p.
- KASPER, Walter, « L'Église comme *communio* – Réflexions sur l'idée directrice de l'ecclésiologie du Concile Vatican II », dans *La théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 158, 1990, p. 389-410.
- KASPER, Walter, *Sacrement de l'unité – Eucharistie et Église*, Paris, Le Cerf, 2005, 160 p.
- KRESS, Robert, « The Church as *communio* : Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology », dans PROVOST, James H., *The Church as Communion*, Washington D.C., CLSA, 1984, p. 127-158.
- LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième Concile du Vatican », dans *Revue thomiste* 91 (1991), p. 219-259.

- RATZINGER, Joseph, *Appelés à la communion – Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, 190 p.
- RIGAL, Jean, *L'ecclésiologie de communion – Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 202, 1997, 400 p.
- RIGAL, Jean, « Trois approches de l'ecclésiologie de communion : Congar, Zizioulas, Moltmann », dans *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998), p. 605-619.
- ROUTHIER, Gilles, *L'eucharistie, manifestation de l'Église locale*, Montréal, Office national de liturgie / Conférence des évêques catholiques du Canada, coll. « Études canadiennes en liturgie » n° 2, 1992, 64 p.
- ROUTHIER, Gilles, *Le défi de la communion – Une relecture de Vatican II*, Montréal / Paris, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques » 18, 1994, 312 p.
- TILLARD, Jean-Marie, *Chair de l'Église, chair du Christ. Les sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 168, 168 p.
- TILLARD, Jean-Marie, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 143, 1987, 416 p.
- WILLEBRAND, Johannes, « Vatican II's Ecclesiology of Communion », dans *One in Christ* 3 (1987), p. 179-199.

b) L'Esprit Saint et l'Église

- AFANASSIEFF, Nicolas, *L'Église du Saint Esprit*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 83, 1975, 374 p.
- CHARRUE, André M., « Le Saint Esprit dans *Lumen gentium* », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45/3 (1969), p. 358-379.
- CONGAR, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Le Cerf, 1997², 880 p.
- DURRWELL, François-Xavier, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 71, 1997, 144 p.
- FORTE, Bruno, *L'Église, icône de la Trinité*, Paris / Montréal, Médiaspaul / éd. paulines, 1987, coll. « Manaratha » n° 4, 1987, 106 p.
- HASENHÜTTL, G., « Les charismes dans la vie de l'Église », dans CONGAR, Yves, dir., *L'apostolat des laïcs, Décret Apostolicam actuositatem*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 75, 1970, p. 203-214.
- KASPER, Walter, « Esprit – Christ – Église », dans BRAND, Paul, LESCRAUWAET, Jos, et alii, *L'expérience de l'Esprit – Mélanges E. Schillebeeckx*, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » n° 18, 1976, p.47-69.
- MOLTMANN, Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit – Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 102, 1980, 472 p.
- MÜHLEN, Heribert, *L'Esprit dans l'Église*, Paris, Le Cerf, 1969, 2 tomes, 472 et 356 p.

c) Synodalité de l'Église

- CONGAR, Yves « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », dans *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), p. 210-259.
- DI GIACOMO, Filippo, *La partecipazione come base strutturale della comunità religiosa*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1992, 162 p.
- KARAMBAI, Sebastian S., *Structures of Decision-Making in the Local Church*, Bangalore, Theological Press in India, 2001, 346 p.
- MAGER, Robert, *Le Politique dans l'Église – Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Montréal, Mediaspaul, 1994, 336 p.
- MONCEAU, Henri, FORIN, Bernard et alii, *Les synodes diocésains*, Paris, DDB, 1994, 188 p.
- LEGRAND, Hervé, « Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 9-32.
- LEGRAND, Hervé, « Démocratiser l'Église ou bien développer la vie synodale ? – Convergences réelles et divergences profondes », dans *Église de Montréal*, n° 8 (22 février 1996), 9 (29 février 1996) et 10 (7 mars 1996).
En ligne :
<<http://www.christusrex.org/www1/montreal/220296.html>>.
- NOROIS, Louis de, « La participation dans les institutions temporelles et dans l'Église », dans *Revue de droit canonique* 20 (1970), p. 109-127.
- PROVOST, James H., « Structuring the Church as a *communio* », dans *The Church as Communion*, Washington D.C., Canon Law Society of America, 1984, p. 191-245.
- ROUET, Albert, et alii, *Un nouveau visage d'Église – L'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, 252 p.
- ROUTHIER, Gilles, « La synodalité de l'Église locale », dans *Studia canonica* 16 (1992), p. 111-161.
- ROUTHIER, Gilles, *Les pouvoirs dans l'Église – Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec*, Montréal / Paris, Paulines / Mediaspaul, coll. « Brèches théologiques » n° 17, 1993, 528 p.
- ROUTHIER, Gilles, « Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen vitae* 53 (1998), p. 161-171.
- SUENENS, Léon-Joseph, *La coresponsabilité dans l'Église aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 224 p.
- SUENENS, Léon-Joseph, « La coresponsabilité, idée maîtresse du Concile, et ses conséquences pastorale », dans SHOOK, Laurence K., et BERTRAND, Guy-M., dir., *La théologie du renouveau, texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto – Tome II*, Montréal / Paris, Fides / Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 35, 1968, p. 7-15.

IV. Théologie du laïcat

1°) Les laïcs

a) Église ancienne

- FAIVRE, Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie – Les premières étapes d'un cursus clérical*, Paris, Beauchesne, col. « Théologie historique » n° 40, 1977, 448 p.
- FAIVRE, Alexandre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984, 296 p.
- FAIVRE, Alexandre, *Ordonner la fraternité – Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Le Cerf, 1992, 556 p.
- FAIVRE, Alexandre, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, Éditions du Signe, 1999, 336 p. [bibliographie mise à jour].
- JOURJON, Maurice, « Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique », dans *Lumière et Vie*, t. 12 (1963/n°65), p. 37-42.

b) Théologie du laïcat

- BALTHASAR, Hans Urs von, « Faut-il des laïcs dans l'Église ? », dans *Communio* IV/2 (1979), p. 7-16.
- BAUER J.B., « Die Wortgeschichte von Laicus », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 81 (1959), p. 224-228.
- BAZELAIRE, Louis-Marie de, *Les laïcs aussi sont l'Église*, Paris, Fayard, coll. « Je sais - Je crois » n° 86, 1958, 160 p.
- BEYER, Jean, « Le Laïcat et les laïcs dans l'Église », dans *Gregorianum* 68 (1987), p. 157-185.
- CHARRON, André, « Dépasser les catégories de clerc et de laïc et resituer la mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde », dans PETIT, Jean-Claude, et BRETON, Jean-Claude, dir., *Le laïcat : les limites d'un système – Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie (Montréal, 17-19 octobre 1986)*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » n° 36, 1987, p. 191-256.
- CHARRON, André, « laïcs et clercs : des catégories à dépasser, voire à confirmer », dans CAMPBELL, Michel et LAPOINTE, Guy, dir., *Relations clercs – laïcs – Analyse d'une crise*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'Études pastorale » n° 1, 1985, p. 147-195.
- CONGAR, Yves, et VARILLON, François, *Sacerdoce et laïcat dans l'Église*, Paris, Editions du Vitrail, coll. « Lux Mundi », 1947, 72 p.
- CONGAR, Yves, « Pour une théologie du laïcat », dans *Études* 256 (1948), p. 42-54 et 194-218.
- CONGAR, Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 20, 1950, 648 p.

- CONGAR, Yves, « Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique – La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns – Texte et remarques critiques », dans *Revue de Sciences Religieuses* 25 (1951), p. 187-199 et 270-304.
- CONGAR, Yves, *Sacerdoce et laïcat devant leur tâche respective d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Le Cerf, 1962, 500 p.
- CONGAR, Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 23, 1964³, 712 p.
- CONGAR, Yves, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, 1971, p. 9-30.
- CONGAR, Yves, *Entretiens d'automne* (Présentés par Bernard Lauret), Paris, Le Cerf, 1987², 120 p.
- CONGAR, Yves, *Journal d'un théologien. 1946-1955* (Édité et présenté par Étienne Fouilloux), Paris, Le Cerf, 2000, 464 p.
- DUQUOC, Christian, « Signification ecclésiale du laïcat », dans *Lumière et vie*, n° 65, t. 12 (1963), p. 73-98.
- FAMEREE, Joseph, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II – Histoire et théologie – Analyse et reprise critique*, Louvain, Presses Universitaires, col. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » n°CVII, 1992, 504 p.
- FORTE, Bruno, *Laïcat et laïcité : essais ecclésiologiques*, Paris / Montréal, Mediaspaul / éd. paulines, coll. « Maranatha » n° 11, 1987, 122 p.
- GROOTAERS, Jan, « La fonction théologique du laïc dans l'Église », dans PHILIPS, Gérard, *Le service théologique dans l'Église – Mélange offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 76, 1974, p. 83-112.
- GROOTAERS, Jan, *Le chantier reste ouvert – Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Centurion, 1988, 184 p.
- GUILMOT, Paul, *Fin d'une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1969, 368 p.
- KLOSTERMANN, F., « Einleitung und Kommentar zum Dekret her das Apostolat der Laien », dans *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärung, Vol. II*, Herder, Fribourg–Bâle–Vienne, 1967, p. 585–701.
- LALANDE, Bernard, « Étapes du laïcat », dans CERCLE SAINT JEAN BAPTISTE *Les laïcs et la mission de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1962, p. 75-97.
- MAGNANI, Giovanni, « la théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique », dans LATOURELLE, René, dir., *Vatican II – Bilan et perspective – Vingt cinq ans après (1962-1987) – Tome 1*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, col. « Recherches – Nouvelle série » n° 15, 1988, p. 559-613.
- MASSON, Catherine, *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Paris, Le Cerf, 2007, 350 p.

- MONTCHEUIL Yves de, *L'Église et le monde actuel*, Paris, Éditions Témoignage Chrétien, 1945², 200 p.
- MONTCHEUIL, Yves de, *La conversion du monde*, Bruxelles, Éditions Universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle » n° 13, 1944, 95 p.
- MONTCHEUIL, Yves de, *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » n° 9, 1946, 365 p.
- MONTUCLARD, Maurice, *Les événements de la foi*, Paris, Seuil, 1951, 180 p.
- NADEAU, Marie-Thérèse, *L'Eglise c'est nous : pour une affirmation renouvelée du laïcat*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », n° 41, 2002, 154 p.
- OECHSLIN, Raphaël-Louis, « Situation du laïc dans l'Église », dans *La Vie Spirituelle* 108 (1963), p. 358-367.
- PAGE, Jean-Guy, « La théologie du laïcat de 1945 à 1962 », dans *Communio* 2 (1979), p. 17-20.
- PASCAL THOMAS, *Ces chrétiens que l'on appelle laïcs*, Paris, Ed. Ouvrières, 1988, 244 p.
- PHILIPS, Gérard, « Le Concile et le laïcat », dans *Revue ecclésiastique de Liège*, 48 (1961-1962), p. 275.
- PHILIPS, Gérard, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Paris, Casterman, 1954, 248 p.
- PHILIPS, Gérard, *Pour un christianisme adulte*, Paris, Casterman, coll. « Cahiers de l'actualité religieuse » n° 17, 1962, 264 p.
- PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICI, *Éléments pour une théologie du laïcat – Numéro spécial de la revue « Laïcs aujourd'hui »* 26 (1979), 148 p.
- POTTERIE, Ignace de la, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans *Nouvelle revue théologique* 80 (1958), p. 840-853.
- PROVENCHER, Normand, « Vers une ecclésiologie totale », dans *Église et Théologie* 15 (1984), p. 81-93.
- SANCHEZ ZARINANA, Humberto José, *L'être et la mission du laïc dans une église pluri-ministérielle : d'une théologie du laïcat à une ecclésiologie de solidarité (1953-2003)*, Paris, L'Harmattan, 2008, 460 p.
- SCHILLEBEECKX, Edward, « Dogmatiek van ambt en lekestaat » dans *Tijdschrift voor theologie* II (1962), p. 258-292.
- SCHILLEBEECKX, Edward, « Fondement dogmatique du ministère et de l'état laïque », dans *Approches théologiques IV – La mission de l'Église*, Bruxelles, Éditions du CEP, 1969, p. 119-150.
- WULF, F., « Über die Herkunft und den ursprünglichen Sinn des Wortes Laie » dans *Geist und Leben* 32 (1959), p. 61-63.

2°) L'Action catholique

a) Histoire de l'Action catholique

- ANTONELLIS, Giacomo de, *Storia dell'Azione Cattolica*, Milan, Rizoli, 1987.
- CASELLA, M., « L'Azione Cattolica del tempo di Pio XI e Pio XII (1922-1958) », dans *Dizionario Storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, vol. I. I., Turin, 1981, p. 84-101.
- CHOLVY, Gérard, et Hilaire, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine – vol. 3 (1930/1988)*, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1988, p. 247-255 et 265 sq.
- CHOLVY, Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Cerf, coll. « Histoire », 1999, 420 p.
- DANSETTE, Adrien, *Destin du catholicisme français. 1926-1956*, Paris, Flammarion, 1957, p. 81-118 et 372-430.
- GOUDREAULT, Henri, « Le laïcat au XIX^e et XX^e siècles dans la pensée des Papes », dans *Église et théologie* 2 (1971), p. 359-396.
- FOUILLOUX, Étienne, « Fille aînée de l'Église ou pays de mission ? », dans LE GOFF, Jacques et REMOND, René, dir., *Histoire de la France religieuse – Vol. 4 : Société sécularisée et renouveau religieux (XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 1992, p. 129-252.
- MOLETTE, Charles, « Brève histoire de l'Action catholique », dans *Lumière et vie*, n° 61, t. 12 (1963), p. 45-82.
- PIERRARD, Pierre, *Un siècle de l'Église en France – 1900 / 2000*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 99-109 et 159-166.
- PIERRARD, Pierre, *Les Laïcs dans l'Église de France : XIX^e-XX^e siècle*, Paris, éd. ouvrières, 1988, 298 p.
- REGNIER, Jérôme, « Les choix de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai », dans MAUGENEST, Denis, dir., *Le mouvement social catholique en France au XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 63-88.
- REMOND, René, « Heurs et malheurs de l'Action catholique en France », dans *L'Année Canonique* 29 (1985-1986), p. 99-104.
- SCHEIER, Walter, *Laiantum und Hierarchie, ihre theologischen Beziehungen unter besonderer Berücksichtigung des Lehramtes unter Pius XI und Pius XII*, Fribourg, Oberklich, 88 p.

b) Manuels d'Action catholique

- CIVARDI, Luigi, *Manuel d'Action catholique – Essai théorique*, Paris / Bruxelles, Lethielleux / Cité chrétienne, 1934, 360 p.
- DABIN, Paul, *L'Action Catholique – Essai de synthèse*, Paris, Bloud & Gay, 1932², 312 p.
- DABIN, Paul, *L'apostolat laïque*, Paris, Bloud & Gay, 1931, 236 p.

- DABIN, Paul, *Principes d'Action catholique*, Bloud & Gay, 1937, 64 p.
- DORAN, Michel, *L'Action catholique. Nature et structures*, Ottawa / Montréal, Les éditions du Lévrier, 1945, 192 p.
- DUNN, Raymond, *Manuel d'initiation à l'Action catholique*, Montréal, Centrale Indépendante Catholique, 1945, 142 p.
- GARRONE, Gabriel, *L'Action catholique – Son histoire, sa doctrine, son panorama, son destin*, Paris, Fayard, coll. « Je sais – Je crois » n° 102, 1958, 128 p.
- LELOTTE, Fernand, *Pour réaliser l'Action Catholique – Principes et méthodes*, Tournai / Paris, Casterman, 1937, 216 p.
- POTVIN, Roland, *L'Action catholique – Son organisation dans l'Église*, Québec, Presses Universitaires Laval, 1957, 304 p.
- VAUTHIER, Émile, *Initiation à l'Action Catholique*, Lyon, Éditions de la Chronique Sociale de France, coll. « Savoir pour agir », 1962², 206 p.

c) Théologie de l'Action catholique

- ARCHAMBAULT, Jean-Pierre, *L'Action catholique d'après les directives pontificales*, Montréal, Écoles Sociales Populaires, 1938, 158 p.
- BAAS, L.C., « La collaboration du laïcat et de la hiérarchie dans l'Action catholique », dans CONGAR, Yves, et DUPUIS, Bernard, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam sanctam » n° 39, 1962, p. 441-478.
- BAZIOU, Jean-Yves, *Autorité dans l'Église et autorité de l'Église. Le mandat de l'Action Catholique : un exemple de l'évolution des rapports d'autorité jusqu'en 1975 – Thèse de doctorat sous la direction de Michel Meslin et Jean Joncheray*, Paris, thèse dactylographiée (I.C.P. et Paris IV – Sorbonne), 2000, 2 vol., 1004 p.
- BOURDEAU, R.P., « Action catholique et répartition des pouvoirs dans l'Église », dans *Masses ouvrières* 96 (avril 1954), p. 07-36.
- BRANCHE, John, *Pius XII : the Laity and the Church's Mission*, Rome, Pontificia Universitas Internationale « Angelicum », 1960, 152 p.
- CARDIEN, Joseph, *Laïcs en première ligne*, Paris, Éditions universitaires / Vie ouvrière, 1963, 204 p.
- CARDIEN, Joseph, *Le laïcat ouvrier*, Paris, Librairie de la Jeunesse Ouvrière, 1953, 16 p.
- COMBLIN, Joseph, *Échec de l'Action catholique ?*, Paris, Éditions universitaires, coll. « Chrétienté nouvelle », 1961, 176 p.
- DUNN, Raymond, *L'Action catholique d'après Pie XI et Pie XII*, Montréal, Bellarmin, 1952, 150 p.
- FOURNIER, Roland, *La théologie de l'Action catholique*, Montréal, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, coll. « Theologica montis regii » n° 2, 1940, 164 p.

- GUERRY, Émile, « Action catholique », dans *Catholicisme – Hier, aujourd’hui, demain (vol. 1)*, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 98-101.
- GUERRY, Émile, *L’Action catholique – Textes pontificaux classés et commentés*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Cathedra Petri », 1936³, 548 p.
- HESBURGH, Theodore M., *The Relation of the sacramental Characters of Baptism and Confirmation to the Lay Apostolate*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, 204 p.
- MALO, Adrien, « L’Action catholique – l’apostolat hiérarchique », dans *Cahiers d’Action catholique*, 1 (1940), p. 33-38.
- MALO, Adrien, « L’Action catholique – collaboration, participation », dans *Cahiers d’Action catholique*, 1 (1940), p. 97-102.
- MARIEN, R., *L’Action catholique*, Montréal, Éditions de l’Institut Pie XI, coll. « Synthèse de la théologie » n° 6, 1956, 308 p.
- MASSES OUVRIERES, « A propos de l’apostolat des laïcs », dans *Masses ouvrières*, n° 128 (mars 1957), p. 1-29.
- MAYENCE, André, « La qualification juridique de l’Action catholique », dans *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963), p. 387-409.
- POLLET, Vincent, *L’Action Catholique à la lumière de la théologie thomiste*, Gembloux, Duculot, 1937, 96 p.
- REGNIER, J., « Mandat (d’Action catholique) », dans *Catholicisme – Hier, aujourd’hui, demain (vol. 8)*, Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 294-296.
- SUENENS, Léon-Joseph, *L’Église en état de mission*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 216 p.
- SUHARD, Emmanuel, *Le prêtre dans la cité*, Paris, Office Général du Livre, 1955, 160 p.
- TIBERGHIEU, Pierre, *L’Action Catholique. Expériences passées, vues d’avenir*, Montréal, Fides, 1947, 264 p.
- TROMP, Sebastian, *Actio Catholica in Corpore Christi*, Rome, 1936.

3°) L’apostolat des laïcs

a) Histoire

- LALOUX, Ludovic, *passion, tourmente ou espérance ? Histoire de l’apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, F.-X. de Guibert, 2002, 414 p.
- MAYEUR, Jean-Marie, « La place des laïcs au XIXe siècle », dans CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Les laïcs et la vie de l’Église*, Paris, Fayard, coll. « Recherches et débats » n° 42, 1963, p. 52-60.

RENIER, Louis-Michel, « Les laïcs au tournant de l'histoire du troisième millénaire », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 95 – numéro spécial (2000), p. 257-273.

b) Théologie

BAUMGARTNER, Charles, « Formes diverses de l'apostolat des laïcs », dans *Christus* 13 (1957), p. 9-33.

COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L' APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Actes du 1^{er} Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (Rome, 7-14 octobre 1951) – Premier volume*, Rome, COPECIAL, 1952, 402 p.

COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L' APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Les laïcs dans l'Église – Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des laïcs (Rome, 5-13 octobre 1957) – Premier volume*, Rome, COPECIAL, 1958, 248 p.

COMITE PERMANENT DES CONGRES INTERNATIONAUX POUR L' APOSTOLAT DES LAÏQUES, éd., *Le Peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes – Actes du Troisième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs (Rome, 11-18 octobre 1967) – Premier volume*, Rome, COPECIAL, 1968, 160 p.

FITZSIMONS, John, « Pius XII and the Apostolate of the Laity », dans *Clergy Review* 43 (1958), p. 530-539.

GOLDIE, Rosemary, « L'avant-Concile des “Christifideles laici” (1945-1959) », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 88 (1993), p. 131-171.

KILMARTIN, Edward, « Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy », dans PROVOST, James, éd., *Official Ministry in a new Age*, Washington D.C., CLSA, 1981, p. 89-116.

LIEGE, Pierre-André, « La participation des laïcs à l'apostolat ecclésial », dans LAMBERT, Bernard, dir., *La nouvelle image de l'Église – Bilan du Concile Vatican II*, Paris, Mame, 1967, p. 441-451.

MINVIELLE, Bernard, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959) – Histoire des Congrès mondiaux de 1951 et 1957*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg Suisse, coll. « Studia Friburgensia – Séries Historica » n°2, 2001, 508 p.

RAHNER, Karl, « Über das Laienapostolat » dans la revue autrichienne *Der grosse Entschluss* en 1954 et repris dans les *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln, Benziger, 1955, p. 339-373 [tr. fr. « L'apostolat des laïcs », dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), p. 3-32].

REGNIER, Guy, *L'apostolat des laïcs*, Paris, Desclée, coll. « L'héritage du Concile », 1985, 126 p.

SASAKI, Joseph, *The Lay Aposolate and the Hierarchy*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1967, 202 p.

1°) Fondements d'une théologie des ministères ordonnés

a) Sociologie des ministères ordonnés

- BERAUD, Céline, *Le métier de prêtre – Approche sociologique*, Paris, éditions de l'Aterlier, 2006, 160 p.
- BERAUD, Céline, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, P.U.F., coll. « Le lien social », 2007, 352 p.
- BOULARD, Fernand, *Essor ou déclin du clergé français ?*, Paris, Le Cerf, 1950, 480 p.
- DUMOULIN, Christian, « Deux graves crises de recrutement sacerdotal : 1791-1809 et 1948-1990 », dans *Esprit et vie* 11 (14 mars 1991), p. 151-157 et 12 (21 mars 1991), p. 166-169.
- GOURE, Claude, et TEMPLIER, Joseph, *Maintenant que les prêtres se font rares...*, Paris, Panorama aujourd'hui / Le Centurion, 1983, 192 p.
- HEBRARD, Monique, *Prêtres, enquête sur le clergé d'aujourd'hui*, Paris, Buchet Chastel, 2008, 280 p.
- LAMBERT, Yves, *Dieu change en Bretagne - La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1985, 452 p.
- PERRIN, Luc, « Face au reflux : questions d'aujourd'hui », dans LEMAITRE, Nicole, dir., *Histoire des curés*, Paris, Bayard, 2002, p. 426-444.
- PIERRARD, Pierre, *Le prêtre français du Concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme » n° 8, 1986, 168 p.
- SEVEGRAND, Martine, *Vers une Église sans prêtres – La Crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2004, 328 p.

b) Théologie des ministères ordonnés

- AUDET, Lionel, « Notre participation au sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramental », dans *Laval théologique et philosophique* 1 (1945), p. 9-46 et 110-130.
- BLOT, Thierry, *Le curé, pasteur : des origines à la fin du XX^e siècle : étude historique et juridique*, Paris, Téqui, 2000, 684 p.
- BOTTE, Bernard, « A propos du caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat », dans *Concilium* 4 (1965), p. 161-165.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le ministère sacerdotal*, Paris, Le Cerf, 1971, 128 p.
- CONGAR, Yves, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Le Cerf, coll. « Théologie sans frontières » n° 23, 1071, 270 p.

- DULLES, Avery, *The priestly office : a theological reflection*, New York, Paulist press, 1997, 81 p.
- GALOT, Jean, *La Nature du caractère sacramental – Étude de théologie médiévale*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Musuem Lessianum », 1957.
- GOURE, Claude, et TEMPLIER, Joseph, dir, *Maintenant que les prêtres se font rares...*, Paris, Panorama aujourd'hui / Le Centurion, 1983, 192 p.
- KASPER, Walter, *Serviteur de la joie : la vie de prêtre et le service sacerdotal*, Paris, Le Cerf, coll. « Epiphanie », 2007, 158 p.
- KERKHOFS, Jan, dir., *Des prêtres pour demain – Situations européennes*, Paris / Bruxelles, Le Cerf / Lumen Vitae, 1998, 244 p.
- LEGRAND, Hervé, « Nouveaux accents requis en théologie des ministères – Priorité au service de l'Évangile et aux apprentissages », dans *Spiritus* 37 (1996), p. 158-170.
- LEGRAND, Hervé, « Caractère indélébile et théologie du ministère », dans *Concilium* 74 (1972), 63-70.
- LEGRAND, Hervé, « La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne », dans *Spiritus* 18 (1977), 409-431.
- LEGRAND, Hervé, « Crises du clergé : hier et aujourd'hui – Essai de lecture ecclésiologique », dans *Lumière et vie* 33 (1984), p. 90-106.
- LEGRAND, Hervé, « Les ministères de l'Église locale », dans LAURET, Bernard, et REFOULE, François, *Initiation à la pratique de la théologie – Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Le Cerf, 1993³, p. 181-273.
- LEGRAND, Hervé, et Théobald, Christoph, dir., *Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis : hommage à Mgr Guy Herbulot : [colloque, cathédrale d'Evry, Institut catholique de Paris, Centre Sèvres, mars 2000]*, Paris, Le Cerf, coll. « Théologie », 2001, 220 p.
- LUSTIGER, Jean-Marie, *Les prêtres que Dieu donne*, Paris, DDB, 2000, 178 p.
- PARENT, Rémi, *Prêtres et évêques : le service de la présidence ecclésiale*, Paris / Montréal, Le Cerf / éd. paulines, coll. « théologie », 1992, 83 p.
- RIGAL, Jean, *Services et responsabilités dans l'Église : les ministères*, Paris, Le Cerf, Coll. « Foi vivante » n° 221, 146 p.
- SCHILLEBEECKX, Esward, *Le Ministère dans l'Église : service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Le Cerf, 1981, 211 p.
- SCHOLTUS, Robert, « Dans une Église en genèse », dans *Jeunes et vocations* 121 (mai 2006), p. 37-42.
- SCOUARNEC, Michel, *Présider l'assemblée du Christ : peut-on se passer de prêtres ?*, Paris, éd. de l'Atelier, coll. « Vivre, croire, célébrer – Recherches », 1996, 223 p.
- SESBOÛE, Bernard, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes » n° 12, 1996, 194 p.

- SIMON, Hippolyte, *Libres d'être prêtres*, Paris, éd. de l'Atelier, 2001, 122 p.
- TILLARD, Jean-Marie, « "Ministère" ordonné et "Sacerdoce" du Christ », dans *Irénikon* 49 (1976), p. 147-166.
- VILLEMEN, Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*, Paris, Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 228, 2003, 505 p.
- VILLEMEN, Laurent, « Les obstacles à une requalification du ministère presbytéral », dans *Jeunes et vocations* 109 (2003), p. 55-62. En ligne : http://vocations.ccf.fr/egliseetvocations/article.php3?id_article=291
- VOGEL, Cyrille, *Ordinations inconstantes et caractère inamissible*, Turin, Bottega d'Erasmus, coll. « Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes », 1978.

2°) Diversité des ministères et charges confiées à des laïcs

a) Diversité des ministères

- BORRAS, Alphonse, « Petite grammaire canonique des nouveaux ministères », dans *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995), p. 240-261.
- DORE, Joseph, et VIDAL, Maurice, dir., *Des ministres pour l'Église*, Paris, Bayard/Le Centurion - Fleurus/Mame - Le Cerf, coll. « Documents d'Église », 2001, 254 p.
- O'DONNELL, Christopher, art. "Ministry", dans *Ecclesia – A Theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville, The liturgical Press, 1996, p. 299-303.
- O'GRADY, J. F., « Ministry : Meaning and Challenge for Ecumenism », dans *Journal of Ecumenical Studies* 9 (1973), p. 556-575.
- PROVENCHER, Normand, « Un regard théologique sur nos pratiques ecclésiales », dans *Studia canonica* 29 (1995), p. 357-374.
- RINERE, Elissa, « Conciliar and canonical applications of "ministry" to the laity », dans *The Jurist* 47 (1987), p. 204-227.
- ROUTHIER, Gilles, « La diversité des ministères dans la pastorale diocésaine », dans *Catho-theo.net* 5 (2006/1), p. 18-63. En ligne : <http://www.catho-theo.net/article.php3?id_article=112>.

b) Ministères confiés à des laïcs

- BORRAS, Alphonse, « Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques », dans BORRAS, Alphonse, Dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale ~ accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Le Cerf, coll. « Droit canonique », 1998, p. 95-120.
- BORRAS, Alphonse, « Les assistants paroissiaux, des partenaires bienvenus dans le ministère paroissial », dans *Lumen Vitae* 53 (1998/2), 172-188.

- BORRAS, Alphonse, « Les laïcs : suppléance ou partenariat ? – Mise en perspective du canon 230 », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 95-n° spécial (2000), 305-326.
- BORRAS, Alphonse, et MALVAUX, Benoît, *Des laïcs au service de l'Évangile : le défi des nouveaux ministères*, Namur, Fidélité, 2002, 44 p.
- BRADSHAW, Paul F., « Modèles de ministère : le rôle des laïcs dans la liturgie », dans *La Maison-Dieu* 154 (1983), p. 127-150.
- CHAUVET, Louis-Marie, « Les ministères de laïcs : vers un nouveau visage de l'Église ? », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 33-57.
- JOUNEL, Pierre, « Les ministères non-ordonnés dans l'Église », dans *La Maison-Dieu* 149 (1982), p. 91-105.
- LEGRAND, Hervé, « Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 9-32.
- LIGIER, Louis, « Les ministères laïcs de suppléance – Leurs fondements dans les documents de Vatican II », dans LATOURELLE, René, dir., *Vatican II – Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montréal / Paris, Bellarmin / Le Cerf, coll. « Recherches – Nouvelle série » n° 16, 1988, p. 193-207.
- MURNION, Philipp, Ed., *New Parish Ministers : Laity and Religious on Parish staffs*, New York, National Pastoral Life Center, 1992, 172 p.
- MYERS, John J., « Ecclesial Ministries for Lay Persons within the Diocese : Development and Interpretation », dans CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the forty-seventh Annual Convention (New-Orleans, Louisiana. Oct. 15-18, 1985)*, Washington D.C., CLSA, 1985, p. 66-83.
- POTTMEYER, Hermann, J., « Les animateurs pastoraux dans l'Église d'Allemagne », dans *Nouvelle revue théologique* 100 (1978), p. 838-854.
- ROUTHIER, Gilles, « Associer les laïques au gouvernement de l'Église », dans *Lumen vitae* 53 (1998), p. 161-172.
- SESBOÛE, Bernard, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes » n° 12, 1996, 194 p.
- VIDAL, Maurice, « La collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres – L'instruction romaine du 15 août 1997 », dans *La Maison-Dieu* 215 (1998/3), p. 79-93.

VI. Théologie de la liturgie

1°) Sources et instruments de travail

a) Sources liturgiques

- BRUYLANTS, P., *Les oraisons du Missel Romain – Texte et histoire – 2. Orationum textus et usus juxta fontes*, Louvain, Abbaye du Mont César, coll. « Études liturgiques » n° 1, 1952, 2 vol., 336 et 348 p.
- BUGNINI, Annibale, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1953*, Roma, CLV Edizioni liturgiche, 1953-1959, Vol 1, p. 52.
- BUGNINI, Annibale, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma, CLV Edizione liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae subsidia » n° 30, 1983, 932 p.
- MOHLBERG, Leo Cunibert, éd., *Sacramentarium veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Roma, Herder, coll. « Rerum ecclesiasticarum documenta - Fontes » n° 1, 1966, 460 p.
- PFLIEGER, André, *Liturgicae orationis concordantia verbalia – Prima pars : Missale romanum*, Freiburg im Brisgau, Herder, 1964, 744 p.
- Pour célébrer la messe – Traduction officielle de la Présentation générale du Missel romain*, Paris, C.L.D., 1989, 190 p.

b) Instruments de travail

- BRUYLANTS, P., éd., *Concordance verbale du sacramentaire léonien [ms. Vérone, Bibliothèque Capitulaire, LXXXV (80)]*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1948, 698 p.
- ELLEBRACHT, Mary Pierre, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum*, Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1966, 220 p.
- PFLIEGER, André, *Liturgicae orationis concordantia verbalia – Prima pars : Missale romanum*, Freiburg im Brisgau, Herder, 1964, 744 p.
- SARTORE, Domenico, et TRIACCA, Achille, dir. *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1984 [Tr. fr. : SARTORE, Domenico, et TRIACCA, Achille, dir. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie, vol. II*, Paris, Brepols, 2002].
- SCHNITKER, Thaddäus A., et SLABY, Wolfgang, *Concordantia verbalia Missalis Romani – Partes euchologicae*, Münster, Aschendorf, 1983, 3048 col.

2°) Histoire du Mouvement liturgique

- ALBERIGO, Giuseppe, et alii, *Assisi 1956-1986 : Il movimento liturgico tra riforma Conciliare e attese del popolo di Dio*, Assisi, Cittadella Editrice, 1987, 396 p.

- BOTTE, Bernard, *Le mouvement liturgique – Témoignage et souvenirs*, Paris, Desclée, 1973, 218 p.
- ENOUT, Giovanni, « La Costituzione Liturgica punto culminante del movimento di rinnovazione liturgica », dans BARAUNA, Guglielmo, dir., *La sacra liturgia rinnovate dal Concilio – Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Vaticano II*, Torino, Elle di ci, 1964, p. 101-134.
- GARRONE, G. Card., « Le Rôle de la Constitution de *Sacra Liturgia* sur l'évolution du Concile et l'orientation de la pastorale », dans *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro...*, Roma / Parigi, Desclée / Editori Pontifici, 1967, Vol. Secondo, p. 11-26.
- HAQUIN, André, « Histoire de la liturgie et du renouveau liturgique », dans *La Maison Dieu* 181 (1990-1), p. 99-108.
- HAQUIN, André, *Dom Lambert Beauduin et la renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, coll. « Recherches et synthèses – Section histoire » n° 1, 1970, 254 p.
- JOHNSON, Cuthbert, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique – Une introduction à son œuvre liturgique*, Paris, Téqui, coll. « Croire et savoir » n° 8, 1988, 408 p.
- KLAUSER, Theodor, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn, Hanstein Verlag, 1965, p. 100-101.
- ROUSSEAU, Olivier, *Histoire du mouvement liturgique – Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, Le Cerf, 1945, « Lex orandi » n° 3, 244 p.
- XX « Le mouvement liturgique fondé par Dom Lambert Beauduin a cinquante ans », dans *La Maison Dieu* 59 (1959/3) 5-9.

3°) Théologie de la liturgie en général

- BEAUDUIN, Lambert, « L'Encyclique *Mediator Dei* », dans *La Maison Dieu* 13 (1948-1), p. 7-25.
- BEAUDUIN, Lambert, *La piété de l'Église – principes et faits*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1914, 102 p.
- CHAUVET, Louis-Marie, *Symbole et sacrement – Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Le Cerf, « Cogitatio fidei » n° 144, 1987, 592 p.
- DE CLERCK, Paul, *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Le Cerf, coll. « Collection de recherche du Centre National de Pastorale Liturgique » n° 4, 2000, 208 p.
- GUERANGER, Prosper, *L'année liturgique*, Le Mans, Abbaye de Solesmes, 1841, 9 vol.
- GUERANGER, Prosper, *Institutions liturgiques*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1878, 4 vol.

- GY, Pierre-Marie, « Eucharistie et *Ecclesia* dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne » dans *La Maison Dieu* 130 (1977-2), p. 19-34.
- HAMELINE, Jean-Yves, « Les “origines du culte chrétien” et le mouvement liturgique » dans *La Maison Dieu* 181 (1990/1), p. 51-96.
- JOSSUA, Jean-Pierre, « La Constitution “Sacrosanctum Concilium” dans l’ensemble de l’œuvre conciliaire », dans JOSSUA, Jean-Pierre, et CONGAR, Yves, dir., *La liturgie après Vatican II – Bilans, études, perspectives*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 66, 1967, p. 127-156.
- JUNGMANN, Joseph, *La liturgie des premiers siècles*, Paris, Le Cerf, coll. « Lex orandi » n° 33, 1962, 476 p.
- MARTIMORT, Aimé-Georges, « La Constitution liturgique et sa place dans l’œuvre de Vatican II », dans *Mirabile laudis canticum – Mélanges liturgiques*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca Ephemerides liturgicae subsidia » n° 60, 1991, p. 251-264.
- MARTIMORT, Aimé-Georges, « La Constitution sur la liturgie de Vatican II – Esquisse historique », dans *Mirabile laudis canticum – Mélanges liturgiques*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca Ephemerides liturgicae subsidia » n° 60, 1991, p. 187-203.
- MORIN, Gaston, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, Lyon, Éditions de l’Abeille, coll. « La Clarté-Dieu » n° 13, 1944, 78 p.
- OGGIONI, Costantino, « I criteri della riforma liturgica e loro traduzione nei libri rinnovati : valutazioni e prospettive », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell’Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 193-231.
- PRETOT, Patrick, « Pour un nouveau paradigme des études liturgiques », dans REYMOND, Bernard, et SORDET, Jean-Michel, dir., *La théologie pratique – Statut, méthodes, perspectives d’avenir*, Paris, Beauchesne, coll. « Le Point Théologique » n° 57, 1993, p. 369-378.
- RATZINGER, Joseph, *L’esprit de la liturgie*, Genève, Ad solem Edition, 2002, 192 p.
- ROUTHIER, Gilles, *L’eucharistie, manifestation de l’Église locale*, Montréal, Office national de liturgie / CECC, coll. « Études canadiennes en liturgie » n° 2, 1992, 64 p.

4°) La participation active à la liturgie

- ANDRONIKOF, Constantin, « Assemblée et Corps du Christ – identité et différence », dans CONFERENCES SAINT-SERGE, *L’assemblée liturgique et les différents rôles dans l’assemblée – XXIII^e semaine d’études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Rome, Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae » n° 9, 1977, p. 25-41.

- BARAUNA, Guglielmo, « La partecipazione attiva, principio ispiratore e direttivo della Costituzione », dans BARAUNA, Guglielmo, dir., *La sacra liturgia rinnovate dal Concilio – Studi e commenti intorno alla Costituzione Liturgica del Concilio Vaticano II*, Torino, Elle di ci, 1964, p. 135-139.
- BEAUDUIN, Lambert, « La vraie prière de l'Église – Résumé du rapport de Dom Lambert Beauduin au Congrès de Malines », dans *Les questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 218-221.
- D[OM] L[ambert] B[auduin], « La Vie Liturgique, son but », dans *La vie liturgique* 1 (1909), p. 2.
- BONDIOLI, D., « Forme e gradi della partecipazione alla messa », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 281-297.
- CAGNY, Olivier de, « La notion de participation dans l'eucologie du missel romain », dans *La Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 121-135.
- CALOEN, Gérard, « Rapport sur la communion des fidèles pendant la messe », dans *Congrès des œuvres eucharistiques tenu à Liège du 5 au 10 juin 1883*, Lille, J. Lefort, 1884, p. 140-167.
- CAPELLE, Bernard, « Que faut-il entendre par “participation active” ? », dans SEMAINES LITURGQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, p. 7-19.
- CASPERS, Charles, et SCHNEIDERS, Marc, *Omnes circumstantes – Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy presented to Herman Wegman on the occasion of his retirement from the chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1990, 326 p.
- CATTANEO, E., « L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della Chiesa », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di Azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 319-349.
- CHEDOZEAU, Bernard, « Le missel des fidèles et la participation à la messe », dans *La Maison Dieu* 191 (1992/3), p. 69-82.
- CONFERENCES SAINT-SERGE, *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée – XXIII^e semaine d'études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Rome, Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae » n° 9, 1977, 352 p.
- CONGAR, Yves, « Introduction », dans JOSSUA, Jean-Pierre, et CONGAR, Yves, dir., *La liturgie après Vatican II – Bilans, études, prospectives*, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 66, 1967, p. 11-15.
- CONGAR, Yves, « L'Ecclesia ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans JOSSUA, Jean-Pierre, et CONGAR, Yves, dir.,

La liturgie après Vatican II – Bilans, études, prospectives, Paris, Le Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 66, 1967, p. 241-282.

- DE CLERCK, Paul, « La communion à l'action eucharistique », dans KLÖCKENER, Martin, et JOIN-LAMBERT, Arnaud, éd., *Liturgia et unitas – Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz – In honorem Bruno Bürki*, Freiburg / Genève, Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Labor et Fides, 2001, p. 185-196.
- DE CLERCK, Paul, « Une mystagogie des rites de la communion », dans *La Maison Dieu* 226 (2001-2), p. 151-160.
- DELLA TORRE, Luigi, « La partecipazione dei fedeli alla preghiera sacerdotale », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 191-218.
- DIEKMANN, Godfrey, « Popular Participation and the History of Christian Piety », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959)*, Washington D.C., The Liturgical Conference, 1960, p. 52-63.
- DUBUQUOY, G., « La participation dans les paroisses. I. Importance de la participation active dans les paroisses », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, p. 197-220.
- FALSINI, R., « Comunione : partecipazione al sacrificio eucaristico », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 219-248.
- GRAIFF, A., « Teologia della partecipazione dei fedeli alla liturgia », dans SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, p. 29-62.
- GREELEY, Andrew, « Participation Problems in Modern Parish », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959)*, Washington D.C., The Liturgical Conference, 1960, p. 18-23.
- GY, Pierre-Marie, « La fonction des laïcs dans la liturgie », dans *La Maison Dieu*, 162 (1985-2), p. 43-54.
- GY, Pierre-Marie, « Le “nous” de la prière eucharistique » dans *La Maison Dieu*, 191 (1992-3), p. 7-14.
- HANIN, « M. Le chanoine », « Conditions et formes de la participation active – I. L'assistance parfaite à la messe », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-

- César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, p. 119-128.
- LAMBERT, Jozef, « Active participation as the Gateway towards an ecclesial Liturgy », dans CASPERS, Charles, et SCHNEIDERS, Marc, *Omnes circumadstantes – Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy presented to Herman Wegman on the occasion of his retirement from the chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1990, p. 234-261.
- LAMBERT, Jozef, éd., *The active participation revisited / La participation active : 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II - 16e Colloque international de liturgie*, Keizersberg, 20-21 octobre 2003, Leuven, Peeters, 2004, 124 p.
- LAMBERT, Jozef, « L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du vingtième siècle », dans *La Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 77-120.
- LECUYER, Joseph, « "Et avec ton Esprit" – Le sens de cette formule chez les pères de l'école d'Antioche », dans MARTIMORT, Aimé-Georges, *Mens concordet voci - Pour Mgr A.G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum Concilium »*, Paris, Desclée, 1983, p. 447-451.
- LEFEBVRE, Gaspard, « Conditions et formes de la participation active – IV. La question de la messe dialoguée », SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, p. 153-196.
- LERCARO, Giacomo, « Liturgy and Social Action », dans NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959)*, Washington D.C, The Liturgical Conference, 1960, p. 31-42.
- LERCARO, Jacques, « La Participation active – Principe fondamental de la réforme pastorale et liturgique de Pie X », dans *La Maison Dieu* 37 (1954-1), p.16-24.
- LUPP, A., *Der Begriff 'participatio' in Sprachgebrauch der römischen Liturgie*, Munich, 1960.
- LUYKX, B., « Prière de l'Église et participation active », dans *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 271-288.
- MAAS-EWERD, Theodor, art. « Actuosa participatio », dans *Lexicon für Theologie und Kirche – Erster Band*, Freiburg, Herder, 1993, col. 122-123.
- MARTIMORT, A.-G., et PICARD, François, *Liturgie et musique – Traduction de l'Instruction De Musica sacra et sacra Liturgia de la S. Congrégation des Rites en date du 3 septembre 1958*, Paris, Le Cerf, coll. « Lex orandi » n° 28, 1959, 232 p.

- MAYER, A.L., « Liturgie und Geist der Gothik », dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), p. 93.
- MEESTER, Dom P. de, « La participation active des fidèles aux messes basses », dans *Questions liturgiques* 1 (1910-1911), p. 474-487.
- MONTAN, Agostino, et SODI, Manlio, éd., *Actuosa participatio – Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Monumenta Studia Instrumenta Liturgica » n° 18, 2002, 646 p.
- MONTMINY, Jean-Paul, « La participation des laïcs à l'eucharistie du III^e au VI^e siècle », dans *Sciences ecclésiastiques* 19 (1967) 351-372.
- NORTH AMERICAN LITURGICAL WEEK, *Participation in the Mass – 20th North American Liturgical Week (University Notre Dame, Notre Dame, Indiana, August 23-26 1959)*, Washington D.C., The Liturgical Conference, 1960, 298 p.
- PASCHER, Joseph, « Das Wesen der Tätigen Teilnahme – Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die Hl. Liturgie », dans *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Rome / Paris, Desclée et Cie, 1966, p. 211-229.
- ROBEYNS, A., « L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition – III. Le Concile de Trente et la théologie moderne », dans SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, p. 41-67.
- ROUTHIER, Gilles, *L'eucharistie, manifestation de l'Église locale*, Montréal, Office national de liturgie / Conférence des évêques catholiques du Canada, coll. « Études canadiennes en liturgie » n° 2, 1992, 64 p.
- SACREE CONGREGATION DES RITES, « Instruction *De Musica sacra et liturgia* sur la musique sacrée et la sainte liturgie, du 3 septembre 1958 », dans *AAS* 50 (1958), p. 630-663 et *DC* 55 (1958), col. 1425-1456.
- SCHMID-KEISER, Stephan, *Aktive Teilnahme – Kriterium gottesdienstlichen Handels und Feierns zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, Bern, Peter Lang, coll. « Europäische Hochschulschriften » Reihe XXIII – Band. 250, 1985, 2 vol, 532 et 298 p.
- SCHNEIDERS, Marc, « Acclamations in the eucharistic prayer », dans CASPERS, Charles, et SCHNEIDERS, Marc, *Omnes circumstantes – Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy presented to Herman Wegman on the occasion of his retirement from the chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1990, p. 78-100.
- SEMAINES LITURGIQUES, *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1934, coll. « Cours et conférences des Semaines Liturgiques » n° 11, 284 p.

- SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE, *La partecipazione dei fedeli alla messa – Dottrina e pastorale*, Roma, Centro di azione Liturgica, coll. « Liturgica » n° 3, 1963, 360 p.
- TRIACCA, Achille M., « La partecipazione liturgica – Spunti metodologici », dans *Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa – Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Torino, Elle di ci, coll. « Quaderni di rivista liturgica » n° 5, 1981, p. 261-287.
- TRIACCA, Achille, « La “Méthexis” dans l’ancienne liturgie ambrosienne – Contribution des sources eucologiques ambrosiennes à l’intelligence d’un problème liturgique actuel : la participation de l’assemblée », dans CONFERENCES SAINT-SERGE, *L’assemblée liturgique et les différents rôles dans l’assemblée – XXIII^e semaine d’études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Rome, Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae » n° 9, 1977, p. 269-305.
- TRIACCA, Achille, « Solo “partecipazione alla celebrazione liturgica” o anche sprattutto “partecipazione liturgica” », dans ALBERIGO, Giuseppe, et alii, *Assisi 1956-1986 : Il movimento liturgico tra riforma Conciliare e attesedel popolo di Dio*, Assisi, Cittadella Editrice, 1987, p. 331-365.
- TRIACCA, Achille, art. « Partecipazione » dans SARTORE, Domenico et TRIACCA, Achille, dir. *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1984, p. 1015-1041 [Tr. fr. : art. « Participation » dans SARTORE, Domenico et TRIACCA, Achille, dir. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie, vol. II*, Paris, Brepols, 2002, p. 156-171].
- TRIACCA, Achille, « La ‘Méthexis’ dans l’ancienne liturgie ambrosienne – Contribution des sources eucologiques ambrosiennes à l’intelligence d’un problème liturgique actuel : la participation de l’assemblée », dans CONFERENCES SAINT-SERGE, *L’assemblée liturgique et les différents rôles dans l’assemblée – XXIII^e semaine d’études liturgiques – Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1976*, Rome, Edizioni liturgiche, coll. « Bibliotheca ephemerides liturgicae » n° 9, 1977, p. 296.
- VANDENBROUCKE, François, « Liminaire », dans *Questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959), p. 3-7.

VII. Sciences humaines

1°) Philosophie

a) Articles de dictionnaire sur la participation

- ABBAGNANO, Nicola, « Partecipazione », dans *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1998, col. 796.
- AUROUX, Sylvain, « Participation », dans *Les notions philosophiques – II Dictionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 1865-1866.
- BARAQUIN, Noëlla, et alii, « Participation », dans *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2000², p. 217.
- CARLINI, A., « Partecipazione », dans *Enciclopedia filosofica*, Firenze, G.C. Sansoni, 1967², col. 1355-1361.
- FABRO, Cornelio, « participation », dans *New Catholic Encyclopedia – vol. X*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 1042-1046.
- LALANDE, André, « Participation », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960⁸, p. 742-743.
- MONDIN, Battista, « Partecipazione », dans *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 438-430.
- ROGUE, Christian, « Participation », dans *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse / CNRS, 2003, p. 772.

b) La participation chez Platon

- ALLEN, R.E., « Participation and Predication in Plato's middle Dialogues », dans *The Philosophical Review* 69 (1960), p. 147-164.
- BIGGER, Charles P., *Participation – A Platonic Enquiry*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1968, 224 p.
- BROCHARD, V., « La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* », dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1966, p. 113-150.
- NEHAMAS, Alexander, « Participation and Predication in Plato's later Thought », dans *Review of Metaphysics* 3 (1982), p. 343-374.

c) La participation chez Aristote

- CASANOVA, Carlos, *Participación y causalidad en Aristóteles*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, coll. « Cuardenos de anuario filosófico » n° 54, 1998, 60 p.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, « La participation dans la philosophie d'Aristote », dans *Revue Thomiste* 49 (1949), p. 254-277.

d) La participation chez Thomas d'Aquin

- ARTOLA, Jose Maria, *Creacion y participacion – La participacion de la naturaleza divina en las criaturas segun la filosofia de santo Tomas de Aquino*, Madrid, Publicaciones de la Institucion Aquinas, 1963, 344 p.
- BERGER, H. H., « Der Partizipationgedanke im Metaphysik-Kommentar des Thomas von Aquin », dans *Vivarium* (1963), p. 115-140.
- CLARKE, Norris W., « The Meaning of Participation in St. Thomas », dans *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 26 (1952), p. 147-157.
- COURTES, Pierre-Ceslas, « Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin », dans *Revue Thomiste* 69 (1969), p. 201-235.
- DAGUET, François, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin – Finis omnium Ecclesia*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » n° LIV, 2003, 544 p.
- DUBARLE, Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, coll. « Philosophie et théologie » n° 31, 1979, 494 p.
- ELDERS, Léon, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994, 360 p.
- FABRO, Cornelio, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain / Paris, Publications Universitaires de Louvain / Editions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Chaire Cardinal Mercier » n° 2, 1961, 652 p.
- FABRO, Cornelio, « The intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy – The Notion of Participation », dans *The review of metaphysics* 27 (1974), p. 449-491.
- FAY, Thomas, « Participation : the Transformation of Platonic and Neoplatonic Thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas », dans *Divus Thomas* 76 (1973), p. 50-64.
- GEIGER, L.B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » n° 23, 1953², 496 p.
- HO, Joseph, « la doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber de causis », dans *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), p. 361-383.
- RIESENHUBER, Klaus, « Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin », dans BECKMANN, Jan, et alii, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter – Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie – 2. Halbband*, Berlin / New-York, De Gruyter, coll. « Miscellanea mediaevalia » n° 13/2, 1981, p. 969-982.
- VELDE, Rudi A., *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New-York/Köln, E.J. Brill, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters » n° 46, 1995, 290 p.

WIPPEL, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas – From Finite Being to Uncreate Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, coll. "Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy" n° 1, 2000, 636 p.

2°) Sociologie et sciences politiques

a) Dictionnaires

- BADIE, B., « Participation - politique », dans *Les notions philosophiques – II Dictionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 1867.
- CRICK, Bernard, "Political participation", dans *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 479-480.
- DIANI, Marco, « Participation », dans *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 448-449.
- FOULQUIE, Paul, « Participation », dans *Vocabulaire des Sciences Sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 251.
- UHLANER, J. « Participation : political », dans *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences – vol. 16*, Amsterdam / Paris, Elsevier, 2001, p. 11078-11082.

b) Ouvrages et articles

- ARBLASTER, Anthony, "Participation : Context and Conflict", dans PARRY, Geraint, dir., *Participation in Politics*, Manchester, Manchester University Press, 1972, p. 41.
- BERAUD, Céline, « La participation des laïcs à la vie ecclésiale – Approche comparée avec les modalités d'engagement en milieu associatif profane », dans *La-Maison-Dieu* 241 (2005/1), p. 7-27.
- BEVORT, Antoine, *Pour une démocratie participative*, Paris, Presses de Sciences Po., coll. « Bibliothèque du citoyen », 2002, 130 p.
- BIRCH, Antony H., *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, London / New-York, Routledge, 1993, p. 94.
- DELOOZ, Pierre, « La participation dans l'Église catholique », dans *Pro Mundi Vita - Bulletin* 84 (janvier 1981), p. 1-36.
- GODBOUT, Jacques T., dir., *La participation politique – Leçons des dernières décennies*, Québec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1991, 304 p.
- HELM, Adrianum J. van der, *Un clergé parallèle ? Etude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'Église catholique en France et aux Pays-Bas*, Strasbourg, Cerdic-publications, 1993, 404, p.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, 336 p.
- LUCAS, J.R., *Democracy and Participation*, London, Penguin Books, 1976, 296 p.

- MENDEL Gérard, *Pourquoi la démocratie est en panne – Construire la démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2003, 240 p.
- MILBRATH, Lester W., *Political Participation – How and Why Do People Get Involved in Politics ?*, Chicago, Rand Mc Nally, 1965, 198 p.
- PARRY, Geraint, éd., *Participation in Politics*, Manchester, Manchester University Press, 1972, 342 p.
- VERBA, Sydney, NIE, Norman, et KIM, Jae-On, *The Modes of Democratic Participation : A Cross-National Comparison*, Beverly Hills, Sage Publications, 1971, 80 p.
- VERBA, Sydney, NIE, Norman, et KIM, Jae-On, *Participation and Political Equality : A Seven-Nation Comparison*, Cambridge, University Press, 1978, 596 p.

3°) Lexicologie

- CIBOIS, Philippe, « Les préalables nécessaires pour l'analyse automatique de contenus », dans *Méthodes quantitatives et informatiques dans l'étude de textes*, Genève / Paris, Slatkine – Champion, coll. « Travaux de linguistique quantitative » n° 35, 1986, vol. 1, p. 197-201.
- ELUERD, Roland, *La lexicologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? » n° 3548, 2000, 128 p.
- LEHMANN, Alise, et MARTIN-BESSET, Françoise, *Introduction à la lexicologie – Sémantique et morphologie*, Paris, Dunod, 1998, 202 p.

INDEX

Index des références aux Actes du Concile du Vatican II

1°) *Lumen gentium*

1	81, 349.	17	280, 281, 390.	33	105, 275, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 299, 301, 310, 316, 355, 361, 383, 387, 403, 409, 411, 413, 414, 415, 416.
2	9, 12, 97, 103, 111, 283, 316, 348, 349, 351, 352, 356, 382, 390, 409, 417, 424.	18	281, 363.	34	361.
3	348, 351, 357, 422.	19	105.	35	9, 281, 361.
4	84, 92, 348, 351, 352, 356, 357, 387, 392.	20	363.	36	361, 423, 424.
7	84, 102, 104, 118, 174, 183, 348, 352, 353, 355, 357, 362, 363, 387, 422.	21	361, 361.	37	361, 423, 424.
8	85, 86.	23	281.	41	103, 106, 106, 281, 348, 353, 387.
9	81, 92, 98, 350.	25	312, 361.	42	98, 99, 100, 363.
10	7, 85, 361, 363, 364, 367, 368.	26	12, 102, 104, 310, 348, 353, 361, 362.	48	81, 97, 102, 348, 355.
11	85, 98, 100, 103, 348, 361, 363.	27	84, 281, 361.	51	97, 98, 99, 100, 362.
12	84, 104, 297, 310, 361, 363, 387.	28	106, 281, 312, 363, 364, 368, 373.	62	97, 103, 105, 106, 281, 348, 363, 368.
13	92, 363.	30	84, 85, 282, 283.	65	281.
		31	85, 104, 105, 275, 280, 282, 284, 285, 290, 296, 301, 309, 310, 316, 361, 363, 390, 409.		
		32	285, 286, 357, 363, 386, 389, 390.		

2°) *Dei Verbum*

2	350, 421.	6	12, 97, 103, 356.
---	-----------	---	-------------------

3°) *Sacrosanctum Concilium*

2	172.	26	98, 99, 101, 168, 169, 171, 191, 363.	55	98, 100, 101, 168, 169, 174, 189.
7	170, 171, 359, 360, 388, 408, 419, 422.	27	98, 99, 100, 168, 189.	56	98, 100, 168, 189.
8	98, 99, 100, 168, 189, 362.	28	101	79	98, 100, 168, 169, 189.
10	98, 100, 168, 189, 363.	30	98, 100, 101, 168, 173, 189, 284.	85	98, 99, 100.
11	98, 99, 168, 169, 363.	33	98, 99, 100, 168	90	98, 99, 100.
12	98, 99, 100, 168, 189, 363.	41	98, 99, 100, 168, 169, 171, 189, 191.	106	98, 100, 168, 189.
14	98, 99, 100, 168, 169, 173, 189, 363.	42	191.	113	98, 99, 100, 169.
17	98, 99, 101, 168, 169.	48	98, 99, 100, 168, 169, 173, 189, 284.	114	98, 99, 100, 101, 168, 189.
21	98, 99, 100, 168.	50	98, 100, 168, 169, 189.	121	98, 99, 100, 168, 169, 189.
		53	98, 100, 100, 168, 189.	124	98, 100, 168, 189.

4°) *Gaudium et spes*

2	357.	22	348, 356.	60	107, 396.
9	108.	31	97, 107, 108, 396.	68	97, 108, 396.
13	356.	32	97.	73	107, 396.
15	103, 348, 351.	40	348, 354.	75	97.
18	348, 350, 351, 356.	48	103, 348, 357.	79	108.
21	12, 103, 348, 351, 354, 356, 357.	50	103, 348.		
		56	107, 396.		

5°) *Christus Dominus*

3 106.	17 105, 363.	40 80.
4 80.	28 312, 364.	44 80.
5 10.6	30 98, 99, 100, 363.	
8 84.	38 80.	

6°) *Presbyterorum ordinis*

1 106, 361.	7 106, 312, 364, 368, 373.	11 106.
2 103, 106, 312, 348, 358, 360, 361.	8 97, 108.	13 103, 348.
5 84, 98, 99, 100, 101, 106, 312, 363.	9 84, 103, 348, 357, 363, 387.	16 106, 312.
	10 106, 312, 361.	22 106, 312.

7°) *Optatam totius*

2 106.	9 97, 106.	16 85.
---------------	-------------------	---------------

8°) *Perfectae caritatis*

2 106.	13 104, 348.
5 104, 348.	14 109, 113.

9°) *Apostolicam actuositatem*

1 80, 293.	4 98, 99, 100, 363.	24 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 316, 414, 415.
2 103, 104, 105, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 307, 310, 316, 348, 361, 363, 414.	9 105, 297.	26 84.
3 83, 84, 297, 414.	10 98, 99, 100, 105, 361, 362.	29 105, 361.
	13 97, 108.	
	17 99.	
	20 298, 299, 300, 302, 307, 414.	

10°) *Ad gentes*

2	12, 103, 348, 350, 356, 357, 360, 409.	5	103, 312, 348.	21	108.
3	103, 111, 348, 354.	6	312.	40	97, 106, 361.
4	84, 354.	12	108.	41	361.
		14	80.		
		20	106, 361.		

11°) *Unitatis redintegration*

1	97.	2	363.	8	98.
---	-----	---	------	---	-----

12°) *Orientalium Ecclesiarum*

18	80.	26	98, 99, 100.
----	-----	----	--------------

13°) *Dignitatis humanae*

3	103, 348.
---	-----------

14°) *Gravissimum educationis*

1	97, 107, 396.	4	98, 99, 100.	6	108, 396.
3	84.	5	108.		

Index des références au Code de 1983 (sauf c. 517 § 2)

17	20-22, 27, 42, 53, 406.	246 § 4	60.	317 § 2	60.
18	72.	249	72.	317 § 3	60, 72.
91	72.	252 § 1	72.	317 § 4	60, 72.
114 § 1	48.	254 § 1	62.	318 § 1	60.
116 § 2	48.	254 § 2	62.	318 § 2	60.
120	72.	255	72.	320 § 3	60.
129 § 2	10, 47, 72.	256 § 1	72.	321	62.
131 § 1	72.	257 § 1	72.	323 § 2	72.
135 § 3	72.	258	62, 72.	324 § 1	60.
136	72.	260	62.	324 § 2	72.
138	72.	261 § 1	60.	329	60, 72.
145 § 1	25, 71, 72.	261 § 1	60.	331	72.
146	71.	271 § 1	53, 319.	333 § 2	72.
150	26, 43, 47, 72.	271 § 2	54.	334	72.
161 § 2	72.	273	333.	337	72.
201 § 2	72.	274 § 1	72.	364 § 2	72.
204 § 1	70, 72, 85, 362, 389.	275 § 2	72.	368	83.
208	47, 83.	276 § 2	69.	369	73, 83.
215	62.	278 § 2	72.	375 § 1	84.
216	70, 83, 362.	278 § 3	68, 396.	375 § 2	73.
223 § 1	72.	279 § 3	72.	381 § 1	72, 73.
223 § 2	62.	282 § 2	72.	383 § 1	73, 83.
225	47, 83.	285 § 3	68, 396.	391 § 2	72.
229 § 1	72, 362.	292	72.	394	62, 70, 72, 362.
230 § 3	47, 56, 72, 332, 333.	298 § 1	72.	412	73.
239 § 2	60.	302	62, 72.	414	73.
239 § 3	68.	303	62, 68.	445	62.
245 § 1	72.	309	60.	447	73, 83.
246 § 1	69.	310	72.	462 § 1	68.
		311	72.	463	83.
		317 § 1	60.	469	72.

470	72.	536 § 2	393, 394.	675 § 3	72.
472	72.	539	73, 74.	676	362.
473 § 2	60.	541 § 1	73, 74, 333.	678 § 1	72.
473 § 3	60.	542 § 3	60.	680	62.
474	60.	543 § 1	60, 61, 74.	684 § 1	60.
487 § 1	60.	543 § 2	60, 61.	686 § 1	60.
488	60.	544	51, 60, 72.	686 § 3	60.
498 § 1	72.	545 § 1	25, 68.	688 § 2	60.
502 § 1	72.	553 § 1	72.	690 § 1	60.
511	84.	564	75.	691 § 1	60.
512 § 2	362.	567 § 2	62.	695 § 2	60.
515 § 1	23, 39, 192, 385, 389.	571	72.	697 § 3	60.
515 § 2	50.	576	62.	698	60.
516 § 1	23.	588 § 2	62, 72.	699 § 1	60.
516 § 2	23.	592 § 1	60.	701	72.
517 § 1	23, 24, 40, 42, 51, 60, 61, 63, 67, 74.	592 § 2	60.	709	62.
518	24.	613 § 1	60.	713 § 2	70.
519	24, 50, 55, 406.	613 § 2	60.	716 § 1	69.
520 § 1	60.	615	60.	717 § 1	60.
521 § 1	43, 47.	616 § 1	60.	717 § 2	60, 69.
526 § 1	54, 57, 319.	617	72.	719 § 4	60, 62.
526 § 2	60.	617	72.	720	60.
527 § 1	74, 406.	622	60, 72.	724 § 2	60.
527 § 2	74.	624 § 1	60.	725	70.
527 § 3	74.	625 § 1	60.	726 § 1	60.
528	61, 62, 64.	630 § 1	62.	726 § 2	60.
529	61, 64, 68, 70, 362.	631 § 1	60.	727 § 1	60.
530	61, 64, 65.	633 § 1	69.	738 § 1	60.
533 § 1	65, 333.	633 § 2	69.	743	60.
536 § 1	24, 25, 50, 71, 72, 74, 84, 393, 394.	647 § 1	60.	744 § 1	60.
		647 § 2	60.	745	60.
		651 § 2	62.	749 § 2	73.
		663 § 1	69.	752	73.
		665 § 1	72.	756 § 2	60, 61, 72.
		668 § 4	60.	759	47, 72.

774 § 1	62.	917	69.	1308 §5	60.
781	362.	923	69, 362.	1310 §1	62.
790 § 1	62.	944 § 2	70.	1318	62.
790 § 2	60.	966 § 1	72.	1331 §1	69.
795	69, 396.	967 § 1	64.	1032 §2	362.
800 § 1	62.	967 § 1	64.	1333 §1	72.
803 § 1	62.	1032 §2	26, 72.	1336 §1	72.
806 § 1	62.	1035 §1	72.	1338 §2	72.
806 § 2	60.	1038	72.	1375	72.
807	62.	1041 §6	72.	1378	72.
816 § 1	62.	1044 §1	72.	1405 §3	60.
820	60.	1047 §3	72.	1417 §2	72.
822 § 3	72, 84.	1048	72.	1419 §1	72.
833	65.	1052 §1	72.	1427 §2	60.
834 § 1	72.	1055 §2	84	1428 §3	72.
835 § 1	60, 61, 72.	1060 §3	69.	1438 §3	60.
835 § 2	69, 72, 362.	1079 §2	64, 72.	1445 §1	72.
835 § 4	69.	1080 §1	64.	1489	72.
837 § 1	70, 362.	1111 §1	64.	1490	72.
837 § 2	70, 362.	1174 §2	70.	1496 §2	72.
838 § 1	62.	1192	69.	1498	72.
861 § 2	47.	1196 §1	64.	1499	72.
883 § 3	64.	1213	72.	1508 §3	72.
899 § 2	69, 362.	1214	72.	1540 §1	72.
899 § 3	69, 362.	1247	58, 69, 362.	1547	62.
904	84.	1248 §1	54, 69, 319, 362.	1649§1	62.
905 § 2	54, 57, 319.	1248 §2	57, 69, 319.	1722	69.
906	69.	1254 §2	72.	1747 §1	72.
912	69.	1272	62.		

TABLE DES MATIERES

Remerciements	p. I
Résumé	p. IV
Abstract	p. V
Table des sigles et abréviations	p. VI
Table des schémas et tableaux	p. VII

Introduction	p. 1
---------------------	------

1°) La question des ministères confiés à des fidèles laïcs	p. 2
a) Ministères confiés à des fidèles laïcs et participation	p. 3
b) Le recours au c. 517 § 2 doit être interrogé théologiquement	p. 4
2°) Quelle analyse de la participation proposée par le c. 517 § 2 ?	p. 5
a) Louis-Marie Chauvet	p. 6
b) Bernard Sesbotié	p. 7
c) Gilles Routhier	p. 8
d) Hervé Legrand	p. 9
e) Jean-Marie Tillard	p. 10
3°) L'objet de la thèse	p. 11
a) Le cadre ecclésial de la recherche	p. 11
b) Le cadre théologique de la recherche	p. 12
c) Le point de départ canonique d'une question théologique	p. 13
4°) Plan et méthode	p. 16
a) Partir d'une exégèse du c. 517 § 2	p. 16
b) Investir l'histoire de l'Église au XXe s.	p. 17
c) Analyser et évaluer théologiquement le c. 517 § 2	p. 18

Première partie :**Exégèse du c. 517 § 2, du droit à la théologie** p. 20**I. Exégèse du c. 517 § 2** p. 21

1°) Principes herméneutiques p. 21

a) Lecture du c. 517 § 2 p. 22

b) Contexte immédiat p. 22

c) Lieux parallèles p. 24

d) La fin et les circonstances de la loi - L'esprit du législateur p. 26

2°) Histoire rédactionnelle du c. 517 § 2 p. 27

a) Premier schéma : 15 novembre 1977 p. 27

b) Deuxième schéma : 29 juin 1980 p. 29

c) Schéma définitif et version promulguée p. 31

d) Synopsis des versions successives p. 33

3°) Source authentique du c. 517 § 2 p. 34

a) Le rôle des femmes dans l'activité missionnaire de l'Église p. 35

b) La femme dans la liturgie et les ministères p. 36

4°) Analyse du c. 517 § 2 p. 38

a) Le prêtre, muni des pouvoirs et facultés du curé p. 39

b) Les autres fidèles mentionnés dans le canon p. 44

c) L'initiative de l'évêque en cas de pénurie de prêtres p. 48

d) La participation à l'exercice de la charge pastorale p. 50

II. Les composants du c. 517 § 2 dans le Code de 1983 p. 53

1°) Pénurie, modération et pouvoirs et facultés du curé p. 53

a) Les cas de pénurie de prêtres p. 53

b) Modération et modérateurs p. 58

c) Les pouvoirs et facultés du curé p. 64

2°) La participation à l'exercice de la charge pastorale p. 68

a) Participation / participer p. 68

b) Exercice de la charge pastorale p. 72

c) synthèse et conclusion p. 75

III. Le Code de 1983 dans sa relation au Concile du Vatican II p. 78

1°) Le Code, traduction en langage canonique de Vatican II ? p. 79

a) Le Code, dernier document conciliaire ? p. 79

b) Le Code de 1983, une mise en œuvre du Concile ? p. 82

c) Les limites de la réception de Vatican II par le Code p. 83

2°) Place et nature du Droit dans l'Église p. 86

a) Pour une juste relation entre droit et théologie p. 87

b) Droit de la communion et participation p. 91

IV. La participation dans les Actes de Vatican II	p. 96
1°) Relevé systématique	p. 96
a) Participation et liturgie	p. 98
b) Participation et communion offerte par Dieu	p. 101
c) Participation à la vie et à la mission de l'Église	p. 103
d) Participation à la vie sociale et politique	p. 107
2°) La participation, concept fondamental à Vatican II ?	p. 109
a) La communion comme participation	p. 110
b) Participation à la vie de l'Église	p. 111
c) Participation active à la liturgie	p. 112
d) Participation politique et synodalité	p. 113

Deuxième partie :

La participation active des fidèles à la liturgie p. 118

I. Genèse de l'expression « participation active »	p. 119
1°) Les prémices	p. 119
a) Les débuts du Mouvement liturgique	p. 119
b) La Restauration liturgique de Dom Prosper Guéranger	p. 122
c) De Solesmes au Mont César	p. 126
2°) Naissance de l'expression « participation active »	p. 128
a) La participation active dans <i>Tra le sollecitudini</i> de Pie X	p. 129
b) Dom Lambert Beauduin au Congrès de Malines	p. 134
II. La « participation active », de Pie X à Pie XI	p. 137
1°) L'œuvre de Dom Lambert Beauduin	p. 137
a) <i>La vie liturgique</i>	p. 138
b) <i>La piété de l'Église</i>	p. 140
2°) Les Semaines liturgiques de 1911 et 1933	p. 143
a) Dom P. de Meester	p. 143
b) Dom Bernard Capelle	p. 144
c) Hanin, Lefebvre, Dubuquoy	p. 147
3°) Benoît XV et Pie XI	p. 149
a) Benoît XV	p. 149
b) Pie XI	p. 150
III. La « participation active » sous le pontificat de PIE XII	p. 151
1°) Le Mouvement liturgique sous le pontificat de Pie XII	p. 152
a) <i>Pour un mouvement liturgique pastoral</i> de G. Morin	p. 152
b) La contribution de Giacomo Lercaro	p. 154

- c) Le cinquantenaire du Mouvement liturgique p. 156
- d) Les Semaines liturgiques dans le monde p. 157
- 2°) La « participation active » dans les textes du magistère romain p. 160
 - a) L'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII p. 160
 - b) *De musica sacra et liturgia* de la Congrégation des Rites p. 163

IV. Comprendre la « participation active » depuis Vatican II p. 167

- 1°) *Sacrosanctum Concilium* et la participation active p. 167
 - a) Relevé systématique p. 168
 - b) Une participation à la fonction sacerdotale du Christ p. 169
 - c) Une participation manifestée par l'action liturgique p. 172
- 2°) La participation active, une réalité théologique et pratique p. 175
 - a) Une conception unifiée de la participation p. 175
 - b) Une participation active p. 179
 - c) Une pratique liturgique p. 182
 - d) Conclusion de la deuxième partie p. 188

Troisième partie :

La participation des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie p. 193

I. Naissance et prospérité d'une formule sous Pie XI p. 195

- 1°) Participation (ou collaboration ?) dans les Actes de Pie XI p. 197
 - a) L'Action catholique sans la participation p. 198
 - b) Participation ou collaboration ? p. 201
 - c) Qui est le sujet de cette participation ? p. 203
 - d) Subordination à la Hiérarchie et pénurie de prêtres p. 205
- 2°) Réception de la définition de Pie XI p. 208
 - a) La notion de participation p. 209
 - b) Participation ou collaboration ? p. 211
- 3°) Subordination et mandat p. 213
 - a) Subordination et délégation p. 213
 - b) La pénurie de prêtres p. 216
- 4°) Une ecclésiologie hiérarchocentrée en voie d'évolution p. 218
 - a) La séquence : Christ – Apôtres - Hiérarchie p. 219
 - b) La Hiérarchie et les laïcs : les bases d'une évolution p. 221

II. De la « participation » à la « collaboration » sous Pie XII p. 223

- 1°) Penser en termes de collaboration p. 223
 - a) Collaboration dans les Actes de PIE XII p. 224
 - b) Réception de la catégorie de collaboration p. 226
 - c) Résistances ecclésiologiques p. 230

2°) De l'Action catholique à l'apostolat des laïcs	p. 235
a) La crise du mandat d'Action catholique	p. 236
b) Premier Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs	p. 242
c) Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs	p. 251
3°) Naissance d'une théologie du laïcat	p. 257
a) Les <i>Jalons</i> , œuvre fondatrice	p. 259
b) Regard critique sur les <i>Jalons</i>	p. 262
c) La contribution de Gérard Philips	p. 267
d) Vers le Concile du Vatican II	p. 269
III. Vatican II réinvestit la notion de participation	p. 274
1°) La Constitution dogmatique sur l'Église, <i>Lumen gentium</i>	p. 275
a) Plan de la Constitution	p. 275
b) Définition « typologique » du laïcat en <i>LG</i> 31	p. 282
c) L'apostolat des laïcs en <i>LG</i> 33	p. 286
2°) Le Décret sur l'apostolat des laïcs, <i>Apostolicam actuositatem</i>	p. 290
a) La participation des laïcs à la mission de l'Église en <i>AA</i> 2	p. 294
b) L'Action catholique en <i>AA</i> 20	p. 298
c) La question du mandat en <i>AA</i> 24	p. 302
3°) Vatican II et la participation des fidèles à la mission	p. 309
a) La participation dans le mystère et la mission de l'Église	p. 309
b) La réception de cet enseignement	p. 313
c) Conclusion de la troisième partie	p. 315

Quatrième partie :

Évaluation théologique du c. 517 § 2	p. 317
---	--------

I. La pénurie de prêtres	p. 318
1°) Une pénurie qui ne peut pas être évaluée	p. 319
a) Des critères d'évaluation hérités du XIXe s.	p. 320
b) Des critères inadaptés à la situation actuelle	p. 325
2°) Sortir de la logique de pénurie	p. 329
a) Car elle entraîne la recherche de solutions inadaptées	p. 329
b) Alphonse Borras	p. 332
c) Bernard Sesboüé	p. 334
d) Désigner le présent avec lucidité	p. 338
d) Considérer la fidélité de l'Église à sa mission	p. 342
II. La participation	p. 346
1°) La participation dans l'économie du salut	p. 347
a) Le dessein du Père	p. 349

b) La mission du Fils et de l'Esprit	p. 351
c) La participation de tous à la vie divine	p. 356
2°) Par le baptême, tous participent aux <i>tria munera</i> du Christ	p. 358
a) Par la grâce du baptême, participer à l'action liturgique	p. 358
b) Un déséquilibre dans le traitement des <i>tria munera</i>	p. 360
c) Une valeur partitive de la participation	p. 362
d) Valeur de la participation et perspectives ecclésiologiques	p. 367

III. Évaluation théologique p. 372

1°) Un outil d'analyse des pratiques ecclésiales	p. 373
a) Participation de tous à l'action du Christ dans l'Église	p. 374
b) Participation de quelques fidèles laïcs à la charge des pasteurs	p. 378
c) La participation, critère de discernement théologique	p. 381
2°) La communauté paroissiale	p. 384
a) L'éclipse de la communauté dans le c. 517 § 2	p. 385
b) Communauté paroissiale et coopération baptismale	p. 389
c) La communauté paroissiale et charge de gouvernement	p. 392
d) Synodalité ou démocratie participative ?	p. 395
e) Participation et modération dans le c. 517 § 2	p. 398

Conclusion	p. 404
-------------------	--------

1°) Reprise du parcours	p. 405
a) Trajectoire	p. 406
b) Thèse	p. 411
2°) Ouvertures	p. 416
a) Pneumatologie et théologie des pratiques ecclésiales	p. 416
b) Ecclésiologie fondamentale pratique	p. 420

Bibliographie	p. 427
----------------------	--------

I. Magistère	p. 427
1°) Concile Œcuménique du Vatican II	p. 427
a) Actes de Vatican II	p. 427
b) Instruments de travail	p. 427
c) Histoire de Vatican II	p. 428
d) Herméneutique de Vatican II	p. 428
e) Commentaires généraux	p. 428
f) Réception de Vatican II	p. 429
2°) Magistère authentique des Souverains Pontifes	p. 430
a) Actes Pie X	p. 430
b) Actes de Benoît XV	p. 430
c) Actes de Pie XI	p. 430
d) Actes de Pie XII	p. 433
e) Actes de Jean XXIII	p. 434

f) Actes de Paul VI	p. 434
g) Actes de Jean-Paul II	p. 435
3°) Magistère authentique des évêques	p. 435
II. Droit canonique	p. 436
1°) Codes	p. 436
a) Sources	p. 436
b) Instruments de travail	p. 437
c) Commentaires du Code de 1983	p. 437
2°) Droit canonique et théologie	p. 438
a) Le Code de 1983 dans son rapport à Vatican II	p. 438
b) Nature et place du Droit dans l'Église	p. 439
3°) L'Église locale et la paroisse	p. 441
a) L'Église locale, la paroisse et leur charge pastorale	p. 441
b) Le Conseil de pastorale en paroisse	p. 441
c) Le c. 517 § 2	p. 442
III. Ecclésiologie fondamentale	p. 444
1°) Monographies sur l'Église	p. 444
2°) L'Église comme communion	p. 445
a) Études fondamentales	p. 445
b) L'Esprit Saint et l'Église	p. 446
c) Synodalité de l'Église	p. 447
IV. Théologie du laïcat	p. 448
1°) Les laïcs	p. 448
a) Église ancienne	p. 448
b) Théologie du laïcat	p. 448
2°) L'Action catholique	p. 451
a) Histoire de l'Action catholiques	p. 451
b) Manuels d'Action catholique	p. 451
c) Théologie de l'Action catholique	p. 452
3°) L'apostolat des laïcs	p. 453
a) Histoire	p. 453
b) Théologie	p. 454
V. Théologie du ministère	p. 455
1°) Fondements d'une théologie des ministères ordonnés	p. 455
a) Sociologie des ministères ordonnés	p. 455
b) Théologie des ministères ordonnés	p. 455
2°) Diversité des ministères et charges confiées à des laïcs	p. 457
a) Diversité des ministères	p. 457
b) Charges confiées à des laïcs	p. 457
VI. Théologie de la liturgie	p. 459
1°) Sources et instruments de travail	p. 459
a) Sources liturgiques	p. 459
b) Instruments de travail	p. 459
2°) Histoire du Mouvement liturgiques	p. 459
3°) Théologie de la liturgie en général	p. 460

4°) La participation active à la liturgie p. 461

VII. Sciences humaines p. 467

1°) Philosophie p. 467

a) Articles de dictionnaire sur la participation p. 467

b) La participation chez Platon p. 467

c) La participation chez Aristote p. 467

d) La participation chez Thomas d'Aquin p. 468

2°) Sociologie et Sciences politiques p. 469

a) Dictionnaires p. 469

b) Ouvrages et articles p. 469

3°) Lexicologie p. 470

Index	p. 471
--------------	--------

1°) Index des références aux Actes du Concile du Vatican II p. 471

2°) Index des références au Code de Droit canonique de 1983 p. 475

Table des matières	p. 478
---------------------------	--------