



Lien social et Églises : inclusion ou exclusion du laïc

Jean-Paul Montminy

Volume 51, Number 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400893ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400893ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Montminy, J.-P. (1995). Lien social et Églises : inclusion ou exclusion du laïc. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 49–57.
<https://doi.org/10.7202/400893ar>

LIEN SOCIAL ET ÉGLISES¹ : INCLUSION OU EXCLUSION DU LAÏC

Jean-Paul MONTMINY

RÉSUMÉ : Partant d'un constat, la perte de confiance à l'égard des institutions – notamment de l'institution ecclésiale – et le relâchement des liens d'appartenance, l'article avance l'hypothèse que nous ne pourrions à nouveau croire ensemble que dans la mesure où l'institution ecclésiale permettra l'inclusion effective des laïcs. En somme, on n'assisterait pas d'abord à une crise du croire, mais à une crise du « croire ensemble » : le lien de confiance s'étant affaibli entre les membres de l'Église qui trop souvent produit des normes pour répondre à des demandes de sens. En plus d'établir ces constats, l'auteur avance quelques pistes de solution, des lieux où pourrait être reconstruite l'inclusion des laïcs et où on pourrait à nouveau frais apprendre à croire ensemble, notamment la pratique synodale et le rassemblement liturgique.

En nous proposant comme thématique de cette journée une réflexion commune et interdisciplinaire sur l'Église et le lien social, les organisateurs n'ont certes pas manqué d'audace. Dans un monde devenu pluraliste à plus d'un titre, dans un monde où les institutions, qu'elles soient politiques, économiques, ecclésiales ou autres, sont sévèrement questionnées et souvent même discréditées, n'est-il pas quelque peu hasardeux, pour ne pas dire franchement téméraire, d'imaginer que nous pourrions solutionner un tel problème aux complexités plus qu'évidentes ? Et pourtant, la tâche à laquelle nous sommes conviés est d'une urgence indéniable. Urgente, cette tâche l'est sans doute encore plus en ce qui a trait à notre Église catholique romaine, dont nous voyons quotidiennement les graves difficultés : baisse de la pratique, distance quant à l'appartenance, perte de crédibilité parmi ses membres, diminution de ses effectifs sacerdotaux, sécularisation des mentalités... De nombreux témoignages nous redisent à satiété que l'Église est en crise. À cet égard, il faut retenir l'observation de Patrick Michel soulignant que dans les sociétés post-modernes nous assistons à l'obligation pour celles-ci de « gérer la fin d'une polarité d'ultime référence qui

1. J'ai écrit Églises au pluriel. Cela est voulu parce que mon propos concerne toutes les Églises. Ce que je dirai de l'Église catholique romaine vaut, à mon avis et *mutatis mutandis*, pour toutes les Églises.

structurait les comportements, les mentalités elles-mêmes²». Il y a donc crise. Pour notre Église, la crise n'est pas, d'abord et avant tout, une crise du croire (nos travaux de recherche indiquent clairement l'existence du croire, au Québec et ailleurs), mais une crise du croire ensemble. Or l'institution a précisément pour première fonction de définir et de gérer l'ensemble. Il nous apparaît donc encore une fois urgent de réfléchir sur les possibilités et les aménagements réalistes et structurels pour faire renaître ce lien social, ce lien communautaire entre nous tous, hommes et femmes du XXI^e siècle tout proche.

Ce travail de réflexion, émanant du concret et retournant au concret de l'existence des croyants et des non-croyants, sera très exigeant pour l'Institution-Église que nous respectons, et pour nous les croyants, membres à part entière de cette institution. D'autant plus exigeant, dirions-nous, qu'inscrits dans le social d'aujourd'hui, nous en partageons les multiples facettes, entre autres, et d'une importance capitale, celle de la mentalité séculière. Ainsi, la sécularisation des mentalités et des institutions profanes ne peut que questionner sévèrement, voire contester, les monopoles – réels ou prétendus – jadis détenus par l'Église et ses élites. Le questionnement ne pourra éviter des heurts issus de mécanismes d'auto-défense. L'histoire nous apprend qu'il s'agit alors de combats d'arrière-garde, le plus souvent perdus d'avance à moins que le « dominant » ait en main les leviers réels d'un pouvoir autocratique. Même là, cependant, le temps fait son œuvre. Souvent, la sape de l'intérieur ajoutée à l'augmentation des attaques de l'extérieur en arrive à discréditer complètement l'institution.

LE LIEN SOCIAL

Précisons maintenant certains termes de notre propos. Il s'agit ici d'un simple rappel d'éléments fort connus par ailleurs. Qu'entend-on par lien et par lien social ? Le lien, nous disent les dictionnaires, est tout ce qui unit, ce qui rapproche, ce qui met ensemble. Les mots n'étant jamais neutres, on aura évidemment remarqué un point commun aux trois qualificatifs de la définition: celui de la rencontre. On aura également noté que le lien implique et fait appel à une action. Lorsqu'on parlera de lien social, on signifiera donc ce quelque chose qui unit à d'autres personnes, qui fait se rencontrer des humains pour faciliter la constitution d'un groupe ou, plus largement, d'une communauté. Parler de lien social, c'est donc parler du résultat d'un ensemble d'actions sociales. Qu'est-ce à dire ? Un court détour par Max Weber³, un classique de la sociologie, nous permettra de faire un pas de plus.

Toute action humaine, en effet, n'est pas nécessairement sociale. Il y aura action sociale uniquement quand et pour autant que l'acteur donne à son agir un sens, une visée qui tienne compte de l'autre, qui soit en relation avec le comportement d'autrui, orientant du coup le déroulement de son propre agir. À son habitude, Weber établira

2. Patrick MICHEL, « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution », *Archives des Sciences sociales des religions*, 82 (avril-juin 1993), p. 225.

3. Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, t. I, 1971, p. 22 et suiv.

une typologie de l'action sociale à quatre volets ou types en tenant compte de la fin poursuivie, des moyens utilisés pour l'atteindre et des conséquences prévisibles. Pour les fins de l'exposé, retenons ici un seul type : l'action sociale rationnelle en valeur. Nous retenons ce type parce qu'il est celui qui concerne l'agir dont les fins et les conséquences ne sont pas totalement et entièrement sous l'emprise de l'acteur. On aura vite compris que les actions sociales touchant au sacré et aux religions qui y ont rapport entrent dans cette catégorie. Dans le type de l'action sociale rationnelle en valeur, l'acteur élabore consciemment la direction ultime de son agir en prenant en compte les conséquences et en reconnaissant l'existence d'impératifs imposés, par exemple, la Révélation. S'il arrive que l'acteur, ici le croyant, n'est pas partie de l'action sociale engagée, on le dira exclu du processus. Si l'acteur participe activement à l'action, on le dira inclus. Le lien social est donc le produit de l'action sociale, laquelle à son tour est influencée et stimulée par le lien social.

DIFFICULTÉS ACTUELLES DE CRÉER LE LIEN SOCIAL ET TENTATIVES DE SOLUTIONS

Dans nos sociétés contemporaines, la mise en place de liens sociaux est confrontée à des difficultés fort importantes, le plus souvent structurelles. Toutefois, nous apercevons de plus en plus des essais pour retrouver de nouvelles formes de solidarité, de nouveaux visages d'un vivre collectif. Le premier ensemble de difficultés auxquelles nous devons faire face tient à l'évolution même de la société, qu'elle soit civile ou ecclésiale. Le second, plus spécifique à la communauté des croyants, existe depuis fort longtemps dans le fonctionnement même de l'Institution-Église. Est-il besoin de le redire, de par le principe constitutif de son existence – l'Incarnation – le second ensemble est intimement relié au premier, et sous un certain angle, réciproquement. Les réponses cherchées et trouvées dans l'un devraient normalement être prises en compte par l'autre. Explicitons nos observations.

LES INSTITUTIONS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

On parle beaucoup aujourd'hui – à satiété même – de l'individualisme qui serait en quelque sorte la caractéristique principale de nos contemporains. De fait, la société moderne a très largement contribué à la naissance et à l'explosion des multiples formes d'individualisme que nous observons. Rappelons quelques exemples par ailleurs fort connus. Dans un paradigme explicatif souventes fois utilisé par les sciences sociales, il est fait mention du passage du public au privé par le citoyen. Débordé par la culture moderne de la pure instrumentalité technicienne le réduisant, à la limite, au rôle d'objet-consommateur, l'homme du xx^e siècle s'est réfugié de plus en plus dans la sphère peut-être plus sécurisante – sinon plus satisfaisante – de son quotidien (famille, le je, la réponse immédiate à *mes* besoins). Plus concrètement et traduit juridiquement cette fois, la Charte canadienne des droits et libertés, privilégiant à l'excès, pensons-nous, les droits de la personne au détriment des obligations sociales nécessairement plus collectives, a été pour beaucoup dans le cheminement

d'un individualisme que plusieurs de nos contemporains estiment maintenant inacceptable. Nous assisterons alors à de nouvelles formes de solidarité, à de nouvelles figures du lien social.

En effet, constatant les faiblesses importantes de la modernité pour le vivre-ensemble, des chercheurs ont noté l'apparition de groupes sociaux voulant dépasser les acquis de cette modernité pour susciter des expériences neuves de solidarité qui reprendraient des éléments de la société dite traditionnelle ou pré-moderne. À cet égard, les travaux de Michaël Löwy⁴, très bien appuyés par l'analyse de cas en Amérique latine, méritent notre attention, car ils illustrent clairement les possibilités d'inclusion ou d'exclusion de l'individu dans la vie de l'institution.

Löwy insiste pour bien souligner que les emprunts faits à la période historique pré-moderne n'ont pas été une reprise imitative pure et simple. Les groupes latino-américains ne veulent pas fonder leur action sociale et politique sur le seul recours au communautarisme traditionnel dans lequel, là aussi, l'individu n'était qu'un reproducteur passif des élites dirigeantes. Donc, l'accent fondamental mis sur les solidarités organiques nouvelles n'implique en rien la négation ou l'effacement de la personne, son exclusion du processus de décision. Il s'agit bien plutôt ici d'une recomposition et d'une réappropriation contemporaine de la tradition. Ainsi, dans la construction de nouveaux liens sociaux, il y a un espace incontournable pour les choix individuels ; pour la liberté du sujet qui entre de son plein gré dans les solidarités nouvelles alors fort différentes des solidarités véhiculées par les structures traditionnelles. Devenu, avec ses partenaires, partie prenante de la définition d'objectifs à poursuivre, des principaux moyens proposés pour les atteindre, l'individu se sent vraiment inclus dans le groupe, acceptant les débats, les « victoires et les défaites » inévitables dans le déroulement d'un tel processus. Imaginons un instant l'élargissement de la formule à l'ensemble des institutions, quelles qu'elles soient. Celles-ci ne retrouveraient-elles pas alors leur véritable raison d'être ?

LES INSTITUTIONS ECCLÉSIALES

Le visage du catholicisme québécois est aujourd'hui pour le moins perturbé : affaissement de la pratique et des appartenances traditionnelles, explosion observable d'un marché de la croyance... Dans ce contexte, la critique des institutions ecclésiales n'est plus à faire tant elle est omniprésente à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Citons en exemple cet extrait d'un document récent de l'Assemblée des évêques du Québec⁵ qui en synthétise la question : « En bref, y lit-on, l'Église n'est plus signifiante. Un fossé s'est creusé d'une part entre l'Institution-Église et ses propres membres, et d'autre part, entre l'Église et le monde. »

4. Michaël Löwy, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération », *Archives des sciences sociales des religions*, 71 (1990), p. 7-23.

5. « Pour une Église fraternelle et communautaire », dans *L'Église canadienne*, 20, 15 (2 avril 1987), p. 451-453.

Le constat est exact tout autant que radical. La question se pose alors de tenter d'en percevoir les causes afin, si possible, d'y trouver réponses. Les causes, on s'en doute, sont nombreuses. Nous en signalerons, pour l'instant, une qui a sa traduction immédiate dans la vie quotidienne du croyant. Il s'agit du rapport entretenu entre celui-ci et les normes établies par l'institution ecclésiale. À cet égard, une remarque de Patrick Michel dans l'article déjà cité doit retenir notre attention. « La demande de sens, écrit-il, qui s'exprime notamment dans une quête éthique s'accompagne, ce qui n'est qu'apparemment paradoxal, du refus de la norme morale rigide. Or l'Église semble incapable de répondre à une demande de sens autrement que par la production de normes, ce qui va à l'encontre de ce pour quoi on la requiert⁶. » Il s'ensuit une ignorance volontaire des normes morales vues par le laïc comme imposées parce que ne tenant pas suffisamment compte des expériences les plus profondes du croyant. Du non-respect des normes édictées, le laïc croyant et incroyant passe tout naturellement à une disqualification de la quasi-totalité du discours de l'Institution-Église.

Le moment est sans doute venu d'apporter ici une précision, majeure à nos yeux, dans l'intitulé de ce propos global sur l'inclusion ou l'exclusion du laïc par rapport à l'institution ecclésiale. Dans le cas de l'Église catholique romaine, il faudrait, avec plus de justesse, parler du « clerc », non pas uniquement dans le sens habituellement accepté lorsque, par exemple, on met en regard l'un de l'autre le binôme clerc-laïc. Le clerc, tel qu'entendu ici, comprend tous les croyants et les croyantes n'appartenant pas spécifiquement à la haute strate du système hiérarchique ecclésial. En ce sens, les prêtres, les religieuses, les religieux, les théologiens, voire les évêques dans leur diocèse, sont, *mutatis mutandis* et, en quelque sorte, sur le même pied que le laïc, sauf que ces intermédiaires de la structure hiérarchique reproduisent facilement et souvent le modèle de gestion du système⁷. Ils en arrivent à véhiculer des normes édictées ailleurs sans pour autant, et à la limite, y adhérer toujours avec beaucoup de conviction et d'ardeur. Mais revenons à notre réflexion centrale.

Les normes, concernant la vie morale surtout, sont fortement contestées par la « clientèle », les laïcs. Un grand nombre de ceux-ci les ignorent tout simplement. Pourquoi ? Pour tenter d'en saisir la raison profonde, il nous faut reprendre notre point de départ sur l'inclusion ou l'exclusion du laïc et l'appliquer plus spécifiquement au fonctionnement de l'Institution-Église. S'inspirant de Michel de Certeau, Patrick Michel nous fournit une brève mais excellente synthèse de la situation : « Ce qui est en cause, écrit-il, c'est dès lors la capacité même de l'institution à instrumentaliser la "relation que tout croire entretient avec un faire"⁸. » Dans son ouvrage remarquable à plus d'un titre, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*⁹, Edward Schillebeeckx traite de la question avec nuances mais aussi avec rigueur et lucidité. Il convient certes de

6. Patrick MICHEL, *art. cit.*, p. 229.

7. À cet égard, on lira sans doute avec intérêt et nuances les réflexions d'Eugen DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993, 750 p.

8. Patrick MICHEL, *art. cit.*, p. 230. Michel DE CERTEAU, « L'institution du croire », dans *Le Magistère - Institutions et fonctionnements. Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1983, p. 76-80.

9. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, 1989, traduction française, Paris, Cerf (« Cogitatio fidei », 166), 1992, 381 p.

s'en inspirer ici. Plus particulièrement, nous nous référerons au chapitre IV : « Vers une gestion démocratique de l'Église en tant que communauté de Dieu ».

Commençons par ce que d'aucun qualifierait de lapalissade. « Pour tous chrétiens ou non, écrit Schillebeeckx, [...] le groupe qui s'appelle Église du Christ n'existe jamais dans un vide socio-culturel¹⁰ », sans un contexte historique déterminé. Or, nous le savons bien, l'Église, la structure même de la hiérarchie ecclésiale, a été marquée par l'histoire. Ce n'est pas le lieu ici de faire l'histoire du passé. Contentons-nous d'en rappeler les grands moments. Il y a eu Constantin et Théodose, la féodalité médiévale, la naissance de la bourgeoisie au XII^e siècle, la Réforme, l'Ancien Régime. L'Église a pris exemple de ces situations historiques bien concrètes pour organiser son modèle institutionnel. Par malheur, je dirais, elle en est restée, et en reste encore, au modèle premier de l'impérialisme quasi absolu. Elle se déclare encore, dans les faits, une structure hiérarchique voulue par Dieu.

Si, dans sa réalité profonde, l'Église est dans le monde et pour ce monde auquel elle doit dire l'Évangile, n'y a-t-il pas obligation et nécessité pour elle de réfléchir sur le lien social qu'elle doit contribuer à créer et à développer en acceptant que tous les croyants et toutes les croyantes soient conviés à la construction de ce lien variable, bien sûr, selon les époques et, encore plus, selon les cultures particulières ?

Nous le savons, la question n'est pas neuve. Son acuité est apparue au moment où la bourgeoisie a vraiment pris consistance donnant ainsi ses premières formulations à l'idéal démocratique. Selon l'idée bourgeoise du contrat social, « seule est légitime la forme de vie sociale qui, de manière conforme à la raison, répond aux besoins de tous les citoyens égaux en dignité¹¹ ». Jusqu'aux déclarations de Vatican II – et nous en verrons plus loin la portée réelle – l'Institution-Église a toujours lutté contre cet idéal démocratique de la bourgeoisie et de son corollaire, à toutes fins utiles inévitable, de ce qu'elle a appelé le modernisme. Ainsi, le Concile de Trente, écrit Schillebeeckx, décrit l'Église « comme une société organisée autour du Pape de Rome, de qui les évêques, dans leurs diocèses, sont les préfets ; ceux-ci sont représentés à leur tour par les prêtres, leurs lieutenants locaux, chargés de paître le troupeau¹² ». Pie X, en 1907, dans l'*Encyclique Pascendi*, déclare que « l'Église ne tire pas son origine du besoin de communication des fidèles et que le droit de l'Église et ses structures hiérarchiques ne sont nullement dépendants de l'évolution des structures sociales¹³ ». Dès lors, la participation active des fidèles-laïcs n'a d'actifs que leur soumission aux pasteurs ou encore leurs services tangibles de plus en plus requis. Cela ne crée pas une communauté réelle et vraie où tous, sans exception, seraient membres même dans leurs différences. Comme l'écrit fort bien Schillebeeckx, « les laïcs, surtout les femmes, ne sont plus des *sujets*, porteurs et acteurs de la démarche ecclésiale, mais des *objets* des décisions hiérarchiques et des activités masculines de prédication et de monition pastorale¹⁴ ». Suite à de pareilles prises de parole, il est tout à fait

10. *Ibid.*, p. 285, 318. Voir aussi les travaux de Pierre DE LOCHT et de Michel DE CERTEAU.

11. *Ibid.*, p. 304.

12. *Ibid.*, p. 301.

13. *Ibid.*, p. 304 et suiv.

14. *Ibid.*, p. 302.

pertinent de nous questionner sur la portée réelle d'un christianisme responsable. Dans un domaine plus spécifique – celui des rapports sexuels entre les époux – que signifient en l'occurrence la paternité et la maternité responsables ? Ne serait-ce pas le lieu de rappeler ce passage de l'Évangile où Jésus dit à la foule : « Pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de la juste façon d'agir » (Luc 12, 57) ? Les exégètes interprètent ce passage comme une invitation à mieux percevoir les signes des temps. Ne peut-on pas penser également que Jésus, faisant confiance à ses contemporains, les renvoie à leur conscience et à la responsabilité qui lui est inhérente ?

Avec le Concile Vatican II, l'Église a voulu prendre un tournant majeur dont il faut reconnaître honnêtement et en vérité toutes les dimensions. L'Église est maintenant définie comme le peuple convoqué par Dieu, comme la communauté des croyantes et des croyants au service de la transmission de l'Évangile. À ce niveau donc, tous les croyants sont égaux. Tous retrouvent leur qualité de sujets, « égaux en dignité, vivant de l'Esprit en libres enfants de Dieu¹⁵ », ayant ainsi un droit inaliénable à être inclus dans le partage de la tâche évangélique. Voilà pour la théorie.

En effet, comme le souligne Schillebeeckx et selon ce que nous savons des intentions de Jean XXIII, ce magnifique projet demandait une traduction juridique et institutionnelle : ce fut le Code de droit canon. Schillebeeckx souligne avec justesse que le Code et ses conséquences concrètes dans la vie de l'Institution-Église n'ont pas toujours été fidèles et respectueux des intentions fondamentales de Vatican II, de son inspiration première. On le voit bien lorsqu'on s'arrête à la gestion réelle d'un pouvoir théoriquement voulu démocratique.

Alors que les pouvoirs confiés au clergé (de toute catégorie hiérarchique) ne doivent plus être vus comme s'exerçant hors communauté parce que, faut-il le rappeler, selon l'Évangile tous les ministères sont d'abord et avant tout au service du peuple convoqué par Dieu. La réalité vécue par le croyant est malheureusement autre. Schillebeeckx n'hésite pas à écrire que « la façon dont l'Église organise de fait les ministères rend impossible ou extrêmement difficile l'établissement d'une base institutionnellement et juridiquement assurée afin que l'Esprit-Saint, présent dans le laïcat chrétien, remplisse son rôle¹⁶ ».

Nous évoquons plus haut la crise actuelle de l'Église-Institution. Cette crise a ses racines profondes dans l'histoire. Le refus de l'Église d'entrer en dialogue sérieux avec le monde moderne laisse encore aujourd'hui des traces à tous les jours visibles. Malgré les efforts réels de Vatican II, mais tenant compte des suites de ce Concile sur le plan de la vie démocratique, faut-il s'étonner de l'éloignement fracassant ou discret des croyants de l'institution ecclésiale ? Le lien de confiance entre le laïc et son Église a été malheureusement rompu, s'il a jamais existé. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, le philosophe britannique John Locke avait très bien perçu la condition première de toute vie en communauté : la confiance entre les membres¹⁷. Ce lien de confiance doit exister entre les dirigeants politiques et le peuple. Si ce lien est

15. *Ibid.*, p. 312-313.

16. *Ibid.*, p. 314 et suiv.

17. JOHN LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, traduction française, Paris, Flammarion, 1984.

sérieusement affaibli ou s'il n'existe plus, on ne peut se surprendre du désintéret, de l'abandon des sujets devenus avant tout des objets. Locke écrivait pour la société politique. Nous sommes profondément convaincu que l'essentiel de sa réflexion vaut pour la communauté du peuple convoqué par Dieu. « L'autorité ordinaire du peuple de Dieu ainsi que l'autorité magistérielle dans l'Église, écrit Schillebeeckx, sont [...] fondées sur l'action de l'Esprit en Jésus [...] (non) sur une relation maître-esclave ». Et il poursuit : « S'il est vrai que dans l'Église l'autorité et la direction pastorale s'exercent, elle ne connaît cependant pas de pouvoir proprement hiérarchique¹⁸. » La transmission de l'Évangile est l'obligation de tous. Et, selon le vieil adage : ce qui concerne tout le monde est l'affaire de tous. Donc, et chacun à son niveau, chacun selon sa compétence – la compétence issue de l'expérience personnelle ne peut être négligée – doit participer à la recherche ; en tâtonnant sans doute, en n'évitant pas les faux pas, et parfois en trouvant. Exclure le laïc de la vie de l'institution dans toutes ses dimensions ne peut que conduire celui-ci à son désintéret, voire à un abandon pur et simple de la communauté du peuple convoqué par Dieu. Il faut le redire : « Le Saint-Esprit (est) le fondement de toute autorité dans l'Église, y compris de l'autorité de gestion et des multiples organismes de médiation où l'Esprit exerce son pouvoir¹⁹. » Il n'appartient à personne, quelle que soit sa position dans la hiérarchie, le droit de s'accaparer de ce pouvoir. « Que l'Église ne se veuille pas dominatrice n'est pas un argument, écrit Schillebeeckx, pour exclure les formes démocratiques de gouvernement²⁰. » N'y a-t-il pas un sophisme alors lorsqu'on dit et agit comme si ce mode de gouvernement démocratique était incompatible avec la soumission exigée de tous face à la Parole de Dieu ?

Semblable diagnostic nous conduit-il à une impasse dont il serait impossible de sortir ? Nous ne le croyons certainement pas. Depuis Vatican II, les possibilités de l'inclusion de tous les croyants dans le projet évangélique sont bel et bien en place. Il s'agit pour nous de passer de la théorie à la pratique, de voir à ce que soient traduites dans le concret les ouvertures réelles faites à tous les membres de la communauté croyante de participer de l'intérieur et activement au fonctionnement de l'Institution-Église. Les points d'application de cette « chance offerte » sont nombreux. Pensons par exemple à la formule récente des Synodes. À cet égard, l'article du politicologue Jacques Pallard, « L'acte du vote », est fort éclairant²¹. L'auteur y analyse toute la dynamique et les effets sur la participation réelle des laïcs de l'introduction du vote dans les discussions et ses conséquences pour le synode du diocèse de Bordeaux. Lorsque les participants ont à se prononcer, par vote, dans les conseils synodaux où la présentation des laïcs est nettement majoritaire, on peut facilement en conclure que les pouvoirs institutionnels de gestion de la hiérarchie locale ne peuvent plus s'exercer de façon autocratique. En réinsérant tous les baptisés dans ce mécanisme de fonctionnement, on a vite redécouvert la nécessité de l'écoute

18. *Ibid.*, p. 322, 326 et suiv.

19. *Ibid.*, p. 330.

20. *Ibid.*

21. Jacques PALLARD, « L'acte du vote », *Revue française de science politique*, 43, 1 (février 1993), p. 61-82.

de tous et de la recherche par tous en vue de dégager un véritable consensus dans lequel le laïc se sent inclus, partie prenante. Monique Hébrard, que cite Jacques Pallard, rappelle avec combien d'à-propos que « la force des synodes diocésains, c'est qu'ils font vivre, réfléchir et décider ensemble des gens que les sociologues classent aux antipodes : les conservateurs et progressistes, les charismatiques et les militants, les laïcs et les clercs²² ». Pourquoi est-ce ainsi ? À notre avis, parce que l'objectif visé est d'un ordre autre que strictement et exclusivement humain. Cet objectif, lié qu'il est à la Parole de Dieu, c'est l'Évangile à transmettre.

D'autres exemples de l'inclusion possible du laïc, par ailleurs déjà souvent en exercice, pourraient être apportés. Il nous apparaît que nous devons songer à des lieux plus immédiats où notre quotidien est présentement à l'œuvre : les paroisses et leurs différents organismes, les groupes formels ou informels de réflexion sur l'Évangile, la liturgie, lieu par excellence du rassemblement pour croire ensemble... Ces points de convergence où se vivent les engagements et les combats du pratiquant et du non-pratiquant, du croyant et du non-croyant, permettront certainement, dans le respect des différences, l'acceptation plus grande de l'autre et les retrouvailles de la convivialité. Voilà à nos yeux le vouloir fondamental de l'Évangile dans son projet vers l'éclosion d'un humanisme pour notre temps.

22. Monique HÉBRARD, *Révolution tranquille chez les catholiques. Voyage au pays des synodes diocésains*, Paris, Le Centurion, 1989, p. 8. Cité par Jacques PALLARD, *art. cit.*, p. 69.