

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI

**THÈSE PRÉSENTÉE À
À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN THÉOLOGIE - ÉTUDES PASTORALES
OFFERT À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI
EN VERTU D'UN PROTOCOLE D'ENTENTE
AVEC L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL**

**LA PARTICIPATION DU PEUPLE AU CHOIX DES ÉVÊQUES
ÉLÉMENT-CLÉ POUR LA MISE EN ŒUVRE D'UNE ÉGLISE-COMMUNION
Entre le mystère de foi et la stratégie politique**

©JOCELYN GIRARD, MAI 1997



Mise en garde/Advice

Afin de rendre accessible au plus grand nombre le résultat des travaux de recherche menés par ses étudiants gradués et dans l'esprit des règles qui régissent le dépôt et la diffusion des mémoires et thèses produits dans cette Institution, **l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** est fière de rendre accessible une version complète et gratuite de cette œuvre.

Motivated by a desire to make the results of its graduate students' research accessible to all, and in accordance with the rules governing the acceptance and diffusion of dissertations and theses in this Institution, the **Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** is proud to make a complete version of this work available at no cost to the reader.

L'auteur conserve néanmoins la propriété du droit d'auteur qui protège ce mémoire ou cette thèse. Ni le mémoire ou la thèse ni des extraits substantiels de ceux-ci ne peuvent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

The author retains ownership of the copyright of this dissertation or thesis. Neither the dissertation or thesis, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	ii
SOMMAIRE	vi
INTRODUCTION	1
0.1 Objet de la recherche.....	1
0.1.1 Une diversité de pratiques historiques	4
0.1.2 Un contexte œcuménique et pastoral interrogeant l'Église	5
0.1.3 Des croyants et des croyantes plus conscients de leurs responsabilités.....	8
0.1.4 Hypothèse de recherche	10
0.1.5 La praxéologie pastorale au service de notre étude	12
0.2 Teneur de l'étude projetée.....	14
0.3 Situation de l'auteur.....	16
PREMIÈRE PARTIE - DES FAITS QUI ÉVOQUENT UN MALAISE	21
CHAPITRE I - QUAND UNE ÉGLISE DIOCÉSAINE CONSULTE SES FIDÈLES	23
1.1 Une consultation populaire.....	24
1.2 Un évêque selon le désir du peuple.....	27
1.3 Réaction... justifiée ?	29
1.4 Le choix de Rome	36
1.5 Quelles conclusions tirer d'un tel exercice ?	40
CHAPITRE II - ÊTRE ÉVÊQUE CATHOLIQUE AU QUÉBEC	43
2.1 L'expérience de la pastorale diocésaine, un critère sûr.....	43
2.2 L'opinion d'évêques québécois sur l'épiscopat	43
2.2.1 Sur le type de personnalité convenable à l'épiscopat	44
2.2.2 Sur le processus de nomination	48
2.2.3 Sur les relations mutuelles entre les Églises locales et Rome	51
2.2.4 Sur le rôle des conférences épiscopales nationales et régionales	60
2.2.5 Sur leur propre nomination.....	63
CHAPITRE III - ÊTRE ÉVÊQUE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE	66
3.1 État du questionnement autour des nominations d'évêques.....	66
3.2 Tendances remarquées dans les récentes nominations	70
3.3 Les procédures de nominations d'évêques selon le droit commun.....	76
3.3.1 Élaboration d'une liste d'« épiscopables »	77
3.3.2 L'enquête pontificale	79
3.3.3 Une consultation sur les besoins d'un diocèse spécifique	80
3.3.4 Le choix du nouvel évêque et sa nomination	81
3.3.5 Les particularités pour les Églises catholiques orientales	83

3.4	Entre le Concile et le Droit canon de 1983	85
3.5	Participation des divers intervenants dans le choix d'un évêque.....	95
3.5.1	L'évêque de Rome et ses institutions.....	95
3.5.2	Les évêques (individuellement et collégialement)	96
3.5.3	Les membres du clergé du diocèse dont le siège est vacant.....	97
3.5.4	L'ensemble des baptisés de l'Église locale	99
CHAPITRE IV - LES ÉVÊQUES DANS LA GÉOPOLITIQUE DE JEAN-PAUL II		100
4.1	De Vatican II à Jean -Paul II	100
4.1.1	Les rapports de force en présence au Concile.....	102
4.1.2	La récupération d'un Concile par la Curie.....	107
4.1.3	La restauration de l'Église selon Jean-Paul II.....	112
4.2	Des faits symptomatiques d'un malaise profond	118
4.2.1	Le retrait de la procédure élective à Coire en Suisse.....	118
4.2.2	Recife au Brésil.....	120
4.2.3	Évreux en France.....	121
4.2.4	Gaspé au Québec.....	122
	Conclusion	124
DEUXIÈME PARTIE - DE LA COHÉRENCE ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA VIE DES COMMUNAUTÉS		125
CHAPITRE V - D'OU VIENT LE PROBLEME ?		126
5.1	Position du problème.....	126
5.1.1	Quelques pointes de recherche	127
5.1.1.1	Pouvoir absolu de Rome	127
5.1.1.2	Éloignement de l'autorité face au peuple	129
5.1.1.3	Restauration de la chrétienté par les nominations épiscopales	130
5.1.1.4	Respect des pouvoirs civils	131
5.1.1.5	Participation des évêques	132
5.1.1.6	Carriérisme	133
5.1.1.7	Absence de la communauté	133
5.1.2	Enjeux soulevés par ces questions.....	134
5.1.2.1	Diversité des pratiques historiques	134
5.1.2.2	Un jeu de pouvoirs	136
5.2	Hypothèse de sens factuelle.....	138
5.2.1	Questions	148
5.2.1.1	Comment le processus rend-il compte de l'ecclésiologie de Vatican II ?	148
5.2.1.2	Comment se manifeste le respect de Rome envers la dynamique du peuple ?	149
5.2.1.3	L'Église rejette-t-elle pour elle-même les principes démocratiques ?	150
5.3	Écart entre la situation actuelle et la situation visée.....	153
CHAPITRE VI - LES ÉLECTIONS EPISCOPALES DANS L'HISTOIRE		157
6.1	Le Christ confessé depuis toujours est structurant de l'Église.....	157
6.1.1	Influence christologique des modèles d'élection à des fonctions ecclésiales	157
6.1.2	Éléments de base de la christologie des premiers chrétiens	157

6.1.3 L'origine du pouvoir ministériel	157
6.1.4 L'évêque et les autres ministères	157
6.2 Des Églises locales au pouvoir central.....	157
6.2.1 Détournement des pouvoirs vers un seul potentat	157
6.2.2 La réforme grégorienne	157
6.2.3 L'inaffiliabilité d'un seul au nom de tous (Vatican I)	157
6.3 Origine et justification du modèle actuel	157
6.3.1 L'« expropriation » de la participation du clergé et du peuple.....	157
6.3.2 La perte progressive du lien d'origine entre l'évêque et la communauté	157
6.3.3 Le secret comme élément constitutif du processus de sélection	157
6.3.4 La centralisation et la bureaucratisation du processus.....	157
CHAPITRE VII - ÉLÉMENTS D'ECCLÉSIOLOGIE POUR UNE COMPRÉHENSION TRADITIONNELLE DE L'ÉVÊQUE	157
7.1 L'organisation de l'Église selon la perspective apostolique.....	157
7.2 Le renouveau ecclésiologique de Vatican II	157
7.2.1 L'Église comme une pyramide	157
7.2.2 L'Église comme communion	157
7.2.3 L'ecclésiologie de communion à la recherche d'institutions	157
7.3 La modernisation du management ecclésial	157
7.3.1 Le gouvernement pastoral d'un diocèse.....	157
7.3.2 Les ministères et leur relation à l'évêque.....	157
7.3.3 Un cheminement théologique freiné dans la pratique	157
7.3.4 Vers une gestion de type démocratique dans l'Église	157
7.3.5 La révision de certains concepts canoniques	157
7.3.6 Incidences pastorales des visions théologiques concurrentes	157
7.3.7 Enjeu œcuménique du processus de désignation des évêques	157
7.4 Modèle heuristique de H.-M. Legrand.....	157
7.5 Hypothèse de sens théologique (modèles électifs).....	157
CHAPITRE VIII - PRIMAUTÉ, COLLÉGIALITÉ ET SYNODALITÉ	157
8.1 La primauté de l'évêque de Rome	157
8.2 La collégialité des évêques	157
8.3 La synodalité de toute l'Église	157
CHAPITRE IX - POUR UN PROCESSUS DE DÉSIGNATION INCULTURÉ	157
9.1 Le concept d'inculturation	157
9.2 L'inculturation du processus de désignation épiscopale.....	157
TROISIÈME PARTIE - DES ORIENTATIONS PRATIQUES	157
CHAPITRE X - VERS D'AUTRES MODELES	157
10.1 Inventer du « nouveau traditionnel »	157
10.2 DES PROPOSITIONS NORD-AMÉRICAINES	157
10.2.1 La proposition des évêques canadiens	157
10.2.2 La proposition des Églises locales des États-Unis.....	157
10.3 Les points forts des différents modèles	157
10.3.1 Privilégier la consultation du plus grand nombre	157
10.3.2 Favoriser l'engagement significatif du clergé	157

10.3.3 Accorder un rôle-clé au chapitre ou à un collège de consulteurs « élargi ».....	157
10.3.4 Rendre la participation des évêques plus déterminante	157
10.3.5 Laisser à Rome un rôle d'arbitre et de vigilance.....	157
10.4 Un modèle inculturé de désignation	157
10.4.1 Des propositions qui tracent la route à suivre	157
10.4.2 Une proposition concrète pour dépasser l'indépassable	157
CONCLUSION - RENDRE À L'ÉGLISE LOCALE CE QUI LUI APPARTIENT	157
BIBLIOGRAPHIE	ix

SOMMAIRE

Vatican II a promu l'ecclésiologie de communion pour définir l'identité de l'Église catholique. Depuis le concile, un nombre important d'institutions ont été mis en place pour concrétiser juridiquement le modèle ecclésiologique. Les nominations d'évêques échappent à ce mouvement. Les évêques sont nommés librement par le pape et ses congrégations centrales. Ce droit de l'évêque de Rome a été reconnu officiellement dans le Code de droit canonique de 1917 seulement. Or, il existe une diversité historique et actuelle dans les pratiques de nomination, diversité qui justifie d'autres possibles en matière de processus de désignation.

Cette recherche de type praxéologique permet le dialogue et l'articulation entre sciences humaines et théologie. Elle s'intéresse à la diversité effective des modèles de nomination et à l'ecclésiologie de communion afin de proposer un processus électif fidèle à la tradition de l'Église et aux exigences actuelles d'inculturation.

De nombreux faits relatifs aux nominations épiscopales dans l'Église catholique témoignent d'une situation qui fait problème. Par exemple, le silence imposé par le représentant du Saint-Siège à la suite d'une consultation menée par les autorités diocésaines de Gatineau-Hull, sujet du premier chapitre, démontre l'attitude réfractaire de Rome face à tout type de participation populaire au processus de désignation épiscopale. Des nominations d'évêques à l'échelon international présentent une similitude avec celle de Gatineau-Hull tant par l'attitude rectiligne du Vatican que par les réactions controversées suscitées au sein des diocèses concernés. Une analyse de la position du gouvernement de Jean-Paul II

face au monde et le rôle des évêques à l'intérieur de cette politique d'influence laisse entrevoir une direction claire : par une bureaucratie efficace et des organisations loyales, Rome s'est engagée dans une œuvre de restauration de l'Église. L'intérêt du Saint-Siège consiste à conserver la maîtrise la plus complète possible de l'ensemble du processus de nomination car il constitue « l'arme ultime de Rome » dans son affrontement contre le modernisme.

La seconde partie s'ouvre sur un examen des origines de cette attitude du Saint-Siège. Si les Églises locales sont véritablement les artisans de leur devenir, si l'inculturation de l'Évangile doit tenir compte de la situation culturelle pour être vraie, le peuple doit pouvoir participer à certains processus décisionnels. Une incursion rapide aux sources de l'histoire du christianisme permet de constater que christologie, pneumatologie et ecclésiologie sont inséparables dans les premiers siècles. Un glissement s'est opéré ensuite vers une gestion centralisée de type monarchique. La promotion active de la collégialité épiscopale, à Vatican II, a remis à l'ordre du jour la réflexion sur les concepts de primauté, collégialité et synodalité. Enfin, l'inculturation s'ajoute à termes pour inviter l'Église à une plus grande reconnaissance des valeurs positives de la culture actuelle. Un effort dans ce sens devrait permettre d'apprécier la recherche d'une Église en fidélité avec elle-même et avec sa tradition vivante. Une certaine vision de l'inculturation confirme le bien-fondé d'une participation active du peuple, incluant les prêtres et les laïcs.

La dernière partie dresse une proposition pour l'ajustement du processus d'élection. L'option retenue privilégie la consultation du plus

grand nombre, l'engagement significatif du clergé, une responsabilité accrue au chapitre diocésain, la participation plus déterminante des évêques voisins et un rôle de vigilance et d'arbitre pour Rome. L'Esprit Saint, l'Église locale, le clergé, les évêques voisins et Rome renouent donc avec le rôle que leur attribue la Tradition. Enfin, la proposition tient compte de l'esprit de la culture et valorise la manifestation d'une figure institutionnelle de l'Église cohérente avec l'ecclésiologie de communion.

INTRODUCTION

0.1 OBJET DE LA RECHERCHE

Le concile Vatican II a été ressenti comme un vent de fraîcheur pour l'Église tout entière. Répondant aux intuitions profondes des évêques réunis en concile, l'Église a commencé un processus de renouveau en profondeur (*aggiornamento*, selon le mot de Jean XXIII). Partout dans le monde, des efforts ont été accomplis pour ajuster les structures pastorales afin de mieux répondre aux besoins d'un monde en profonde mutation. Les expériences les plus variées ont été mises en œuvre pour tenter d'adapter l'« être-au-monde » de l'Église. Dans toutes les communautés paroissiales, au début des années soixante-dix, une multitude d'expériences ont ainsi été tentées, notamment sur le plan de la liturgie.

Dans la foulée de ces expériences, les autorités centrales ont vite senti le besoin, d'une part, de codifier les expériences opportunes pour leur permettre d'être reconnues et, d'autre part, de rejeter les expériences « douteuses » ou soupçonnées d'être incompatibles avec la foi et la tradition catholique. Le Code de droit canonique de 1983 venait sanctionner ce qui était désormais convenable pour l'Église catholique romaine. Dans les faits, il semble bien qu'un important décalage s'est érigé entre les intuitions conciliaires et les expériences qu'elles ont nourries d'une part, et la codification de celles-ci dans le droit de l'Église.

Ce décalage comporte plusieurs conséquences. De nombreuses études ont déjà démontré que l'ecclésiologie de communion avait récolté un niveau suffisamment élevé d'adhésions de la part des évêques participant au dernier Concile pour justifier qu'elle soit clairement incluse dans les documents conciliaires. On a donc assisté lors du Concile et dans sa suite à une lutte serrée entre deux ecclésiologies divergentes, l'une juridique, résultat de plusieurs siècles de centralisation romaine croissante, l'autre communionnelle, davantage liée à une nouvelle herméneutique des Écritures, plus fidèle à la grande Tradition indivise et plus accordée à la culture contemporaine. Le fait de retrouver autant d'affirmations, dans les décrets conciliaires, qui relèvent de l'ecclésiologie de communion fait conclure au succès de sa promotion. Les intentions étaient évidentes. L'Église se donnait un nouveau souffle. Les catholiques du monde entier acclamaient l'Esprit Saint qui avait contribué à réaliser ce consensus ecclésial. Cette clé d'interprétation a d'ailleurs été réaffirmée à l'occasion du Synode de 1985.

Une foule de nouvelles institutions ont ensuite été mises en place, les anciennes se mettant « à la page ». L'Église s'engageait dans le courant de la collégialité et de la responsabilité partagée entre tous les membres de l'Église. Mais pour consacrer ces avancées ecclésiologiques, il fallait davantage, c'est-à-dire une intégration des principaux éléments fidèles à l'esprit du Concile au sein même de l'infrastructure juridique de l'Église.

Or, si cela s'est avéré juste pour plusieurs aspects de l'ecclésiologie conciliaire « majoritaire »¹, des pans entiers de cette dernière sont demeurés étouffés par une interprétation restauratrice de l'ordre régnant avant le Concile. Les faits qui sont survenus au cours des 30 dernières années ont plutôt « re-consacré » l'ecclésiologie ultramontaine² ainsi que le courant bellarminien de la *societas perfecta*. Et l'arrivée de Jean-Paul II comme pape a cristallisé cette position³.

Ces affirmations valent particulièrement pour le sujet de cette thèse, la nomination des évêques. Au Concile, en effet, les évêques ont été reconnus « successeurs des apôtres »⁴ tant par leur intégration au Collège épiscopal que par le fait d'être chef d'une Église locale. La reconnaissance de la collégialité de l'épiscopat cherchait à rééquilibrer l'ultramontanisme de Vatican I qui avait donné au pape des pouvoirs qui en avaient fait « plus-qu'un-pape »⁵. Cette reconnaissance marquait la fin d'une dépendance statutaire au pape qui s'était mise en place, dans les faits,

¹ Voir pour s'en convaincre G. ALBERIGO, «Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome», *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981.

² Nous traitons plus loin abondamment de cette affirmation.

³ À ce sujet, nous citerons plus loin quelques références dont ceux de Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II, le grand tournant de l'Église catholique*, Paris, Centurion, 1982 et Constance COLONA-CESARI, *Urbi et Orbi, Enquête sur la géopolitique de Jean-Paul II*, Paris, La Découverte, 1992.

⁴ « Les évêques, eux aussi, établis par le Saint-Esprit, succèdent aux apôtres, comme pasteurs des âmes ». Vatican II, Décret sur la charge pastorale des évêques, 2.

⁵ Cette expression est de J-M-R TILLARD, dont nous donnons la référence plus loin.

suite à une lente progression depuis la fin du premier millénaire. En pratique, le pape est devenu l'unique chef de l'Église universelle, mais aussi le *vrai* chef de toutes les Églises locales. Les évêques n'étaient plus guère que de simples exécutants des décisions romaines, les représentants de Rome dans leur Église locale beaucoup plus que les représentants de leur Église au sein du Collège et auprès du pape.

Bien qu'elles aient été l'objet de certaines expériences positives et négatives suite au Concile, les nominations d'évêques sont demeurées, de droit, l'affaire exclusive du pape et de ses institutions de gouvernement. Le présente thèse vise à faire le point sur le modèle retenu dans le Code de droit canonique de 1983. Cette codification peut être considérée comme un retournement face aux diverses possibilités que laissaient entrevoir les débats conciliaires et, de façon plus éclairante, l'ecclésiologie de communion qui a été réaffirmée lors du Concile. Bref, sur ce point névralgique pour l'authentique avènement d'une Église-communion, le Code de 1983 est insuffisant. Il demeure prisonnier de la logique ultramontaine.

0.1.1 UNE DIVERSITÉ DE PRATIQUES HISTORIQUES

Le code de droit canonique de 1983 présente des règles précises pour la nomination d'évêques dans l'Église catholique romaine. Ces normes font partie de l'histoire récente. La tradition ecclésiale trace plutôt une diversité de pratiques étonnantes à ce sujet. Même sans parler du traitement exceptionnel qui est prévu par des traités historiques ou qui serait le fait de concessions faites par le Saint-

Siège, le droit commun laisse place aujourd’hui encore à une relative originalité.

La façon dont un délégué apostolique remplit sa tâche de responsable du processus de sélection, bien que celle-ci soit très bien encadrée par le code, permet une marge de manœuvre personnelle qui peut parfois aller jusqu’à réduire à néant l’ecclésialité du processus. Il existe donc effectivement une diversité qui varie d’un pays à l’autre, selon le type de personnalité du représentant du Saint-Siège, la tradition ecclésiale du pays, son organisation politique et ses relations à Rome. C’est cette diversité actuelle et historique, de même que ses conséquences appliquées en ecclésiologie, qui constitueront pour l’essentiel le sujet de recherche de cette thèse.

0.1.2 UN CONTEXTE OECUMÉNIQUE ET PASTORAL INTERROGEANT L’ÉGLISE

Notre sujet de recherche pourrait s’inscrire globalement dans l’ensemble des recherches à caractère œcuménique. Le XX^e siècle a marqué en effet plusieurs pas importants dans la recherche d’unité des grandes Églises chrétiennes. Toute institution mise en place par celles-ci pour assurer leur bon fonctionnement se trouve confrontée à la critique théologique sous l’angle de vue des Églises-sœurs⁶. Cette

⁶ On a pu constater à quel point la décision d’ordonner des femmes dans l’Église d’Angleterre a bouleversé les espoirs fragiles d’une réunification avec l’Église catholique, bien qu’entre ces deux Églises ne persistent que peu de différends théologiques.

critique permet d'identifier les différences moins fondamentales d'une Église à l'autre. Elle permet aussi d'écartier certains obstacles à la marche vers l'unité de foi.

Les pratiques de nominations d'évêques sont diverses d'une Église chrétienne à l'autre. Plus que toute autre, l'Église catholique romaine a fortement centralisé le processus de nomination d'évêques, le présentant comme étant du ressort exclusif du pape⁷. Les autres confessions chrétiennes peuvent craindre une ingérence de Rome en ce domaine précis après une ressoudure de la communion avec l'évêque de Rome. Cette conséquence présagée constitue un obstacle parmi d'autres sur le chemin de l'unité.

Cependant, il apparaît assez évident que le processus de recherche d'unité a connu un ralentissement majeur au cours des deux dernières décennies. D'un point de vue ecclésiologique, la question de la nomination des évêques comporte une problématique proprement catholique. À l'intérieur même de cette Église, le sujet a connu des débats importants dans la période post-conciliaire. Des études nombreuses ont ainsi été conduites, surtout dans les années 1970, mais aussi plus récemment, sur le sens des élections

⁷ Cette présentation du privilège de l'évêque de Rome, qualifiée par certains d'« innovation considérable », ne se retrouve dans un texte de loi que dans le Code de droit canonique de 1917 (can. 329). Dans le Code de 1983 est affirmé le même droit du Saint-Père de nommer librement les évêques (can 377). Toute autre forme d'élection est considérée comme une concession du Saint-Siège.

épiscopales dans l'Église ancienne⁸. Ces recherches démontrent clairement que le processus de sélection, dès son départ jusqu'à la prise en charge de la juridiction, en passant par le discernement des charismes, le choix du candidat, son acceptation, la réception par la communauté et son ordination par les évêques voisins, est caractérisé par une unité fonctionnelle et spirituelle – un continuum liturgique, selon l'expression de Hervé-M. LEGRAND⁹ – mettant en valeur la responsabilité de toute la communauté locale, incluant ministres et fidèles. Le modèle habituel promulgué par le droit commun de l'Église latine réduit pratiquement à néant la participation de la communauté. Or, on peut observer que d'autres confessions chrétiennes arrivent à intégrer, de façon relativement adéquate, cette participation du peuple, allant parfois jusqu'à faire de l'exercice de combler une vacance épiscopale un événement ecclésial plus riche en terme de signification et respectant mieux la synodalité de l'Église. Si cette dimension a été occultée dans l'Église catholique romaine, par le pouvoir centralisé et parfois qualifié de totalitaire, celle-ci doit interroger son honnêteté intellectuelle. Le questionnement provient en bonne partie de l'interpellation des autres Églises sur l'ecclésialité de son processus, mais il est aussi posé par une coupure de plus en plus radicale entre l'Église catholique et les sociétés modernes.

⁸ La bibliographie présentée à la fin de la thèse fait état de plusieurs de ces études.

⁹ Cette idée est développée davantage dans la troisième partie de cette thèse.

0.1.3 DES CROYANTS ET DES CROYANTES PLUS CONSCIENTS DE LEURS RESPONSABILITÉS

Les études pastorales visent essentiellement à rendre les chrétiens et chrétiennes sujets de leur propre pratique. Depuis le Concile, une majorité croissante de pasteurs et de responsables ecclésiaux favorise de plus en plus la reconnaissance de l'égale dignité de tous les baptisés et leur apprentissage de la coresponsabilité. Cette prise en charge, par les fidèles eux-mêmes, de leur devenir communautaire, a commencé à porter des fruits à bien des niveaux : animation pastorale et liturgique, préparation aux sacrements, éducation de la foi, engagement chrétien, participation à des conseils pastoraux consultatifs et même décisionnels, etc. Ce mouvement apparaît désormais irréversible au Québec. Les chrétiennes et les chrétiens assument davantage leur responsabilité baptismale. Il s'agit d'un mouvement qui va dans le sens d'une plus grande participation des croyants à l'organisation de leur Église locale, aux orientations qu'elle se donne, et aux fonctions pastorales qui en découlent.

C'est dans ce contexte que naissent des revendications légitimes à propos de certains aspects de la conduite de la communauté. Les baptisés les plus engagés et donc les plus informés sur leur Église locale se demandent avec raison pourquoi ils sont sollicités pour participer à certains aspects de la charge pastorale et pourquoi ils sont juridiquement exclus de toute forme de participation lorsqu'il s'agit de tâches qui concernent un élément de pouvoir exercé par les ministres ordonnés.

Cela vaut particulièrement en raison du contexte actuel où les croyants et les croyantes n'adhèrent plus tacitement à toute affirmation de l'autorité. Grâce notamment au Concile, les communautés chrétiennes catholiques, aidées en cela par les services de formation théologique et pastorale, les universités et les institutions catholiques, ont formé des chrétiens et des chrétiennes aptes à prendre position dans les débats théologiques et moraux. Plusieurs d'entre eux vont même jusqu'à se donner une formation théologique qui égale et parfois surpasse celle de certains ministres ordonnés. Ces baptisés prennent la parole pour dire leur satisfaction, leur mécontentement ou même leur désaccord avec l'autorité autrefois incontestée. Cette nouvelle facette de l'Église force celle-ci à réviser sa « gestion » organisationnelle de façon à prendre en compte une certaine participation des groupes influents à ses décisions et à ses orientations pour que la *réception* au sein de la communauté s'accomplisse positivement. Il y a là un enjeu concret d'inculturation de l'Évangile.

À ce jour, le mouvement de coresponsabilité a été maintenu dans de fortes proportions au niveau des tâches dites « de suppléance ». La baisse du nombre de prêtres favorise naturellement ce phénomène. Mais les baptisés plus conscients de leurs responsabilités dans la communauté désirent partager leur vision de l'Église jusqu'aux

niveaux décisionnels. Des plaidoyers favorables à ce désir et fondés théologiquement commencent à émerger chez certains théologiens, dont Edward SCHILLEBEECKX qui fait figure de chef de file¹⁰. C'est dans ce contexte que les pratiques de nomination d'évêques, sous la responsabilité entière du pontife romain, deviennent un lieu où la communauté veut retrouver une participation acceptable. Ce désir de participation n'est pas d'abord une concession à la culture moderne, ce qui serait malgré tout assez opportun dans un contexte d'inculturation, mais cela apparaît comme une fidélité à l'essence même de l'Église communion, ce joyau de la tradition indivise, et remise en valeur au Concile Vatican II.

0.1.4 HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

Une thèse en théologie – études pastorales pourrait-elle n'avoir pour objectif que de répondre naïvement à des revendications, si légitimes soient-elles ? La réponse est évidemment négative. C'est pourquoi l'hypothèse de recherche que nous nous sommes proposée comprend la problématique selon une perspective plus englobante. Il s'agit de la fidélité de l'Église à elle-même, en tant que communion

¹⁰ Cf. *Le Ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, trois ouvrages majeurs dans ce contexte de prise en charge de leur communauté locale par les baptisés.

d'Églises locales¹¹. Le produit de cette recherche démontrera d'abord l'étonnante diversité qui existe non seulement entre les différentes confessions chrétiennes, mais également et surtout à l'intérieur même de l'Église catholique romaine à propos des pratiques historiques et actuelles de nomination des évêques. Et l'interprétation donnée à cette diversité effective apportera certaines ouvertures face aux exigences d'une saine confrontation entre l'Église et la culture moderne. Mais plus profond encore que l'adaptation à la culture moderne, il s'agit de la fidélité à la dynamique de foi de la grande tradition chrétienne.

En effet, cette diversité des pratiques de sélection permet d'affirmer qu'aucun modèle juridique ne peut être présenté de façon absolue comme incarnant la volonté unique du Seigneur. Au contraire, le discernement spirituel conduisant à l'élection épiscopale est appelée à se vivre sous la mouvance de l'Esprit Saint à travers toute la communauté ecclésiale. Celle-ci peut choisir d'accomplir effectivement cette responsabilité à travers des procédures respectueuses des mécanismes de participation ou choisir de déléguer cette charge à des hauts dignitaires d'ailleurs. En tout temps, elle doit, au moins théoriquement, demeurer le maître d'œuvre du

¹¹ Cf. à ce sujet l'article de J.-M.-R. Tillard où il résume son ecclésiologie de communion: «Où est l'Église de Dieu?, Vers une théologie de l'Église locale», *L'Église canadienne* 22/11 (1989), 331-340.

processus, car c'est elle tout entière qui est Temple de l'Esprit, lieu de discernement de la volonté du Père et du Fils.

0.1.5 LA PRAXÉOLOGIE PASTORALE AU SERVICE DE NOTRE ÉTUDE

Le corps professoral de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, section Études pastorales, a mis au point une méthode scientifique appelée « praxéologie pastorale ». Cette méthode comprend divers moments de recherche et d'expression : l'observation, la problématisation, l'interprétation théologique, et enfin l'intervention et la prospective. Plus qu'une méthode, il s'agit d'un cadre d'intégration qui permet le dialogue et l'articulation organique entre sciences humaines et théologie.

L'observation permettra d'abord de mieux connaître le niveau de participation de chacun des paliers d'intervention dans le processus de sélection, par une enquête de type journalistique. Elle montrera ensuite les procédures officielles de nomination des évêques dans l'Église catholique romaine selon le Code de Droit canon de 1983, après avoir identifié le contexte international du questionnement autour des nominations d'évêques. Enfin, elle établira la diversité des mécanismes réels de consultation selon divers facteurs d'influence.

L'interprétation s'effectuera en deux temps. D'une part, la problématisation cherchera à saisir les enjeux et les causes du problème observé en mettant à profit les interprétations des sciences humaines et les perspectives socioculturelles. Pour le propos qui nous

concerne, elle le fera à partir de considérations historiques, sociologiques et politiques surtout. L'évolution des ministères ecclésiaux permet de prendre du recul face aux modèles historiques d'exercice des fonctions de responsabilité, mais également face aux modèles de sélection des leaders. Nous toucherons aussi au principe de subsidiarité, conçu pour l'ordre politique, dans ses applications possibles à l'Église.

L'interprétation théologique montrera à partir du Nouveau Testament et de la tradition catholique des pistes d'analyse pour déterminer des modèles de désignation des ministres à des postes de responsabilités. Elle présentera également de façon schématique le modèle théorique de l'Église-communion et ses implications au niveau des institutions ecclésiales en général, et des procédures de nominations d'évêques en particulier.

La dernière partie cherchera à proposer des pistes d'action en vue d'une solution au problème identifié¹². Elle est plus difficile à définir d'avance en raison des liens importants qui doivent demeurer évidents avec l'observation et les deux moments herméneutiques. De cette dernière partie, quelques jalons sont cependant envisageables.

¹² L'intervention pastorale peut également être réalisée concrètement avant la rédaction finale de la thèse. Celle-ci permet d'en discerner les conséquences réelles. Dans le cadre de la présente recherche, on comprendra que l'auteur ne peut intervenir personnellement dans un processus, conduisant à des changements prévisibles. C'est pourquoi l'intervention proposera seulement des pistes d'action.

La Canon Law Society of America a publié, en 1971, un recueil d'articles concernant le choix des évêques. On y trouve entre autres une description intéressante des procédures électives admises pour les États-Unis au début du XIX^e siècle¹³. Ce modèle s'inspire assez largement de la tradition germanique selon laquelle le chapitre diocésain joue un rôle important dans le processus. Notre proposition d'intervention pourrait présenter une version adaptée de ces modèles pour le Canada, mais ces mêmes modèles seront davantage utiles pour leur valeur de points de repère importants à considérer au moment d'évaluer les processus de nominations dans l'Église.

La prospective dégagera enfin les conséquences à court et à long termes de l'intervention proposée. Elle montrera comment l'enjeu réel entre une application concrète ou une disqualification du renouveau conciliaire se situe au niveau de son enracinement institutionnel et juridique, dont les nominations d'évêques constituent une pièce majeure.

0.2 TENEUR DE L'ÉTUDE PROJETÉE

De nombreuses études ont déjà été publiées sur la nomination des évêques, la participation du peuple au processus ou les limites de

¹³ Cf. Willian BASSET et al., *The Choosing of Bishops*, Hartford, Canon Law Society of America, 1971.

l'intervention du Saint-Siège. Il nous apparaît essentiel ici de bien souligner ce que ne couvre pas la présente thèse :

- elle n'est en rien la répétition ou la synthèse d'une quelconque position relative au débat Élection-Nomination des évêques, bien qu'elle ne puisse éviter de présenter les enjeux de ce débat et d'y inscrire les diverses positions ;
- ce faisant, elle ne prétend pas présenter un inventaire exhaustif de ces mêmes positions, relevant plutôt celles qui expriment une idée propre à illustrer notre propos ;
- elle n'a pas l'ambition de tout dire sur le sujet, à la façon des grandes sommes, ni de dire le dernier mot sur cette question qui ne cesse de soulever des tensions dans l'Église ;
- elle ne consiste pas à démontrer méthodiquement une nouvelle position clairement établie qui serait tout à fait irréprochable tant au plan de la tradition que de l'orthodoxie.

Notre étude n'a pas de si hautes ambitions. Mais elle justifie son titre de thèse car elle présente un point de vue souvent négligé dans l'ensemble des débats et qui est devenu essentiel aujourd'hui. Il s'agit des conséquences pratiques des modèles de nomination épiscopale sur la vie même des communautés ecclésiales. Dans la mesure où toute l'Église est invitée aujourd'hui à établir des ponts avec la culture, la question des nominations d'évêques constitue un des éléments majeurs d'authentification de son réel souci d'inculturation. C'est en ce sens que

notre apport se révélera nouveau, car son objectif est davantage d'ordre praxéologique que systématique. Notre étude, donc, tout en se laissant interpeller par les grandes recherches ecclésiologiques de notre siècle, en particulier celles portant sur la théologie de l'épiscopat et des Églises locales, et en respectant certains cadres théoriques largement acceptés dans la communauté théologique internationale, s'orientera davantage vers l'analyse d'exemples concrets vécus dans l'Église catholique pour en dégager l'ecclésiologie implicite. On constatera que ce point de départ mène aux mêmes questionnements – et parfois aux mêmes réponses – qu'une théologie de type plus traditionnel.

0.3 SITUATION DE L'AUTEUR

Comme nous l'avons démontré précédemment, une thèse en praxéologie pastorale est généralement élaborée à partir de la situation concrète de l'auteur et de sa pratique vécue dans son « pays réel », selon l'expression de Jacques Grand'Maison, de la Faculté de théologie à l'Université de Montréal. C'est donc à partir de ma propre situation que le sujet de cette thèse a été d'abord envisagé et scruté.

En raison de mon statut de laïc, plusieurs personnes, surtout parmi le clergé, se sont montrées franchement étonnées d'un tel choix pour un sujet de thèse. Pourquoi un « simple baptisé » s'intéresserait-il à un domaine généralement débattu par des théologiens ordonnés ? Spontanément, une réponse revenait souvent face à cette interrogation : « En tout cas, je ne peux pas être soupçonné d'avoir des ambitions

épiscopales ! » Mais très vite, je faisais la démonstration d'un intérêt réel pour tout laïc face aux nominations d'évêques. À tous les dix ou vingt ans en effet, parfois plus souvent, les chrétiennes et les chrétiens d'une portion du peuple de Dieu sont directement touchés par la désignation d'un nouveau pasteur diocésain. S'il n'est pas l'objet de rumeurs avant son élection, le nouvel évêque est jugé sur sa personnalité, ses antécédents, son approche pastorale, ses qualités de rassembleur et ce, dès ses toutes premières manifestations publiques. Cet homme exercera un rôle important dans leur vie – souvent sans qu'ils le sachent réellement – mais il n'auront en rien contribué à sa nomination. Leur seul rôle, même pour ceux qui sont les plus actifs, voire les plus influents, sera de « recevoir » le nouvel élu au terme d'un processus où ils auront été en pratique totalement absents.

Or les populations des sociétés occidentales, y compris celle où j'habite, ont construit, depuis deux ou trois siècles, un modèle de participation aux décisions basé sur une approche responsable de la vie socio-politique. La plupart des pays de l'Ouest se sont constitués sur des bases démocratiques qui se ramifient jusqu'aux décisions locales (villes et villages). Les adultes de telles sociétés sont reconnus capables d'exercer le droit de désigner eux-mêmes leurs représentants selon un processus qui oblige ces derniers face à leur électeurs et qui les rend imputables de toute action. Leur mandat défini sur un terme généralement limité est un autre facteur contribuant à un certain contrôle de la base. Notre société permet la libre expression des opinions, les débats publics sur des questions de bien commun et même, plus récemment, sur les questions éthiques. Une

mauvaise décision, un manque de transparence ou une apparence de fraude sont vite démasqués et les personnes en cause doivent s'expliquer devant la population. Avec toutes les limites de la démocratie vécue au quotidien, ce concept demeure celui qui permet une plus grande « responsabilisation » des membres d'un groupe ou d'une nation. Le système démocratique part du fait que tous les hommes et toutes les femmes qui forment une société ont un droit égal à l'expression et que le choc des idées fait progresser le groupe. La culture démocratique reconnaît largement à chaque individu une dignité étonnante que ce dernier a chèrement gagné à travers l'histoire et il est facilement compréhensible qu'il y attache une valeur élevée, voire inaliénable.

L'Église n'est pas une démocratie... Cette affirmation s'avère tout à fait justifiée lorsqu'on saisit bien la perspective pneumato-christologique à la source de l'Église. Le processus de désignation des évêques échappe d'ailleurs de façon remarquable à cette culture démocratique. Et cette particularité de l'Église catholique à se dissocier de toute approche démocratique pour sa propre organisation s'est même accentuée depuis une vingtaine d'années. En effet, au tournant des années soixante-dix, certains diocèses avaient tenté des expériences qui visaient à introduire une participation – somme toute très modeste – du peuple dans les démarches préparatoires à l'enquête du délégué apostolique sur les prêtres épiscopables. Mais cela s'est vite atténué. Aujourd'hui, le plus grand secret est revenu dans les mœurs électorales de l'Église, ce qui, il importe de le rappeler, n'est pas de soi une mauvaise chose, ni même un archaïsme. Tout se justifie selon le cadre d'interprétation auquel adhèrent les

catholiques. Un évêque peut confectionner une liste d'épiscopables à lui seul. Les enquêtes se font en catimini et la désignation des chefs des Églises locales s'opère sans aucune participation publique de tout intervenant. Les chrétiens et les chrétiennes d'un diocèse dont le siège est vacant attendent dans la plus stricte passivité qu'on leur trouve d'en haut celui qui présidera à leur destinée religieuse. C'est la situation actuelle que je m'attarderai à décrire plus abondamment dans les prochains chapitres.

Au moment de mes recherches de base, j'ai été associé de près à la gestion d'une Église locale, le diocèse de Chicoutimi, y étant adjoint au directeur des communications et membre de quelques conseils dont le conseil diocésain de pastorale. Cette proximité avec le gouvernement d'une Église locale m'a permis de développer une vision plus élargie de la réalité ecclésiale. J'y ai découvert avec étonnement combien les gestes, les discours, les manifestations publiques de l'évêque continuent encore d'exercer une certaine fascination sur les chrétiennes et les chrétiens. Dans plusieurs régions du Québec, à l'instar du Saguenay–Lac-Saint-Jean, mon lieu d'origine, les faits et gestes de l'évêque sont encore très médiatisés, avec tout ce que cela comporte de conséquences positives et négatives. L'évêque demeure un personnage de premier plan et la qualité de sa présentation influence nettement l'image de l'Église locale dans les médias, mais plus encore l'image que se font les chrétiennes et les chrétiens de leur propre appartenance à cette même Église.

On ne peut nier que l'appartenance à une Église soit substantiellement influencée par la communion qui existe ou non entre les

fidèles et leurs pasteurs, notamment le premier des pasteurs. Or, l'un des moyens que se sont donné les sociétés démocratiques pour s'identifier à leurs leaders est enchassé dans le processus même des nominations qui se font par voie de mises en candidatures publiques et d'élections. Les élus sont directement redevables à leurs électeurs. Ils subissent un processus d'évaluation lorsqu'ils sont à nouveau mis en ballottage à la fin d'un mandat toujours limité. Le peuple peut approuver ce qui a été accompli en renouvelant leur mandat ou démontrer son insatisfaction en élisant d'autres leaders.

Il est clair que ce processus démocratique *ne pourra* et *ne devra* jamais être simplement reproduit comme une copie conforme dans l'Église. Une part du processus doit nécessairement échapper à l'Église locale en raison de son appartenance à l'Église universelle et à la succession apostolique. Notre position à ce sujet est totalement traditionnelle en ce sens qu'elle ne fait en aucun cas l'économie de cette dimension communautaire qui s'impose à toute Église locale pour demeurer dans la communion. Mais entre la propagande politique d'un processus démocratique et une politique de nomination monolithique et strictement réservée à un pouvoir central, il doit y avoir un lieu commun, un terrain de rencontre où la fécondité étonnante de l'Esprit pourra émerveiller les croyants de l'Église locale et consolider leur appartenance à la grande Église de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

DES FAITS QUI ÉVOQUENT UN MALAISE

L'importante question des nominations d'évêques fait la une depuis quelque temps dans l'Église. Partout dans le monde catholique romain, des réactions diverses se manifestent à propos de nominations épiscopales souvent étonnantes. Bien qu'elles respectent des problématiques propres aux différentes cultures et aux situations politiques diverses, plusieurs contextes de nominations semblent avoir des points communs : désir de l'Église locale de participer à l'élection de leur évêque, occultation de cette volonté par le pouvoir central romain qui souvent nomme des prêtres surtout reconnus pour leur loyauté et leur conservatisme, c'est-à-dire des candidats qui sont un instrument du pontife romain auprès des Églises locales.

Cette première partie de la thèse cherchera à situer et à mettre en relief le vécu des communautés chrétiennes à l'occasion des nominations d'évêques. Elle le fera en donnant la parole aux milieux. Tout d'abord, dans le premier chapitre, elle montrera, à partir d'entrevues et d'une revue de presse de la consultation populaire effectuée dans l'Église locale de Gatineau-Hull, en 1987, ce qui se vit et comment se pose la question des nominations épiscopales au Québec. Au chapitre suivant, elle dégagera quelques constats permettant d'identifier certains enjeux ecclésiaux des pratiques actuelles de nominations des évêques dans l'Église catholique

romaine. Un troisième chapitre dévoilera la pensée de quelques évêques québécois qui ont été interviewés par l'auteur en 1987-1988, pensée qui prend une nouvelle couleur avec quelques années de recul. Nous tenterons enfin, dans le quatrième chapitre, d'esquisser une problématique qui déjà a été, faut-il le dire, évoquée de multiples manières par plus d'un théologien.

CHAPITRE I

QUAND UNE ÉGLISE DIOCÉSaine CONSULTE SES FIDÈLES

En médecine, on utilise de plus en plus largement la technique de la biopsie, c'est-à-dire le prélèvement de quelques cellules, pour diagnostiquer l'état d'un corps humain. La biopsie donne accès à une multitude d'informations sur le corps étudié, ses problèmes génétiques, ses infections, etc. Le premier chapitre de cette partie veut emprunter à cette technique pour porter un premier regard, par analogie, sur le corps ecclésial et tenter un premier diagnostic. La cellule qui nous permettra cette étude est prélevée d'une Église locale du Québec, plus particulièrement dans le diocèse de Gatineau-Hull. L'ensemble des événements qui ont précédé la nomination de l'évêque actuel, Mgr Roger ÉBACHER, sera considéré comme une porte d'entrée sur le processus de nominations des évêques au Québec, reflet probable de certains aspects de la problématique des nominations épiscopales dans le monde catholique romain.

Ce chapitre présentera cinq sections. Les objectifs et la méthodologie de la consultation populaire organisée par les autorités diocésaines, suite à la mort de Mgr Adolphe PROULX, seront d'abord résumés (1). Ensuite, les résultats de cette enquête seront dévoilés (2). La réaction du représentant du Saint-Siège connue, une revue de presse permettra d'en découvrir les conséquences parmi les divers groupes du milieu (3). Un bref

regard sur la personnalité de l'évêque désigné (4) permettra enfin de tirer quelques conclusions sur ces événements (5).

1.1 UNE CONSULTATION POPULAIRE

Juillet 1987, Mgr Adolphe PROULX décède. Ardent défenseur des petites gens, l'évêque de Gatineau-Hull avait provoqué dans son diocèse une recherche et des expériences vers une plus grande coresponsabilité de tous les membres de son Église. Certes, l'évêque aurait souhaité, en cette année du vingt-cinquième anniversaire d'érection canonique du diocèse de Gatineau-Hull, que ses diocésains et diocésaines fassent le point sur l'expérience vécue. S'évaluer, faire le point, n'est-ce pas un besoin de tout individu, de tout groupe ? Un tel exercice permet de mieux discerner ses points forts et ses points faibles pour mieux repartir vers l'avenir. De plus, lorsque cet exercice fait l'objet d'un consensus du plus grand nombre, n'est-il pas une occasion de repartir ensemble sur un même pied ?

C'est dans cet esprit que l'administrateur diocésain de Gatineau-Hull, l'abbé Michel LACROIX, nommé pour assurer l'intérim, convoque à une rencontre diocésaine « les consulteurs diocésains, les anciens vicaires épiscopaux, les membres du dernier Conseil presbytéral et du Comité épiscopal du laïcat, ceux du Conseil diocésain d'administration et quelques

religieuses »¹⁴. À l'occasion de cette rencontre, tenue le 10 septembre 1987, les participants et participantes décident à l'unanimité de procéder à une consultation populaire « en insistant sur l'importance d'en informer le Pro-nonce apostolique comme première démarche »¹⁵.

Le comité spécial formé lors de cette rencontre reçoit le mandat de réaliser la consultation à partir des objectifs suivants :

1. apporter aux instances décisionnelles un éclairage supplémentaire venant de la population sur les attentes et les besoins des baptisés-es du diocèse ;
2. dans le cheminement du Concile diocésain en cours, fournir une occasion de vivre concrètement une de ses dimensions privilégiées, soit la coresponsabilité dans l'Église ;
3. fournir à notre futur évêque, dès son arrivée dans le diocèse, des propositions d'orientations pastorales que ses fidèles aimeraient voir privilégiées pour les prochaines années ;

¹⁴ Église de Gatineau-Hull, *Rapport de la consultation populaire faite en préparation de la nomination et de la venue du futur évêque de l'Église de Gatineau-Hull*, Hull, 10 décembre 1987, p. 3. Cette rencontre s'est tenue le 10 septembre 1987.

¹⁵ *Ibid.* Une lettre de l'administrateur diocésain a été envoyée à cet effet quatre jours après cette rencontre. Ce dernier n'a reçu aucun accusé de réception. Le Pro-nonce devait lui déclarer au moment de la remise du rapport, que « son silence aurait dû être interprété comme un refus de cette consultation ». À chaque démarche effectuée par le comité, une lettre était envoyée pour en informer le Pro-nonce, l'archevêque d'Ottawa, le président de la Conférence des évêques catholiques du Canada et le président de l'Assemblée des évêques du Québec (tiré du verbatim d'une entrevue que j'ai effectuée avec deux membres du comité de la consultation).

4. donner une esquisse du style de leadership pastoral souhaité afin de répondre aux attentes, aux besoins et aux orientations pastorales de notre Église.¹⁶

La consultation est élaborée selon trois modalités. D'une part, un questionnaire serait distribué de façon à rejoindre la plus grande partie des diocésains. Ensuite, une soirée d'audience publique serait tenue de façon à ce que des organismes ecclésiaux et sociaux puissent s'exprimer. Enfin, des rencontres se tiendraient dans les zones pastorales, les paroisses et les mouvements pour compléter le tout.

Le questionnaire connaît un réel succès : 1 536 personnes y répondent. Parmi ce nombre, 58 p. 100 des répondants sont des femmes et 86 p. 100 des hommes et femmes laïques. Selon le comité responsable, l'échantillon de questionnaires retournés indique une participation statistiquement suffisante pour que les résultats soient reconnus fiables et valides.

La soirée d'audience publique a permis d'entendre, le 27 octobre 1987, douze mémoires présentés par des groupes œuvrant dans les domaines spirituel, social, familial ou syndical et trois mémoires présentés

¹⁶ *Ibid.*, pp. 4-5. Ces objectifs sont comparables à ceux d'autres consultations effectuées en France tel qu'on en trouve deux exemples dans J.-B. D'ONORIO, *La nomination des évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1987, pp. 128-132. Par ailleurs, une consultation plus élaborée avait été réalisée dans le même diocèse en 1973, qui devait contribuer à la nomination de Mgr PROULX.

par des individus. Six mémoires ont été transmis par écrit au comité. La représentativité des groupes varie entre vingt et dix mille membres.

Les rencontres dans les zones, les paroisses et les mouvements constituent la partie décevante de cette consultation. Seulement deux rapports furent acheminés au comité. Pourtant, ces groupes sont constitués, selon une vision habituelle, par les croyants et croyantes les plus convaincus.

1.2 UN ÉVÊQUE SELON LE DÉSIR DU PEUPLE...

Les deux premières questions de la consultation diocésaine concernent moins le sujet de cette thèse : la première cherche à connaître le taux de satisfaction quant à la situation de l'exercice pastoral dans le diocèse de Gatineau-Hull après 25 ans d'existence ; la seconde invite à établir des priorités pastorales pour les années à venir. Les réponses à ces deux questions n'offrent rien de bien étonnant pour quiconque. Elles permettent simplement de tracer le bilan de la pastorale diocésaine et d'énumérer ses projets d'avenir. Elles peuvent surtout servir à donner au futur évêque un aperçu de son Église au moment d'entrer dans sa nouvelle fonction.

La troisième question voulait préciser les qualités souhaitées chez ce prochain évêque. Il se dégage de la totalité de la consultation sur cette

question un large accord sur les caractéristiques jugées les plus importantes aux yeux des répondants et des répondantes¹⁷. Plus de 85 p. 100 d'entre eux veulent un homme *près du peuple, compréhensif et accueillant*. Dans la même proportion on voit en son futur évêque un homme *imprégné d'Évangile*, un responsable qui *sache partager les responsabilités*. Pour plus de 80 p. 100, il devait aussi être *engagé envers les démunis, capable de se remettre en question, ouvert aux critiques et fidèle au Pape*.

On le voit, cette consultation ne révèle guère de surprises. D'autres consultations du même type ont vu leurs résultats dévoilés publiquement sans soulever d'inquiétudes chez qui que ce soit¹⁸. Il est difficile d'imaginer qu'un rapport de ce type, envoyé en primeur au Pro-nonce, Mgr Angelo PALMAS, ait pu de quelque manière court-circuiter sa propre responsabilité dans la consultation menant à la nomination par le Saint-Siège d'un nouvel évêque. Pourtant, dès la remise du document en question au Pro-nonce, ce dernier ordonne à l'administrateur diocésain de lui remettre la totalité des copies tirées et l'original. Il lui interdit aussi toute publication relative à cette consultation sous peine de sentence.

¹⁷ Cf. Église de Gatineau-Hull, op. cit., pp. 52-54.

¹⁸ J.-B. D'Onorio affirme au sujet de ce type de consultations qu'elles « ont une utilité très limitée. Elles ne sont en aucune manière déterminantes dans le choix de la personne et elles n'apprennent rien ou presque qu'on ne sache déjà en haut-lieu; tout au plus, peuvent-elles révéler la physionomie spirituelle (positive et négative) d'une certaine catégorie de fidèles clercs ou laïcs. », *La nomination des évêques*, op.cit., p. 40.

Comment interpréter une telle réaction ? Cette consultation aurait-elle eu un quelconque caractère délinquant dont seul le gardien du Saint-Siège aurait eu vent ?

Dans l'esprit du comité diocésain de la consultation, à Gatineau-Hull, le Pro-nonce aurait pu ne jamais être mis au courant de cette consultation et cela n'aurait rien changé à sa propre enquête. L'un des membres du comité de la consultation donne ici le sens de la démarche diocésaine, en marge de l'enquête pontificale.

Ce qu'on faisait c'était pour nous autres et on lui donnait [au nonce] une copie parce qu'on pensait que ça pouvait l'intéresser. [...] C'était un peu comme une affaire interne, pour faire le point après 25 ans d'existence de notre diocèse. On voulait voir vers où les gens avaient le goût d'aller ensemble. Au terme de cette démarche on demandait aussi aux gens quel type d'évêque il faudrait avoir pour aller là. On s'était dit que ça serait certainement utile que le Nonce ait une copie de ce rapport.¹⁹

1.3 RÉACTION... JUSTIFIÉE ?

Le journal *Le Droit*, d'Ottawa-Hull, titre en première page de sa parution du 18 décembre 1987 : « Succession de Mgr PROULX. Le rapport ne sera pas rendu public ». Le journaliste Jacques LEFEBVRE raconte

¹⁹ Tiré du verbatim de l'entrevue réalisée avec deux membres du comité de la consultation. L'un d'eux affirmait durant cette entrevue qu'il avait rencontré le Pro-nonce au moment du décès de Mgr PROULX. Le représentant du Saint-Siège lui avait dit alors que l'administrateur diocésain disposait de tous les pouvoirs d'un Ordinaire. Pourtant, le Pro-nonce refusait à l'administrateur le droit de faire cette consultation et ce, seulement après qu'elle eut été complétée.

dans cet article que le Pro-nonce, en refusant de faire tout commentaire, a dit à son interviewer « qu'il se mêlait de choses qui ne le regardait pas. »²⁰ L'auteur de l'article, étonné d'une telle réaction dans une société qui se veut désormais moderne, déplore ensuite le fait que l'administrateur diocésain refuse de faire tout commentaire public. Enfin, le journaliste en conclut la fin de la « transparence » qu'avait manifestée durant son ministère l'ancien évêque de ce diocèse, Mgr PROULX.

Cet article déclenche la publication d'une série de correspondances journalistiques – lettres d'opinion, reportages, entrevues, éditoriaux – dans le journal local. Mais l'événement gagne aussi les médias nationaux, tel que le montrent les espaces alloués dans les quotidiens *Le Devoir* et *La Presse*. Un événement, somme toute banal, prend donc une ampleur surprenante. Par la seule interdiction de publier un rapport inoffensif, le représentant du Saint-Siège a permis à un fait divers, un simple exercice intra-diocésain, d'être élevé au statut d'événement²¹. Quelques extraits de

²⁰ *Le Droit*, Ottawa-Hull, vendredi 18 décembre 1987, p. 1.

²¹ Voir, en plus des nombreuses parutions du journal *Le Droit* couvrant la période du refus du Pro-nonce, le 18 décembre 1987, jusqu'à la publication de l'enquête par le comité de la consultation, le 5 février 1988, les textes parus dans *Le Devoir*, 9 janvier 1988, 18 janvier 1988, 20 janvier 1988, 23 janvier 1988, 26 janvier 1988, 5 février 1988, 22 février 1988; *La Presse*, 19 janvier 1988, 5 février 1988. En particulier, voir les articles intéressants de A. Peelman, « La désignation des évêques », dans *Le Droit*, 9 janvier 1988 et de G. Marchessault, « La “gaffe” du Pro-nonce : les enjeux ouverts et cachés révélés », paru en entier dans *Le Droit* du 1^{er} février 1988 et en résumé sous le titre « Le choix d'un évêque pour Gatineau-Hull. Les enjeux ouverts et cachés d'une nomination » dans *Le Devoir* du 5 février 1989. On le voit, la couverture journalistique de ce conflit local a dépassé toute attente.

ces textes publiés peuvent être utiles ici pour mettre en valeur le ton et les enjeux de ce débat public ouvert, sans doute bien malgré lui, par le P nonce.

Depuis sa création en 1963, le diocèse de Gatineau-Hull a connu une vie tumultueuse. Encore aujourd’hui, la nomination d’un successeur à feu Mgr Adolphe PROULX ne laisse personne indifférent : beaucoup sont interpellés par l’événement et attendent un mot... Depuis les groupements d’Église engagés jusqu’aux simples spectateurs de cette affaire, chacun est intéressé à la manière dont le troisième évêque (sic) de Gatineau-Hull sera choisi autant qu’à l’identité de ce personnage important pour la région. [...] Quels furent les motifs sur lesquels s’est appuyé le dignitaire romain pour exiger l’exclusivité du rapport qui lui a été soumis ? Interrogé, il a plaidé la confidentialité de l’affaire et son impuissance à ne rien dire. [...] Le nonce apostolique agit-il sagement en opposant une telle résistance ? Depuis tout le temps qu’il est au Canada, Mgr PALMAS sait que les citoyens d’ici vivent une certaine transparence. Il sait aussi que les catholiques apprécient l’ouverture dont fait montre l’épiscopat national. Il ne pourra transmettre que cela, la seule réalité, à Rome pour éclairer le Saint-Siège sur les meilleures candidatures au siège de Gatineau-Hull. Et le pape fera son choix. [...] Ce qui semble être un affrontement entre les intervenants de Gatineau-Hull et la nonciature apostolique est hélas bien peu exemplaire. Les malveillants y verront strictement une incompréhension entre un diocèse progressiste – entité locale bafouée – et le représentant hautain du Vatican qu’on résume hâtivement à son logement somptuaire de Rockcliffe. Trop s’arrêtent à y voir une mauvaise querelle politique entre la base et l’establishment. C’est pourquoi la méprise doit être levée.²²

²² Pierre TREMBLAY, « La grogne dans le diocèse de Gatineau-Hull. Il ne suffirait que d’un peu de dialogue », Éditorial, *Le Droit*, 25 janvier 1988.

Voilà que *Le Droit* nous apprend que vous interdisez la publication du rapport de cette consultation populaire. La raison : « Mêlez-vous de ce qui vous regarde, ce sont des choses confidentielles... vous vous devez de collaborer ». Quelle surprise mais surtout profonde déception et indignation. Je croyais que depuis Vatican II ce type d'interdiction était mort et enterré. Surtout qu'il ne s'agissait pas de nommer ou choisir notre évêque par suffrage universel, mais plutôt de lui donner une image de notre diocèse. Au lancement de la consultation et dans les lettres d'invitation à participer ou *collaborer*, c'était clair. Plusieurs questions surgissent face à cet appel au silence, à la soumission, à l'obéissance aveugle comme un troupeau derrière un pasteur autoritaire. Pourquoi arrêter ce mouvement de collaboration né de la consultation publique ? [...] Est-ce parce qu'il vous empêche d'agir unilatéralement sans tenir compte de ce que le peuple de Dieu porte comme aspirations, de ce que l'Esprit peut lui inspirer à lui aussi ? Si oui, à quel type d'Église vous référez-vous ? [...] Vous comprendrez que comme chrétien membre d'organisations communautaires défendant le droit fondamental à l'information, un tel affront ne peut laisser indifférent.²³

À moins, Excellence, que Vatican II ne s'adresse qu'aux Églises hors de Rome, je sais mal les raisons qui ont motivé votre geste. Que craignez-vous, Excellence ? Que l'ensemble de l'Église canadienne apprenne que la grande majorité des diocésains de Gatineau-Hull veulent voir le successeur de Mgr Adolphe PROULX continuer son œuvre en respectant le grand désir des laïcs à occuper la place qui leur revient dans l'Église de Dieu ? [...] Nous connaissons tous, Excellence, vos grandes qualités diplomatiques, mais nous aurions cru qu'en bon diplomate, votre Excellence aurait su respecter les us et coutumes du pays où elle réside actuellement. Ce n'est pas la première expérience du genre : le même procédé a été utilisé lors de la nomination de Mgr LACROIX à Edmunston, de Mgr BÉLANGER à Valleyfield et de Mgr PROULX à Hull. Ce n'est pas

²³ Guy FORTIER, Table ronde des OVEP de l'Outaouais (Organismes volontaires d'éducation populaire), « Profonde déception, indignation », *Le Droit*, 29 janvier 1988.

une prérogative de l'Église canadienne ou québécoise, puisque la même procédure a été utilisée à Bordeaux en France...²⁴

Nous étions de ceux et celles qui s'étaient grandement réjouis quand les autorités du diocèse avaient décidé d'élargir la consultation afin de jeter un éclairage nouveau sur cette nomination importante pour les citoyens et citoyennes du diocèse. [...] Ce geste était d'autant plus bienvenu que, sans vouloir faire la leçon à personne, on peut objectivement constater que du point de vue de la démocratie, l'Église catholique a, sur son fonctionnement, quelques réflexions à faire, quelques débats à mener et quelques gestes à poser. [...] Monseigneur, le résultat de cette démarche ne vous appartient pas ; les paroles que j'ai prononcées au nom de l'organisme que je représente m'appartiennent et si j'ai choisi de les livrer au comité en question, c'était pour les partager le plus largement possible avec ceux et celles qui ont choisi de faire la même démarche. Je trouve tout à fait inacceptable d'être censuré par vous comme par qui que ce soit. [...] Ce geste autocratique va aussi à l'encontre des pratiques sociales canadiennes et québécoises ; pour être universelle, l'Église doit aussi être celle des gens d'ici et respecter les gains développés par ces gens d'ici et l'accès à l'information fait partie de ces gains.²⁵

La dernière citation est extraite d'une lettre du président régional de la CSN, un puissant syndicat québécois. Or, on sait que l'intérêt des syndicats à la vie ecclésiale n'atteint pas de sommet par les temps qui courent ! Qu'un syndicat de 20 000 membres prenne donc la parole lors d'une audience publique sur l'état d'un diocèse et sur les défis qu'il doit

²⁴ Marcel BOISVENUE, « Non, Excellence, il ne faut jamais séparer la foi de la culture ! », *Le Droit*, 28 janvier 1988.

²⁵ Serge FORGET, Président, Conseil central des syndicats nationaux de l'Outaouais (CSN), « Autocratique », *Le Devoir*, 18 janvier 1988.

envisager pour l'avenir, incluant le type d'homme qui doit diriger sa destinée, cela n'est pas rien. Au contraire, ce phénomène prouve à quel point la présence de Mgr PROULX avait suscité la sympathie des groupes populaires envers l'Église. La déception qui a animé les représentants de ces groupes, dans l'épisode de la nomination de l'évêque de Gatineau-Hull, n'a rien d'encourageant pour l'avenir des relations « Église-monde » au Québec...

La plupart des observateurs s'entendent pour dire de la réaction du Pro-nonce qu'elle a été simplement hors de proportion avec ce dont il était question. Même l'ex-président de la Conférence des évêques catholiques du Canada (C.E.C.C.), Mgr Robert LEBEL, qui était alors vice-président de l'organisme en question, admettait, à l'occasion d'une entrevue téléphonique rapportée par un journaliste, qu'il ne comprenait pas la position de la nonciature apostolique. « Je ne comprends pas pourquoi c'est si secret », disait-il alors, tout en cherchant à comprendre pourquoi le Pro-nonce n'avait pas expliqué « sa décision de mettre sous l'étiquette de la confidentialité ce rapport de consultation populaire. »²⁶

26 Cf. « Rapport sur la consultation populaire. L'évêque de Valleyfield ne comprend pas la nonciature », *Le Droit*, 20 janvier 1988. Voir aussi une autre entrevue, celle-là faite avec Mgr Joseph-A. Plourde, dans laquelle ce dernier déclare que cette question n'est pas de ses affaires, *Le Droit*, 27 janvier 1988. Interrogés à cet effet, deux autres évêques m'ont exprimé en entrevue la même incompréhension à l'endroit du geste du Pro-nonce. Je les ai rencontrés durant l'automne 1987. Voici retranscrits leurs commentaires :

« Je pense qu'il s'est agi d'un incident malheureux. Le fait qu'un groupe de chrétiens se réunit pour définir les besoins d'un milieu et de dessiner un profil d'évêque, c'est sain pour une Église locale. Faut pas se leurrer. On va tous vouloir le meilleur

La conclusion de cette histoire peut être résumée simplement. Lors de l'entrevue que j'ai faite avec les membres du comité de la consultation, l'un d'eux affirmait ceci :

Je dirais [...] que tout ce qui est parti de rumeurs, autour de la question du Nonce, repose sur le geste que nous avons fait. Comme comité, nous trouvions cela convenable d'aller avec [l'administrateur] Michel LACROIX rencontrer le Pro-nonce pour lui dévoiler le rapport en premier. Nous voulions envoyer une copie en courrier recommandé aux quatre évêques concernés et nous serions allés rencontrer le Pro-nonce. Parce que nous avons eu la décence d'en faire part avant à ce dernier, nous nous sommes vus interdire de publier. Si nous l'avions rendu public avant, nous n'aurions jamais entendu parler de toute cette affaire. Le ciel nous est tombé sur la tête !

D'ailleurs, après que nous l'ayons publié, une semaine après, on n'entendait plus parler de tout cela dans les médias. Nous avons fait les manchettes parce que les journalistes s'attendaient à ce qu'il y ait des révélations dans le document. La stratégie a joué pour nous. Les journalistes ont vu qu'il n'y avait à peu près rien qui pouvait justifier l'interdit du Pro-nonce. C'est lui qui a eu l'air fou. Je suis certain qu'une fois qu'il a regardé le rapport, le nonce a dû se frapper la tête...

homme. Les besoins aussi rendent compte de certaines constantes. Ceci dit, ça n'enlève pas le droit que des chrétiens réfléchissent sur le genre d'évêque qu'ils désirent. S'ils font cette démarche, ils ont le droit aussi de l'exprimer. Je ne sais pas ce qui a bloqué dans cette affaire. Ce qu'on a appris, c'est que les résultats avaient été compilés et que l'ordre était venu de ne pas les rendre publics. »

« À Hull, il semble bien qu'on ait tenté de briser le processus de consultation entrepris par l'Église diocésaine. Dans le fond, ça leur appartient de consulter sur leurs besoins et sur un type d'évêque qu'ils souhaitent, mais leur erreur a été d'aller demander la permission au pro-nonce de publier les résultats. Ils auraient dû le faire sans demander de permission. »

1.4 LE CHOIX DE ROME

Quel homme fut désigné pour venir « remettre de l'ordre dans le diocèse » ?²⁷ Il importe ici de nous arrêter quelque peu sur le choix du nouvel évêque de Gatineau-Hull. Une remarque est essentielle : les lignes qui suivent ne veulent en rien discriminer la personne choisie pour être évêque du diocèse concerné. Il s'agit plutôt d'un regard, le plus objectif possible, sur la personnalité de l'homme, mis en lien avec le contexte qui a vu sa candidature privilégiée pour succéder à Mgr PROULX.

En août 1988, Mgr Roger ÉBACHER, alors évêque de Baie-Comeau, est choisi par Rome pour devenir le quatrième évêque de Gatineau-Hull, plus d'un an après le décès de son prédécesseur. Ce n'est qu'une semaine après la publication de la nouvelle que l'administrateur diocésain reçoit une lettre de la nonciature l'informant de la nomination. Cela dénote l'état d'esprit du Pro-nonce face à celui qui eut semblé lui tenir tête durant l'intérim.

La nomination de Mgr Roger ÉBACHER surprend les responsables diocésains²⁸. Lui-même, en plusieurs occasions, selon les mêmes sources,

²⁷ Peu avant la nomination, lors d'une troisième rencontre de l'administrateur diocésain avec le Pro-nonce, ce dernier utilisa cet avertissement pour caractériser le type d'homme qu'il aurait lui-même désigné pour succéder à Mgr PROULX (tiré d'un entretien avec une source proche, le 11 janvier 1990).

²⁸ Peu de gens connaissaient l'évêque en question. Un « étonnement neutre » semble être le premier sentiment identifié par tous.

se dit consterné par cette nomination. Il quitte, déchiré, un diocèse qu'il aimait. Il demande à ses nouveaux diocésains, lors de son installation, de l'aider « à arriver en ville ». En effet, Gatineau-Hull est un diocèse fortement urbain, politisé et divisé. La proximité avec la capitale nationale en fait un lieu couvert abondamment par les médias nationaux²⁹. Mgr PROULX avait su utiliser cette puissance des médias dans sa lutte contre les injustices. Mais le nouvel évêque est moins à l'aise au départ avec la vie urbaine. Élu évêque de Baie-Comeau en 1979, il est originaire du diocèse d'Amos, fortement rural. Détenteur d'une licence en théologie de l'Université d'Ottawa et d'un doctorat en philosophie de l'Institut catholique de Paris, il était vicaire épiscopal à la pastorale de son diocèse au moment de sa nomination sur la Côte-Nord du Québec.

À Baie-Comeau, Mgr ÉBACHER se préoccupe d'orthodoxie de l'enseignement universitaire. Un prêtre de l'endroit, assurait hors-campus une charge de cours en ecclésiologie pour la Faculté de théologie de l'Université Laval³⁰. Apprenant que le professeur, membre de son clergé,

²⁹ Au moment de sa nomination, Mgr Ébacher était en retraite spirituelle. Des journalistes sont venus l'interviewer, mais peu de questions le concernaient personnellement. À cette époque les médias nationaux étaient fortement préoccupés par la situation de réfugiés turcs expulsés du Canada. Les journalistes se sont surtout intéressés à connaître les positions du nouvel évêque sur cette question politique. Ils visaient l'évêque porte-parole, non l'événement de sa nomination ou de son arrivée.

³⁰ Il est de coutume que les universités québécoises dispensent des cours en région, dans des centres hors-campus. Cette anecdote m'a été racontée par une collaboratrice de ce prêtre, à l'époque elle-même chargée de cours à l'Université Laval.

propose comme étude de base un volume faisant alors l'objet d'une enquête de la Congrégation pour la doctrine de la foi³¹, il menace d'annuler le cours si le professeur n'accepte pas de rayer ce livre de la bibliographie proposée aux étudiants. Mgr ÉBACHER déconseille même à son clergé la lecture de ce livre. Le pasteur apparaît donc peu enclin à respecter les structures universitaires et la liberté de recherche des théologiens. Il est marqué par une spiritualité mariale, ayant même consacré un livre à ce sujet. Il correspond vaguement à l'image de rectitude doctrinale et de loyauté à Rome qu'on peut se faire de certaines nominations effectuées depuis une dizaine d'années.

Après un an à Gatineau-Hull, l'on perçoit le nouvel évêque d'abord comme un homme de l'institution centrale. Lorsqu'une question importante se pose, il prend appui sur des positions du pape, si possible, ou, à tout le moins, du magistère romain. Tout en encourageant l'engagement social des chrétiens, il semble lui-même perdu dans ce monde dont le langage et les réalités lui sont étrangers. Un proche du nouvel évêque le décrit comme un pasteur d'un univers de pensée d'avant la révolution tranquille. Il donne en exemple le titre d'une chronique que l'évêque publie dans un journal laïc local, *Ton évêque te parle*. Or, la pratique religieuse dans le diocèse de Gatineau-Hull n'atteint pas 5 p. 100

³¹ Le livre en question, écrit par Rémy PARENT, *Une Église de baptisés*, Montréal, Éditions Paulines, 1985, n'a jamais été condamné par la Congrégation.

dans les milieux urbains. Des gens, dont le sentiment d'appartenance à l'Église n'a souvent rien d'évident, se disent alors un peu étonnés d'apprendre qu'ils ont un évêque !

Dans l'épisode de la vente du centre diocésain, Mgr ÉBACHER a manifesté un autre aspect de sa personnalité³². Après avoir réuni un groupe important de prêtres pour les consulter sur le lieu à choisir pour le nouveau centre diocésain, et les avoir laissé discuter toute une soirée sur le sujet, il leur a simplement mentionné à la toute fin que, de toute façon, son choix était déjà fait. Cette révélation, on s'en doute, a fait l'effet d'une bombe parmi les consultants.

Il est clair que la personnalité de Mgr ÉBACHER tranche singulièrement avec celle de son prédécesseur sur le siège de Gatineau-Hull. D'un homme engagé avec les pauvres, risquant une parole parfois dénonciatrice des excès de la société dans le domaine social, on passe à un homme « de l'intérieur », plus identifié à ses exposés théologiques et moraux qu'à ses positions sociales. D'un homme proche du peuple, faisant corps avec son Église, on passe à un homme qui s'identifie plus naturellement à la parole et à l'action du pape.

³² La situation financière du diocèse était à ce point préoccupante que les autorités devaient voir à couper les dépenses. Le centre diocésain était trop grand pour l'administration diocésaine et accueillait depuis longtemps des groupes engagés socialement.

1.5 QUELLES CONCLUSIONS TIRER D'UN TEL EXERCICE ?

En contexte post-conciliaire, une première constatation s'impose à l'esprit. L'ensemble des événements entourant la nomination du quatrième évêque de Gatineau-Hull révèle d'abord et avant tout le pouvoir absolu du Saint-Siège, par l'entremise de son représentant au pays, dans les procédures de consultation menant à la nomination d'un évêque. Les « Mêlez-vous de vos affaires » du Pro-nonce, son interdiction formelle de publier le rapport de la consultation et ses silences boudeurs par la suite démontrent la volonté concrète de ce dernier, mais aussi celle de Rome, de se réserver l'entièvre responsabilité de toutes les étapes du processus de nomination épiscopale, depuis la mise en candidature jusqu'à la prise en charge canonique du ministère, en passant par toutes les étapes menant à cette dernière. Il est déjà possible de mettre en rapport cette volonté romaine de s'approprier totalement la nomination des évêques avec les grands mouvements actuels de centralisation, non seulement en matière de dogme et de sacrements, mais aussi en ce qui concerne l'organisation même de l'Église.

L'épisode « Gatineau-Hull » révèle également l'allergie des autorités romaines envers tout ce qui s'appelle participation du peuple, de près ou de loin, à la nomination de ses évêques. La nomination d'un évêque est l'affaire des ecclésiastiques ! Elle relève des échelons supérieurs de la hiérarchie et non de la communauté elle-même dont on dit pourtant qu'elle est l'Église... Ici encore le binôme Église – peuple continue d'opérer la scission de l'Église en deux groupes. L'Église, c'est la hiérarchie qui sait

ce dont a besoin le peuple. Cette considération évoque à nouveau l'écart croissant qui s'est opéré entre Rome et la modernité. La mise au pas de M. LACROIX révèle que Rome a peu de respect pour ses lieutenants s'ils en viennent à compromettre son pouvoir absolu en prenant des initiatives. L'Église locale est subordonnée aux orientations et aux décisions du pouvoir romain.

Enfin, cette histoire dévoile la grande difficulté pour le peuple des baptisés à prendre la parole dans l'Église. À Gatineau-Hull, le seul espace-parole du peuple fut celui des lettres d'opinion et des tribunes téléphoniques que les médias d'information mettent à la disposition du public. Rien à l'intérieur de l'Église n'existe véritablement pour créer le dialogue et l'échange des idées. Au contraire, le secret absolu demeure la règle de tout le processus de nomination. Peut-on parler de circulation de l'information ? Où est la parole ? Qui la détient ? Déjà nous pouvons déceler une clef d'interprétation qui pose de nombreuses questions à l'Église pourtant définie comme lieu de parole, lieu de la Parole... En résumé, l'image officielle de l'Église qui se dégage de cette analyse suggère les constats suivants :

- un pouvoir centralisé et totalitaire ;
- une Église qui refuse la participation et la circulation d'information ;
- une hiérarchie qui s'intéresse guère au peuple de Dieu ;
- un pouvoir qui s'exerce du haut vers le bas et qui exige un contrôle sur les officiers locaux.

Voilà pour cette « biopsie ». Il est temps maintenant de prendre une certaine distance. Nous allons commencer par nous faire une idée de l'épiscopat québécois. Nous ouvrirons notre horizon davantage dans les chapitres qui suivront.

CHAPITRE II

ÊTRE ÉVÈQUE CATHOLIQUE AU QUÉBEC

Après un premier chapitre qui a permis de constater, à travers l'observation d'un cas vécu, comment le processus de nomination épiscopale ne comporte pas le plus souvent une participation de la communauté locale, il peut être utile de jeter un coup d'œil sur l'ensemble des évêques qui étaient en fonction au Québec lors de cette recherche sur le terrain, c'est-à-dire entre 1987 et 1989. Ce tour d'horizon devrait permettre de dégager quelques lignes directrices qui semblent déterminer les critères de choix des évêques québécois. Les statistiques que nous évoquons sont tirées des curriculum vitae fournis par la Conférence des Évêques catholiques du Canada. Elles dressent le portrait de l'ensemble des évêques québécois vivants en septembre 1988. Pour des raisons qui nous permettent de croire à un profil d'une Église québécoise assez distinct de celui du reste du Canada, nous nous sommes limités aux 46 évêques du Québec, tant résidents qu'auxiliaires, qui étaient alors en poste.

2.1 L'EXPÉRIENCE DE LA PASTORALE DIOCÉSaine, UN CRITÈRE SÛR

Au moment même de leur nomination, 24 des 46 évêques québécois nommés depuis 1960 (53,3 p. 100) occupaient des fonctions se rapportant au ministère institutionnel diocésain (vicaire général ou épiscopal, direction du Grand Séminaire

ou d'un séminaire diocésain, procureur, direction d'un service diocésain, aumônier diocésain). Six autres évêques étaient supérieurs généraux ou provinciaux de leur communauté religieuse. Quatre avaient des fonctions à visibilité nationale (Assemblée des évêques du Québec ou Conférence des évêques catholiques du Canada) ou internationale (principalement à Rome). Des 11 restants, six occupaient des fonctions pastorales dans les milieux paroissiaux (dont un au plan régional) et cinq travaillaient dans le monde scolaire confessionnel.

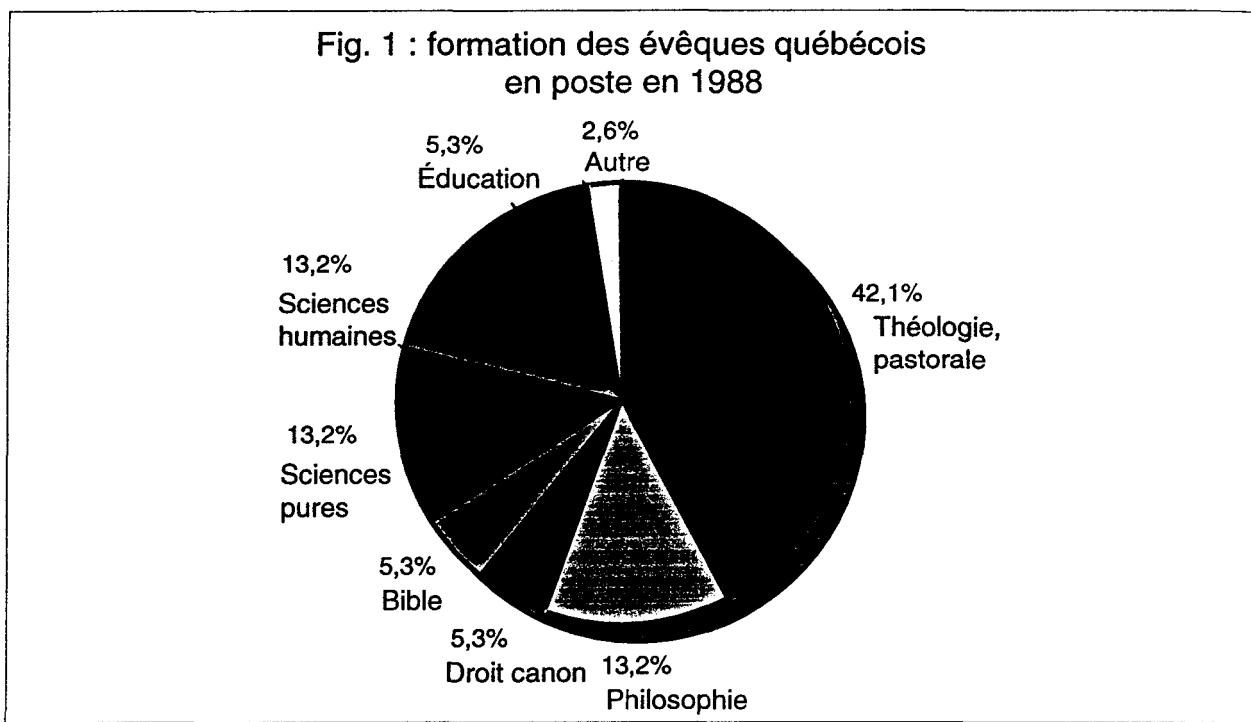


Figure 1: Formation universitaire des évêques québécois en poste en 1988

Il faut ajouter cependant que la presque totalité des évêques québécois en poste en 1988 qui ne proviennent pas de communautés religieuses (35 sur 37) ont assuré, au cours de leur ministère presbytéral, une ou plusieurs fonctions proches du ministère de l'évêque, donc des

fonctions à caractère diocésain qui assurent une meilleure visibilité. La moitié des prêtres séculiers ont été recteurs, directeurs ou membres de la direction du grand séminaire diocésain ou d'un petit séminaire diocésain avant leur nomination. Seulement le tiers des évêques avaient une expérience de la pastorale paroissiale au moment de leur nomination.

Dans la même veine, on constatait en 1988 que près de la moitié de l'épiscopat québécois (46,7 p. 100) a étudié à un moment ou l'autre de sa vie presbytérale dans une université romaine ou a exercé une fonction à Rome³³. C'est pourtant une majorité de prêtres qui est formée au Québec. Cela laisse entendre qu'une présence de quelques années à Rome, même aux fins d'études, procure une chance supplémentaire pour attirer les regards sur des candidats potentiels à l'épiscopat. La règle de proximité joue ici : si un prêtre a passé quelques années à Rome, en plus de permettre une cueillette d'informations plus directe à son sujet, une certaine maîtrise des conditions de sa formation permettent de croire en une meilleure orthodoxie et une loyauté au siège romain plus effective.

Dans les années soixante-dix, on a assisté à une série de nominations de prêtres formés en sciences ou en des domaines autres que ceux généralement admis pour la formation des prêtres. Ainsi, sur 13 évêques nommés entre 1971 et 1978, cinq ont une formation en sciences pures

³³ La moyenne canadienne était de 45,1 p. 100 en 1988. Or, un tour d'horizon rapide nous indique que c'est à peine 10 p. 100 des prêtres diocésains qui ont l'occasion dans leur vie d'effectuer un stage d'étude ou de travail à Rome.

(chimie, physique, biologie, mathématiques), deux en sciences humaines (histoire, sciences sociales) et un en pédagogie.

Un total de cinq évêques possède une formation en droit canon (11 p. 100 par rapport à 28 p. 100 pour l'ensemble du Canada), tous nommés avant 1972. Un évêque sur trois détient un doctorat, soit en théologie (7), philosophie (5), droit canon (1), biologie (1) ou sociologie politique (1). Sur les dix dernières nominations (1981 à 1987), seulement deux candidats sont titulaires d'un doctorat.

Presque tous ont fait des études spécialisées après leur ordination au presbytérat. Un premier groupe, le plus important, mais aussi le plus âgé a poursuivi des études en théologie et en philosophie, un second groupe est spécialisé en histoire et en lettres, enfin un dernier groupe possède une formation en sciences ou en sciences sociales. Les évêques de ce groupe sont parmi les plus jeunes et ils ont souvent fait carrière dans les CEGEPS, c'est-à-dire dans des institutions publiques, récentes, marquées par tous les courants de la Révolution tranquille.³⁴

On trouvait, en 1988, 36 évêques actifs dans 21 diocèses. Plus de la moitié des évêques actifs avaient dépassé les 60 ans.

Le tableau de la page suivante présente la synthèse de ces données statistiques.

³⁴ Jacques RACINE, « Profil de l'épiscopat québécois », *Communauté chrétienne* 153 (mai-juin 1987), p. 229.

Tableau 1
Formation et expérience des évêques québécois nommés depuis
1960

Nom de l'évêque, diocèse	Commé	Ordination âge	Élection âge	Formation	Rome	Fonctions avant l'élection
Rouleau, Baie d'Hudson	omi	1963 27	1987 51	Pédag.rel.		Sup.prov., Cons. éd. ch, Anim., prof.
Goudreault, Lab.-Sheff.	omi	1956 28	1987 59	Th, Bib, Ph	oui	Sup.prov., Recteur université
Morissette, B.Comeau *		1968 23	1987 42	Socio, Th	oui	Dir.past.d'ens., Dir. revue diocés.
Berthelet, aux. St-Jn-Li		1961 26	1986 52	Th, Péd.	oui	Sup. gén, Sup. prov.
Veillette, aux. Tr-Riv.		1960 23	1986 50	Socio, Ph		Recteur G.Sém., curé, Dir.clergé
Gaumond, La Poc.		1961 24	1985 49	Ph, Th		Curé, Comité cathol., Prof.
Couture, M., Québec *	rsvp	1951 24	1982 55	Th	oui	Sup. gén., visibilité nationale
Leclerc, aux. Québec		1958 25	1982 49	Th, Ph		Curé, Dir. pasto. diocésaine
Turcotte, Montréal *		1959 22	1982 46	Past.		Vic.gén., Dir. clergé, proc.diocésain
Tremblay, aux. Montréal		1946 27	1981 62			Vic.épis., Curé, Prof. Grand Sém.
St-Antoine, aux. Montr.		1956 25	1981 50	Th, Péd.	oui	Vic.épis., Curé, Prof. collège
St-Gelais, Nicolet *		1960 24	1980 44	Bib, Th	oui	Sup. Gr. Sém., Dir.clergé,
Ébacher, Gat-Hull **		1961 24	1979 42	Ph		Vic.épis., Vic. gén., Zone, Curé
Gratton, Mt-Laurier		1952 27	1978 53	Ph, Bib	oui	Vic.épis., Vic. gén., Curé, Prof
Drainville, Amos		1953 23	1978 48	Biol, Th		Zone, Dir.diocésain, Prof.
Vachon, ex-Québec		1938 26	1977 55	Th, Ph	oui	Sup.Sém., Rect. Univ.
Labrie, aux. Québec		1951 28	1977 55	Ph, Th	oui	Curé, Sup. Sém.
Valois, St-Jérôme		1950 26	1977 53	Litt.hist, Th		Vic. gén., Curé, Dir. Sém.
Couture, Chicoutimi *		1953 24	1975 46	Th, Phys		Procur.diocésain, Chan.
Langevin, St-Hyacinthe		1950 28	1974 52	Bib, Th	oui	Dir. CECC-missions, Sup.prov.
Lebel, Valleyfield		1950 25	1974 49	Th	oui	Sup. Gr.Sém., Prof, Sup.Sém.
Hamelin, Rouyn-Nor.		1949 23	1974 52	Sc.sociales	oui	Sec.gén.AEQ, CECC, Prof.
Pedneault, aux. Chicout.		1953 25	1974 47	Sciences		Recteur Sém., Chan.
Sutton, ex-Lab-Shef.	omi	1960 26	1974 39	Éd.religieuse		Prof.
Blanchet, Rimouski**		1956 23	1973 41	Biol, Th		Prof.
Crowley, aux. Montréal		1947 25	1971 49	Can, Th		Admin.parois., Coord. diocésain
Hubert, St-Jn-Longueuil		1953 23	1971 42	Chi, Péd, Th		Vic.épis., Univ., Prof. Sém.
Ouellet, ex-Rimouski		1946 23	1968 46	Can	oui	Oeuvres pontif., Sup. gén.
Cimichella, aux. Montr.		1945 24	1964 43	Th, Ph		Sup.prov., Curé
Hains, ex-Amos		1946 24	1964 43	Socio, Ph	oui	Dir. diocésain, Prof, Aumônier
Audet, Jolliet		1948 28	1963 43	Th, Écon		Procur. diocésain, Aumônier
Noël, Trois-Rivières		1944 24	1963 43	Th, Ph	oui	Sup-adj. Sém., Prof Gr.Sém.
Grégoire, ex-Montréal		1937 25	1961 50	Ph,Péd, His		Aumônier univ., Prof
Fortier, Sherbrooke		1944 23	1961 40	Hist, Th	oui	Dir. spir.Gr.Sém., Prof.
Charbonneau, ex-Hull		1947 25	1961 38	Th, Ph	oui	Vic.gén., Curé, Sém.

Caractère gras : doctorat.

La date d'ordination correspond à la première charge épiscopale occupée par l'individu et non le début de la charge actuelle.

* Évêque ayant été auxiliaire dans le même diocèse ou dans un autre diocèse avant sa charge actuelle.

** Évêque ayant été titulaire dans un autre diocèse avant sa charge actuelle.

2.2 L'OPINION D'ÉVÊQUES QUÉBÉCOIS SUR L'ÉPISCOPAT

À l'automne 1987, nous avons eu l'occasion d'interviewer cinq évêques dans différents diocèses du Québec, soit :

- Mgr André GAUMOND, alors évêque de La Pocatière (maintenant archevêque de Sherbrooke) ;
- Mgr Bernard HUBERT, évêque de St-Jean-Longueuil, président de la Conférence des évêques catholiques du Canada au moment de l'entrevue ;
- Mgr Gilles OUELLET, alors archevêque de Rimouski (maintenant retiré), ancien président de la Conférence des évêques catholiques du Canada ;
- Mgr Roch PEDNEAULT, évêque auxiliaire à Chicoutimi ;
- Mgr Jean-Claude TURCOTTE, alors évêque auxiliaire à Montréal (maintenant archevêque de ce même diocèse et cardinal).

Ces interviews ont été retranscrites intégralement à partir d'un enregistrement autorisé par les personnes interviewées. Les questions portaient notamment sur leur perception face :

- au rôle de l'évêque ;
- au type de personnalité requise pour exercer cette fonction ;

- au processus de nomination ;
- au rôle des instances intermédiaires (conférences épiscopales, provinces) ;
- à leur propre nomination ;
- aux relations entre un évêque local et les instances centrales de l'Église.

Une foule de renseignements précieux découlent de ces entrevues. Nous avons regroupé les citations en cinq sections : le type de personnalité convenable à l'épiscopat ; le processus de nomination épiscopale ; les relations mutuelles entre les Églises locales et Rome ; le rôle des conférences épiscopales nationales et régionales ; enfin, leur propre nomination. Pour des raisons de confidentialité, notamment parce que les entrevues datent de plusieurs années, nous n'indiquons pas le nom de l'évêque suite à sa citation. Nous conservons cependant un verbatim intégral de ces entrevues.

2.2.1 SUR LE TYPE DE PERSONNALITÉ CONVENABLE À L'ÉPISCOPAT

À propos du type d'homme, une idée majeure se dégage des entrevues. Pour exercer le rôle de premier pasteur diocésain, chaque évêque semble souhaiter un évêque un peu à l'image qu'il a de lui-même. Après les avoir entendus s'exprimer sur le type d'homme le plus convenable pour présider une Église locale, je leur ai demandé s'ils croyaient correspondre à cette description. Après un sourire gêné, tous ont dit chercher à y tendre de toutes leurs forces. Il est tout à fait naturel de penser ainsi quand, de façon générale, on est satisfait de sa propre

manière d'exercer une fonction. On estime habituellement que les autres devraient faire de même. Voici donc à quoi devrait ressembler un évêque dans le monde d'aujourd'hui.

« Les critères qu'on devrait retenir idéalement pour choisir un évêque me sont inspirés par saint Thomas. Selon lui, deux choix étaient possibles : un saint ou un bon administrateur au sens général du terme. Il disait : ce qui est important, c'est que ce soit un bon administrateur. Souhaitons que ce soit aussi un saint ou qu'il le devienne, mais ce qui est spécifique à cette tâche c'est la capacité de rassembler, animer, dynamiser et de donner des raisons de vivre à la communauté. Cela prend le souci constant de l'unité de la communauté. C'est vrai pour l'évêque, mais c'est aussi vrai pour les prêtres. Être agent d'unité et non de guerre. Il y a ces dimensions qui doivent être retenues pour le choix d'un évêque. Un autre critère pourrait être un certain savoir non seulement sur l'Église, mais aussi sur le message à transmettre aux chrétiens d'aujourd'hui, avec les accentuations importantes selon la sensibilité culturelle des gens d'aujourd'hui. Une capacité de communication – parce qu'on est dans un univers de communication – et que notre mission touche pour une large part à la communication à des groupes, à des communautés. Il faut livrer des choses. Je verrais mal quelqu'un qui aurait des difficultés de communication occuper cette fonction. Le dévouement, le don total et à l'Église, et à son chef et au Christ. Être donné, ne pas se retenir, être au service et tout mettre en œuvre pour assurer ce service. »

« L'évêque est un homme de communion qui doit être capable de se faire aider. Il doit être proche de la population et à l'écoute des gens, très près de ses prêtres. Il accepte de ne pas avoir la réponse à toutes les questions, mais qui est capable d'aller chercher la réponse où elle se trouve. Tel théologien chevronné n'est pas nécessairement un bon évêque. Si j'avais à choisir entre un grand intellectuel et un grand communicateur, je choisirais le communicateur en demandant à l'intellectuel de l'aider. »

« Pour moi, c'est peut-être moins l'origine et la formation d'un homme qui compte, mais plutôt la personnalité. Bien entendu, les évêques nomment des candidats qui font partie de leurs réseaux. Si

un évêque provient du milieu scolaire, il sera porté à reconnaître des personnes de ce milieu. Je n'ai pas été témoin qu'on ait privilégié : « là il faudrait des canonistes ou il faudrait des hommes de science ». C'est une coïncidence. Si un évêque provient du monde social, ses interventions peuvent être remarquées et pertinentes. Ça nous fait penser à peut-être regarder dans ce domaine-là. C'est pas « il faudrait comme lui ». Cela ne se fait pas en filiation. Il n'y a pas de concertation chez les évêques pour faire nommer tels types d'hommes. »

« Un évêque, c'est selon moi d'abord et avant tout un homme d'unité. Il doit viser la communion. Le plus grand mal de l'Église est le manque de communion. On est heureux en Église quand on sent qu'il existe une communauté et qu'on y est partie prenante. L'évêque ne doit pas être un excité ou un fanatique, ni quelqu'un qui a opté. Il doit être prêt à s'arrêter, à écouter et à se brancher ensuite quand il le faut. Il est souvent préférable d'être très tolérant et de permettre à la différence de se vivre. La vérité vient à se faire d'elle-même après erreurs et réussites. L'évêque doit expliquer la différence et faire aimer les gens dans leur différence. Enfin, il doit être capable d'un certain leadership pour les choses importantes comme des projets de dépassement de soi, de la communauté. Il doit n'être ni administrateur, ni penseur. Il doit d'abord laisser vivre. En ce sens, [l'archevêque de Montréal] Mgr Grégoire est un excellent type d'évêque. Par exemple, il a laissé vivre une faculté de théologie qui n'a pas toujours été très droite. Il a laissé vivre bien des mouvements dont la rectitude n'était pas toujours fondée. »

« La sécurité affective oui, mais pas une sécurité sèche et désincarnée. Je trouve qu'on appelle cela une sécurité. Si un homme doit être un bon évêque, il doit vivre dans sa vie une dimension affective valable et profonde, d'ailleurs tout être humain. Pour ce qui concerne la sécurité intellectuelle, je ne crois pas qu'il faille qu'un évêque n'ait pas de pensée propre et qu'il répète mot à mot les siècles précédents. Il y a une dimension de créativité qui fait qu'un évêque doit accepter cette créativité et être partie prenante d'une réflexion théologique qui peut se situer à certains moments à des frontières. Mais je pense qu'un évêque n'est simplement que le successeur des apôtres et il se doit non pas de véhiculer ses propres opinions. Il doit se demander : « est-ce que je suis vraiment le porteur de la foi de Pierre et Paul ? » En conséquence, sécurité

intellectuelle, cela ne veut pas dire répéter mot à mot ce qui s'est dit ailleurs chez les autres évêques ou par l'évêque de Rome. C'est surtout la fidélité à la grande tradition théologique et la tradition scripturaire de l'Église depuis Pierre et Paul. Ça c'est plus que la répétition des vérités sèches. »

On admet, en théorie, qu'un évêque devrait provenir de sa propre Église. Une Église qui génère ses ministres serait plus mature. Les évêques se font toutefois, et, en pratique, de façon générale, plutôt favorables au fait qu'un évêque provienne d'un autre diocèse. Pour eux, l'installation d'une personne venant d'ailleurs évite généralement les déchirements face à un prêtre qui ne ferait pas l'unanimité, ce qui est généralement le cas de la plupart...

« Qu'un évêque vienne de son diocèse, il y a du pour et du contre. Le pour, c'est le fait que le peuple de Dieu se donne ses ministres. L'Église a à pourvoir à ses besoins en ministres. Un évêque du lieu connaît l'histoire récente de son diocèse, les dernières orientations, les faiblesses. Mais l'inconvénient, c'est qu'il est connu... Les gens deviennent plus réalistes et ne voient pas que des qualités ! Ça continue donc dans une nomination qui va être agréée par un grand nombre mais pas par tous. L'avantage d'un évêque étranger c'est que tout est neuf. Les gens repartent avec quelqu'un qu'ils ne connaissent pas. S'il y a eu des *hommeries* avant, on oublie tout cela et on repart. Si l'évêque ne connaît pas son diocèse, il dispose quand même du temps qu'il faut pour le faire. En dehors du Québec, cette question ne se pose pas beaucoup. Le type de questions qu'il faut se poser est beaucoup plus dans l'ordre : est-ce qu'on sera suffisamment en communion de pensée avec cet homme pour sentir qu'on s'en va ensemble dans l'accomplissement de la mission. »

« Il y a des besoins à combler à l'intérieur d'une Église et à partir de l'analyse de ces derniers, on doit se demander s'il est souhaitable, s'il est meilleur de pourvoir le diocèse en question d'un évêque local ou d'un étranger. Règle générale, il me semble que l'idéal soit que les Églises génèrent leur pasteur. C'est vrai pour

l'évêque, c'est vrai pour tous les autres pasteurs à l'intérieur d'une Église particulière. La vitalité d'une Église pourrait être détectée par sa capacité d'engendrer ses pasteurs. Sous cet angle il semble souhaitable qu'un évêque vienne du lieu qu'il doit servir. On s'imaginerait mal qu'un évêque de France ou de Belgique soit nommé chez nous. On peut faire analogiquement le même raisonnement et l'appliquer à un diocèse particulier. Il reste cependant des circonstances où la personne la plus apte à un moment précis pour servir un milieu donné soit originaire d'un autre milieu. [...] À l'intérieur des diocèses on a des expériences qui, analogiquement, nous montrent qu'on ne peut pas être absolu là-dessus. [...] L'attitude des personnes du milieu est importante. L'idéal c'est que l'Église particulière engendre son pasteur. Dans mon cas, j'avoue que j'étais beaucoup plus à l'aise pour accepter une nomination chez moi que si j'avais été nommé à l'autre bout de la province. Parce que je connais mon milieu et mes confrères qui deviendront mes collaborateurs, je connais aussi les sensibilités locales. Ca permet une pastorale plus adaptée. »

« La voie la plus normale, ce serait qu'un évêque originant du milieu soit nommé dans son Église. C'est un signe de maturité qu'une Église se donne ses propres chefs. Il y a beaucoup d'avantages. Un homme du milieu est enraciné et connaît son milieu. Il y a peu d'inconvénients. La présence de la famille ou le fait qu'on soit connu ne sont pas problématiques. Les gens sont plus tolérants aujourd'hui et plus informés. »

2.2.2 SUR LE PROCESSUS DE NOMINATION

Un évêque n'hésite pas à parler d'une stratégie de mise en candidature. Conscient des aspects humains du processus, il propose de « pouvoir mettre très tôt sur la liste des jeunes candidats pour qu'ils soient de plus en plus présents sur les listes. »

Le secret entourant le processus a aussi été évoqué à plusieurs reprises. On trouve ici une position modérée. Tous trouvent du bon au

secret, notamment contre le ballottage, les campagnes politiques qui pourraient découler d'une mise en nomination publique. Mais la plupart déplore aussi l'absolutisme dans l'usage du secret canonique. Les extraits suivants témoignent de cette ambivalence.

« La liste des épiscopables se fait par provinces ecclésiastiques conformément au droit canonique à tous les trois ans. [...] J'ai vu les listes quand j'étais président [de la Conférence] et certains de ces travaux étaient mal «foutus». L'idée du secret joue aussi en bien et en mal. En bien parce qu'il faut bien faire attention à ce que cela ne devienne pas un forum politique et cela peut facilement le devenir. Par ailleurs, cela nuit parce que j'ai vu des listes me parvenir sous double et triple enveloppes. Pourtant ces listes ne sont pas soumises au secret canonique. Évidemment, ce ne sont pas des listes à mettre dans le public. Les évêques en ont une peur noire [...]. J'ai demandé aux évêques de faire en sorte d'y inclure de bons curriculum vitæ plus que simplement dire « on est pour et c'est un bon candidat ». Je recevais des listes avec aucune information. Cela rend le travail du président difficile lorsqu'il est lui-même consulté. Il est très peu muni d'informations pour donner un jugement valable sur le candidat. Le secret doit être au service de la meilleure nomination possible. Le jour où le secret empêche un échange normal valable entre les personnes concernées pour le choix d'un meilleur possible, alors le secret au lieu d'être utile devient un empêchement. C'est sur ce critère qu'on doit juger la pertinence du secret. [...] C'est tellement secret et trop secret qu'on ne sait même pas si des laïcs sont consultés... Ça c'est un autre point, on ne sait pas qui est consulté. On sait que le président de la CECC l'est parce qu'il doit l'être selon le droit. L'archevêque et les évêques suffragants doivent être consultés également. Une fois que cela est fait, on ne sait pas où ça va. Cela entre dans le processus plus secret de la consultation ultérieure. »

« On a beaucoup de difficultés à connaître la participation réelle des évêques. Le secret qui entoure la consultation fait qu'on ne sait pas qui sont les évêques consultés. On sait que le président doit obligatoirement être consulté, mais on peut le consulter de bien des façons. [...] On peut lui écrire en lui demandant : « tel siège est libre, avez-vous des noms à suggérer ? ». Ca peut être demandé de

la même façon à plus de 100 personnes ! Et on peut dire alors que le président de la Conférence a été consulté. On peut lui dire : « ces trois candidats ont été retenus, qu'est-ce que vous en pensez ? » C'est une façon de procéder qui est bien différente. Le président est donc obligatoirement consulté, mais le code ne précise pas de quel mode. Qui, à part cela, sera consulté ? Personne ne le sait, c'est secret. À un moment donné, on entend dire que des consultations sont dans l'air, mais on ne sait pas qui. Avant d'être président de la CECC, j'ai très rarement été consulté pour une nomination d'évêque. C'est le représentant du Saint-Siège qui a toute autorité pour choisir qui il consulte. Aussi longtemps que ça va rester secret, cela échappe. »

Le rôle du nonce, et à travers lui du pouvoir central, est aussi un sujet chaud. La CECC a travaillé longtemps, au tournant des années soixante-dix, pour assurer à la Conférence une participation plus importante dans le processus. La porte n'a jamais été véritablement ouverte, surtout pas par les congrégations romaines. D'autre part, la personnalité du nonce lui-même fait grandement partie des modalités de consultation, ce qui a pour conséquences des différences significatives dans le processus d'un pays à l'autre, comme en font foi les citations suivantes.

« Aux États-Unis, il semble que le président est beaucoup plus mêlé à la liste finale qui compose la *terna*. En France aussi – je ne connais pas la procédure précise – peut-être que c'est lié à une tradition très ancienne. Il peut arriver que les cultures nationales et les traditions là où il y a eu des concordats, par exemple, aient pu donner lieu à des acquis que d'autres pays n'ont pas. Le président et le vice-président de la CECC avaient soulevé cette question là à Rome et le secrétaire d'État avait répondu : « Cela dépend du représentant du Saint-Siège dans le Pays. » C'est lui qui a assez de latitude. Le droit est assez large. C'est la personne qui a le dossier qui détermine comment on va procéder. »

« Par ailleurs il faut aussi accepter qu'une tierce personne, étrangère à la Conférence épiscopale ait aussi un rôle important dans la nomination directe pour la raison qu'il y a une perspective qui doit venir de l'extérieur. Je suis bien conscient qu'il y a des mouvements et des courants dans un épiscopat. À un moment donné, un épiscopat est plus d'une tendance et à un autre moment d'une autre tendance. Je ne veux pas nommer de pays, mais je sais qu'un pays, récemment en Amérique Latine, est arrivé à changer l'image et la saveur d'une conférence épiscopale bout pour bout grâce à des nominations successives d'évêques. Est-ce bien ? Est-ce mal ? Si les évêques de ce pays avaient été les seuls à décider de la nomination des nouveaux évêques, cela peut facilement devenir un club d'évêques qui pensent tous la même chose. On est tous porté évidemment à proposer des noms de candidats qui nous reviennent bien. Et pour assurer un équilibre qui est salutaire et qui des fois est difficile à vivre, il est important que soient nommées des personnes qui n'aient pas tous la même saveur intellectuelle et la même orientation aux points de vue pastoral et théologique. C'est important qu'il y ait le jeu des deux : qu'il y ait un *input* qui vienne de l'extérieur de la conférence épiscopale et un autre *input* qui vient de la conférence elle-même. Actuellement, l'*input* de l'extérieur est trop fort par rapport à la participation de la conférence épiscopale et des évêques individuels, mais je ne pense pas qu'il faut aller complètement dans l'autre sens et affirmer que la conférence épiscopale doit s'en occuper seule. »

« Le pro-nonce [en 1987, c'était Mgr Angelo PALMAS] a un rôle important à jouer dans le processus de nominations. Je ne peux pas dire que je suis satisfait de sa façon de faire en vertu de ce que je sens de ses relations avec les autres évêques. Je crois qu'il devrait consulter beaucoup plus largement. J'ai été responsable de l'Office du clergé pendant assez longtemps pour savoir que les consultations sont importantes, surtout quand elles s'adressent aux bonnes personnes. Les gens ne connaissent pas tout le temps l'ensemble des enjeux d'une nomination et c'est pourquoi il faut continuer d'être prudent dans le fait de mettre des noms en ballottage. Il faut conserver le secret sur les noms. À [Gatineau-Hull], il semble bien qu'on ait tenté de briser le processus de consultation entrepris par l'Église diocésaine. Dans le fond, ça leur appartient de consulter sur leurs besoins et sur un type d'évêque

qu'ils souhaitent, mais leur erreur a été d'aller demander la permission au pro-nonce de publier les résultats. Ils auraient dû le faire sans demander de permission. »

« Un mode très centralisateur de nomination peut infléchir l'orientation des conférences suivant les vues très particulières de Rome. C'est compter sans les libertés individuelles des personnes étant nommées et aussi sans l'Esprit qui demeure une réalité importante dans ce processus. Cela comporte aussi l'autre danger d'engendrer des pareils au sein d'une même conférence. Ces deux dimensions existent. Dans l'histoire on trouve une accentuation de l'un par rapport à l'autre. Je pense qu'il faut garder les deux éléments. S'il fallait que la nomination des évêques soit exclusivement portée par Rome sans pressions et sans suggestions, sans influx venant d'en-bas, cela pourrait donner à la longue des épiscopats assez ternes et assez éloignés de la base. Je ne sais pas comment cela marche dans les autres Églises de d'autres cultures. J'ai un peu l'intuition que dans nos Églises, compte tenu de notre expérience et de nos moyens de communications, la dynamique n'est pas trop mal, bien qu'à un moment donné, à certaines décades, un pôle va prendre le dessus aux dépens de l'autre. Actuellement on est sans doute dans un mouvement de centralisation. »

« J'ai le sentiment que les évêques ne sont pas tellement participants à la nomination d'autres évêques. D'un autre côté, je pense qu'il est bon que les évêques ne soient pas seuls à déterminer qui va être évêque. Le danger de faire des clubs et de se reproduire entre nous est grand. Alors que cela échappe en partie aux évêques, ça ne me fait pas peur, ça peut être bon. Faut pas qu'il n'y ait que les évêques. Ce sont eux qui font les propositions de noms. Quelqu'un qui n'est pas passé à travers une province ecclésiastique et qui serait imposé sans que les évêques en ait entendu parler, j'ai pas l'impression que ça peut être fréquent. Normalement, les candidats sont mis de l'avant à un rassemblement des évêques au sein d'une province ecclésiastique qui sont appelés en conscience à voter sur des noms proposés. Si tout le processus était entre les mains des évêques, ça pourrait arriver qu'ils en choisissent un de leur goût. Les fidèles pourraient se sentir mal dans cette façon de faire. Je pense qu'il y a quelque chose de sain dans le fait que les

évêques ne soient pas les seuls à intervenir. Cependant, je souhaiterais que les évêques soient plus au courant de tout cela. »

2.2.3 SUR LES RELATIONS MUTUELLES ENTRE LES ÉGLISES LOCALES ET ROME

Ici encore, des points de vue variés se font entendre. On constate cependant un certain malaise entre le mouvement de centralisation qui se poursuit sous le pontificat actuel et les avancées ecclésiologiques de Vatican II relatives aux Églises locales ou à la collégialité épiscopale. L'évêque qui affirme ce qui suit fait preuve d'une clairvoyance et d'une lucidité remarquables, mais en même temps d'une sérénité touchante face à la lente évolution de l'Église.

« On doit dire qu'après quatre siècles de centralisation, surtout après le Concile de Trente où l'Église a voulu se défendre contre les incursions du protestantisme. Quand on se met en état de défense, on a toujours tendance à centraliser. Et il y a eu une forte centralisation de l'Église symbolisée par le Concile Vatican I et la proclamation du dogme de l'infalibilité pontificale. C'est le couronnement d'une centralisation de plus en plus grande dans l'Église. Cela s'est poursuivi jusqu'à Vatican II. Vatican II a à peine 20 ans, donc face à quatre, presque cinq siècles de mouvement centralisateur dans l'Église, il n'est pas surprenant qu'en 20 ans nous n'ayons pas beaucoup cheminé dans la décentralisation des pouvoirs. Quand on pense que ce n'est que le Synode 1985 qui a demandé une étude sur la subsidiarité et la collégialité dans l'Église et sur le rôle des Conférences épiscopales. On se dit qu'on est encore à l'ABC de la décentralisation des relations entre le Saint-Siège et les Églises particulières. Mais il y a du chemin de fait, cela commence. »

Sur la participation de la conférence épiscopale dans le processus de nomination des évêques, on observe ici une opinion assez consensuelle. Les évêques apprécieraient obtenir plus de place dans le processus, même

s'ils sont conscients qu'il ne peuvent pas y occuper toute la place. On semble parfois envier ce que les autres ont, notamment dans certains pays concordataires et ailleurs, et que les Canadiens n'ont pas.

« Les évêques canadiens avaient présenté à Rome, je pense que c'est en 1972, un dossier assez étayé sur lequel des évêques avaient travaillé pendant plusieurs années au sujet de la présentation des candidats. Très peu de choses avaient été retenues de ce dossier. Sauf que lors de l'édition des Normes romaines en 1972, certains aspects du dossier canadien apparaissaient présents dans ces nouvelles normes. Et Mgr DEL MESTRI, qui était pro-nonce à cette époque, consultait plus largement que son successeur ne le fait. L'initiative, le leadership de la conduite pour nommer les évêques, dépendent beaucoup du nonce en place. »

« Vers 1972, un comité avait été formé de deux évêques pour revoir le processus de nomination des évêques dans le contexte de l'esprit de *Christus Dominus* et *Vatican II*, dans le contexte également d'une plus grande participation des prêtres et des laïcs au processus de nomination de leur leader spirituel. Ces deux évêques sont Mgr Gérard-Marie CODERRE et un évêque anglophone [...]. Le comité avait recommandé toute une formule de procédures pour les consultations. Mais le point essentiel, qui déjà était admis dans l'Église de France, c'était que le président de la conférence épiscopale signe la *terna* [...]. Cette partie là n'a jamais été acceptée par Rome. Cette recommandation dépassait les Normes de 1972 (*De Promo Vendis*) et elle n'est pas non plus dans le Code de 1983. Nous avions demandé cela parce que certains pays concordataires ont plus de latitudes encore que cela et que certains autres pays l'avaient aussi. Nous nous croyions en droit de demander cela au Saint-Siège pour le Canada. Nous sommes allés à Rome en 1977 et nous avons rencontré le Cardinal VILLOT, secrétaire d'État de l'époque et nous avions abordé la question de la nomination des évêques en général. On avait raconté l'histoire de notre réflexion canadienne et c'est alors que nous avions senti que cela dérangeait quand le Cardinal VILLOT nous a dit: Ca, ce n'est pas négociable. La nomination des évêques est un champ de responsabilité que le Saint-Siège se garde. Nous sentions bien que la norme alors en vigueur était pour rester. Le président de la conférence épiscopale

doit être consulté, mais il n'a pas à signer la *terna* comme cela se fait dans d'autres conférences nationales. Il reste quand même que la nomination des évêques est un des grands enjeux de l'image qu'aura l'Église de demain. Si on veut vraiment retrouver certaines intuitions profondes de Vatican II comme Peuple de Dieu, subsidiarité, qualité de l'Église locale, il faudra nécessairement réfléchir sur la question des nominations d'évêques. »

« Il n'y a pas d'homogénéité en ce domaine, notamment en ce qui concerne les nominations d'évêques. Ça dépend beaucoup de la personne qui est délégué apostolique (nonce ou pro-nonce). D'après ce que j'ai pu saisir, c'est comme cela. Entre les États-Unis et le Canada, la procédure est loin d'être identique. Je pense que le président de la Conférence épiscopale des États-Unis voit la *terna*. Je ne sais pas s'il la signe, mais il la voit. Au Canada, on n'a jamais pu obtenir cela. Est-ce que c'est la *terna* que le nonce présente au président de la conférence en le consultant sur trois candidats différents ? On peut penser que oui, mais ça n'a jamais été présenté ainsi : « Voici la *terna* ». C'est arrivé pour un siège où il y avait quatre candidatures. Il y en a un qui n'était évidemment pas dans la *terna*. Mais aussi pour la nomination d'un siège très important, j'ai été consulté au début. On m'avait demandé : « Avez-vous des noms à suggérer pour ce siège ? » J'ai répondu et je n'en ai plus jamais entendu parlé, une fois la cueillette des noms effectuée. Je n'ai jamais vu la *terna* dans ce cas-là. Pour d'autres diocèses beaucoup moins importants, je n'étais pas consulté pour savoir si j'avais des noms, mais pour savoir ce que j'avais à dire sur tel candidat, tel autre et tel autre. »

La participation de la communauté locale à l'élection de son évêque, constitue sans doute l'une des questions où l'on trouve le plus de prudence de la part des évêques. On se montre ouvert et favorable, mais on associe cette attitude avec un ensemble de conditions qui, en pratique, rendent cette participation difficile, voire impossible.

« Je suis toutefois impressionné de voir le processus d'élection qui est en vigueur dans l'Église épiscopalienne. Les évêques qu'ils nomment paraissent intéressants. Ils ont vraiment une belle qualité

d'évêques au Canada. Ils n'ont peut-être pas l'*input* de l'extérieur, le primat de l'Église anglicane n'exerçant pas ce privilège, mais ils ont une autre méthode. Il faudrait peut-être s'en inspirer. Dans l'optique d'une Église qui s'en va progressivement dans une vision patriarcale, il faudrait évidemment avoir une très haute décentralisation. On est très centralisé. [...]

« La question de la nomination des évêques par les autorités locales, j'en suis totalement. Excepté que lorsqu'on pense ce phénomène aujourd'hui, il faudrait que chaque paroisse soit un diocèse. Ça devait être dans ce sens-là que ça devait se faire aux premiers temps. Il y avait un évêque par ville. Ca devenait facile de nommer un évêque parce que tous se connaissaient assez bien. C'est un peu comme s'il s'agissait par exemple de nommer le curé d'une paroisse à partir des membres de la communauté. Il faut bien penser aussi que saint Ambroise n'était pas prêtre lorsqu'il a été élu évêque de Milan, et qu'il faisait partie d'une communauté qui se connaissait bien. Si on veut revenir à cette nomination avec un *input* laïc, il faudrait accepter qu'il y ait un évêque par zone ou par région de sorte que les laïcs puissent bien les connaître. Il faudrait aussi qu'on puisse choisir non seulement parmi les prêtres, mais aussi parmi les laïcs. [...] Ceci étant dit, comment peut-on assurer une participation des laïcs dans le processus de nomination des évêques ? Je crois que dans la géographie de nos diocèses, compte tenu de la doctrine du célibat ecclésiastique, compte tenu aussi que l'évêque est toujours choisi parmi les prêtres, on ne pourrait pas choisir un évêque parmi des laïcs sauf s'il était célibataire. La participation des laïcs dans ce cadre-là devient difficile. [...] Si on acceptait l'idée de la cooptation des laïcs, à part l'idée de diminuer les diocèses et la possibilité de nomination de laïcs, il faudrait être capable de choisir quelqu'un comme saint Ambroise et de lui imposer. Autrefois, ce n'était pas une *job* qu'on recherchait. La personne choisie voulait plutôt s'en sauver. Les choses ont tellement changé qu'on ne peut pas, à la lumière des premiers siècles, recopier les procédures qu'on a connues autrefois. [...]

« Je pense à la situation chinoise et je me dis que le processus démocratique qu'ils ont voulu mettre sur pied à partir de la primitive Église fonctionne difficilement et je ne vois pas comment on pourrait le faire fonctionner plus heureusement dans notre pays. Il y a peut-être des solutions possibles. Ce qu'on fait ici, ce sont des

portraits-robots. Le gars qui va entrer dans un tel portrait n'est cependant pas encore né ! Un portrait-robot, par définition, c'est celui qui n'existe pas. Ma réflexion en est là, mais ça n'enlève pas le goût que j'aurais de voir participer les laïcs à la nomination de leur évêque. Ce que je souhaiterais toutefois, et cela je doute que ça se fasse, c'est que lorsqu'un laïc pourrait apporter un point de vue intéressant sur un candidat, que ce laïc puisse être consulté sur le même pied que des évêques, des chanoines et des monseigneurs. »

« L'idée d'un collège d'électeurs diocésains ne me plaît pas beaucoup. Cela se résumerait à remplacer le collège romain par un collège local qui n'aurait peut-être pas toute la vue d'ensemble sur les enjeux. C'est peut-être moins important de savoir qui consulte que d'ouvrir très largement les consultations, toujours privées et secrètes, à un public plus large. Les listes d'hommes épiscopables sont déjà faites collectivement et on se rend compte que souvent on ne connaît pas la personne qui est proposée, alors on se tait et on fait confiance. Faire des consultations collectives dans les milieux ne donnerait pas de meilleurs résultats. C'est finalement ceux qui connaissent bien les candidats qui font connaître leur point de vue. »

« L'Église a eu pendant longtemps un *pattern* hiérarchique commun, que ce soit au plan paroissial, diocésain ou universel. Avec Vatican II, on a assisté à la création du synode des évêques, qu'on a voulu consultatifs seulement. Pour les Églises orientales c'est bien différent. Elles ont l'institution du synode depuis longtemps et le synode est décisionnel. C'est même le synode qui prend les décisions sur les nominations d'évêques. Quand on y regarde de près, elles ont aussi leurs difficultés. On n'a pas plus de garantie de pureté et de rectitude lorsqu'on prend les décision en grosse *gang* que quand c'est la tête qui décide. Par contre, j'ai l'impression que l'Église de demain sera beaucoup plus participative. Déjà, les procédures de consultation sont bien présentes pour différentes questions. À partir du moment où tu décides de consulter, tu deviens lié d'une façon ou de l'autre aux opinions émises. Un synode à tous le trois ans c'est toutefois insuffisant. Ça ne permet pas d'en tirer toutes les richesses. Il faudra soit conserver un thème pendant plusieurs années soit convoquer plus souvent et plus longtemps le synode. [...]

« L'Église n'est pas démocratique au sens où on l'entend en politique. Par contre, elle est profondément démocratique en ce sens qu'elle implique une égalité de tous. Les décisions ont de plus tendance à se prendre dans un consensus qui tend vers l'unanimité plutôt que sur la base d'une majorité ordinaire. Ça a des impacts plus forts. »

« J'ai de la difficulté à faire mon lit sur la question importante de la participation des fidèles. Je n'arrive pas à une réponse satisfaisante au point de vue opérationnel. Si je vois une difficulté opérationnelle, c'est la suivante : il est difficile d'interpréter une consultation populaire sur un sujet comme celui-là. Les gens vont inévitablement en mettre trop. Il va falloir que le sujet soit un homme parfait, une sorte de starlette qui possède toutes les qualités. C'est de la nature même de la consultation. Quand on vient me consulter je vais proposer naturellement ce qui est idéal. On ne s'accorde pas en ce domaine de médiocrité. Cela m'apparaît donc difficile de décoder une consultation qui conduirait à émettre des noms, c'est-à-dire qui supposerait une animation dans les paroisses, chez les agents pastoraux et qui ferait ressortir un portrait-type de la personne souhaitée. Je ne voudrais pas personnellement avoir à diriger une consultation de ce type parce que je la trouverais difficile. Il y a moyen toutefois de saisir le pouls d'un milieu de manière sinon facile en tout cas sans que ce soit trop formalisé. Il est important de le saisir ce milieu et de l'évaluer, donc de prendre avis du milieu mais les moyens peuvent différer d'un lieu à l'autre. Aujourd'hui, les gens savent ce qui se passe et il existe des façons de susciter des avis. De là à admettre dans le processus la consultation formelle dans la procédure officielle, j'avoue que j'ai encore de la difficulté à me situer. Me rabattant sur des généralités, je me dis qu'il faut connaître le pouls du milieu, mais je ne suis pas certain qu'une consultation formelle donne les meilleurs résultats. De même je ne suis pas sûr que l'expression démocratique en ce domaine soit la plus souhaitable. Il faut tenir compte aussi de l'organisation de l'Église qui n'est pas un système démocratique et aussi du fait qu'on est nommé évêque pour la vie. On ne se débarrasse pas d'un évêque quand il commence à « moins bien passer » comme en politique. »

« Je suis pour une consultation plus large. Cela dépend cependant de la qualité des personnes consultées. Il faut être bien

informé et connaître les candidats. Il est certain qu'en tant qu'évêque on connaît bien les prêtres. Je ne sais pas si le nonce fait appel à des laïcs. Il serait souhaitable qu'au niveau de la mise en candidature et de la consultation des laïcs soient sollicités. La Congrégation pour les évêques joue également un très grand rôle. Ils sont plus informés qu'on pense. Ils en viennent à connaître les noms qui reviennent. Je verrais la participation des laïcs surtout au niveau de la mise en candidature. Ensuite, il faut un plus grand équilibre entre la participation du nonce et de la conférence. Si le président peut signer par exemple la *terna* dans le sens qu'elle fait l'objet d'un consensus entre lui et le nonce, cela serait préférable. »

« Un collège d'électeurs semblable à celui qui élit le président des États-Unis, tel que proposé par l'Association des canonistes américains, cela m'apparaît purement théorique par rapport au monde ecclésial. Chose possible, c'est qu'on désigne des gens pour être des proposeurs de noms. On connaît des laïcs, des prêtres, des agents-es de pastorale. Je verrais qu'on puisse demander à ces gens de suggérer des noms. Je pense que ça se fait dans les diocèses pour des postes à combler dans les diocèses mêmes. Cela pourrait devenir des noms qui font partie d'un *pool* d'épiscopables. Décrire un portrait-robot, ça aussi ça m'apparaît un élément important. S'il y a des cohérences entre des noms du *pool* et des besoins exprimés, on a au moins l'impression de répondre à des attentes. C'est une façon d'impliquer le peuple de Dieu, même si on veut éliminer totalement que ce soit le choix unilatéral d'une Église. On est encore proche du mode où c'est totalement secret et loin du mode où c'est une Église qui choisit son évêque. Bien qu'il y ait des pays où ça se fait. Je crois qu'il faut aller de l'avant et faire en sorte que la nomination des évêques ne soit une affaire qui échappe, à cause du secret qu'on a imposé et conservé. Je suis bien d'accord que ça ne devienne pas des campagnes. Il n'y a rien de plus odieux. La plupart du temps, le prêtre n'est pas intéressé qu'on mette son nom en ballottage. Je ne connais pas d'évêque qui attendait qu'on mette son nom de l'avant. Il n'est pas agréable de voir son nom ballotter : des gens pour, des gens contre et c'est ce que Rome essaie de protéger. Entre ça, qui est une espèce de campagne et l'autre façon, secrète, il y a un milieu à rechercher. Le secret favorise souvent des *kingmakers*, c'est-à-dire des gens qui sont plus influents que d'autres dans le choix des évêques parce qu'ils sont bien connus à

Rome ou très considérés. Ils deviennent finalement des gens qui font « passer de leur monde ». Les cardinaux, dans certains cas, peuvent faire partie de cette catégorie de personnes. »

L'élection d'un évêque auxiliaire ne procède pas du tout de la même façon que pour les évêques titulaires. L'évêque local fournit lui-même une *terna* que le nonce peut discuter et parfois modifier.

« Pour un auxiliaire, évidemment, la nomination doit venir de l'évêque concerné qui soumet lui-même les noms. Si les noms sont refusés, il doit en soumettre de nouveaux. Le nonce peut suggérer d'autres noms à l'acceptation de l'évêque. Si l'évêque accepte le nom du Nonce, cela revient à assumer le choix de ce dernier. Nonobstant le fait que le Pape peut en tout temps nommer qui il veut, du moins en principe absolu, je sais qu'en pratique pour les auxiliaires il est de coutume que l'évêque concerné fournisse lui-même les trois noms. Généralement cela fonctionne assez bien. »

« Quand un évêque auxiliaire est nommé, ça se fait par les propositions de l'évêque, mais ça ne va pas directement à Rome. Ca passe par le crible de la nonciature. La *terna* est faite pour avoir des chances de passer. Cela ne donne rien d'affirmer : moi, ce sont ces trois noms-là que je veux avoir comme candidat, même si vous n'en voulez pas. Il y aura une réponse négative. Il faut travailler avec les possibles. C'est normalement à partir de ça qu'un auxiliaire est nommé. Il paraît que Rome peut toujours nommer un auxiliaire qui n'est pas demandé. À mon avis, cela est très rare et c'est tout un message ! C'est ce qui est arrivé à Seattle, mais ça n'a pas marché. Le type a dû quitter. Rome a dû revenir sur sa décision. Normalement, un auxiliaire fait partie de la liste de noms que l'évêque a suggérée. Avec la nonciature, il y a un dialogue franc dans le sens qu'on va lui dire [à l'évêque] si oui ou non il peut mettre tel nom, mais on ne sait pas pourquoi. L'évêque fait sa liste. La nomination doit se faire parmi ces trois noms-là parce que s'il reçoit une nomination d'un nom qui n'était pas sur la liste, il a assez de mémoire pour se rappeler. Si cela ne marche pas, on va lui demander de faire une autre liste. »

Comme les évêques auxiliaires ne passent pas tout à fait par le même processus, leur nomination apparaît aussi de moindre importance. Toutefois, en pratique, cela permet à Rome, à la nonciature et aux autres évêques de se faire une idée des hommes en place et, éventuellement, de leur préparer une « promotion » à un siège vacant.

« Il existe aussi d'autres considérations en ce qui regarde la différence dans le processus de nomination d'un auxiliaire et d'un résidentiel. Quand il s'agit de la nomination d'un auxiliaire comme résidentiel, par exemple [tel auxiliaire (nom)] pourrait être nommé à Rimouski, puisqu'il est déjà dans le réseau comme auxiliaire, ce n'est pas la même procédure de consultation. Et souvent, on joue avec cela pour faire entrer un auxiliaire en tant que résidentiel. On évite alors certains aspects de la consultation. Il y a des failles dans cela : quand on est consulté, on ne l'est plus à propos de la candidature de monsieur X, mais à propos de sa candidature pour tel endroit précis. Alors ce n'est pas nécessairement le même avis s'il s'agit de ce candidat pour un autre endroit. Il y a des zones grises en ce moment-ci et je trouve un peu déplorable ce jeu d'auxiliaires pour la nomination d'évêques résidentiels sans qu'il y ait consultation exhaustive. Ceci étant dit, il faut dire que dans certains pays cette façon de faire a été une bénédiction. Dans des pays concordataires d'Amérique Latine, par exemple le Chili, où on doit consulter le gouvernement pour la nomination d'un évêque résidentiel, faisait que ces pays pendant nombre d'années avaient un épiscopat d'une certaine couleur et d'une certaine saveur selon que les gouvernements les laissaient passer ou les refusaient. La nomination d'évêques auxiliaires n'est pas soumise à cette approbation. Le nonce avait quand même la liberté de nommer des évêques auxiliaires et une fois que certains candidats étaient entrés dans le réseau, il devenait plus facile de les nommer ensuite à un siège résidentiel. Le gouvernement n'a pas la même autorité en ce domaine. Cela a donc servi à diversifier une conférence épiscopale. Dans d'autres cas cela permet aussi de faire passer des candidats qui sont peut-être moins bienvenus. »

Un archevêque est aussi très conscient de la possibilité pour le pouvoir romain d'orienter un épiscopat national :

« Je ne peux dire qu'il existe la possibilité de manipuler un épiscopat. Mais je pense qu'il est possible pour Rome de recentrer un épiscopat dans un sens ou dans l'autre (droite ou gauche), dans le sens de nommer certains évêques d'une certaine saveur ou l'autre pour ramener un épiscopat vers le centre. »

L'attitude des congrégations romaines face aux Églises locales est appréciée par les évêques interviewées. On remarque au passage une hésitation face à des congrégations plus anciennes et on n'hésite pas à identifier la Congrégation pour la doctrine de la foi dans un contexte de relations « plus difficiles ».

« J'ai vécu deux visites *ad limina*. Les rencontres avec les membres de la curie sont de deux ordres. [...] Il y a les anciennes congrégations qui exercent un dialogue mais plus directif, où ils affirment leur point de vue fortement. Les autres congrégations récentes (Famille, Laïcs) sont beaucoup plus ouvertes. La formation de ces conseils s'est faite dès le départ d'une façon plus internationale. Ils portent moins la tradition de Rome au moins comme climat. »

« Lors de la dernière visite *ad limina*, j'ai surtout observé. Les Congrégations travaillent de diverses façons selon les personnes qui en sont membres. Les relations avec certaines d'entre elles, comme celle sur la doctrine de la foi, sont plus difficiles alors que d'autres démontrent une ouverture remarquable. Le Pape actuel est lui-même un exemple de discréction et de non-interventionnisme remarquable. La curie romaine est une grosse machine, mais elle fait preuve d'une grande capacité de travail. Les rapports de chaque diocèse lors des visites *ad limina* sont là pour en témoigner. »

2.2.4 SUR LE RÔLE DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES NATIONALES ET RÉGIONALES

Vatican II a été le fer de lance pour la promotion du rôle des conférences épiscopales. Après 20 ans de ces rassemblements, la collégialité fait désormais partie de la conscience des évêques. Mais on s'étonne d'un certain recul de l'importance des conférences épiscopales, comme si le pouvoir romain cherchait à réduire leur influence, ou encore que les évêques individuels se retranchaient dans leur diocèse et se limitaient davantage à leurs relations directes avec Rome.

« Pour le moment, les conférences épiscopales sont des cheminement dans le bonne direction. Je suis inquiet cependant de constater que les conférences épiscopales ont eu beaucoup plus d'impact il y a 10 ou 15 ans qu'aujourd'hui. Je sens qu'il y a actuellement, non pas une désaffection, mais on prend une distance par rapport aux conférences épiscopales. Je ne sais pas si c'est bon dans un certain sens et mauvais dans un autre. Bon dans ce sens : la conférence épiscopale ne doit pas devenir elle aussi une petite curie romaine. Elle doit décentraliser sur le plan régional ce qui était jadis centralisé sur le plan universel. Par ailleurs, ce qui était mauvais dans cela, c'est que de plus en plus les évêques se sentent solitaires et moins solidaires des prises de positions collectives des autres évêques. »

« Depuis 20 ans, on a eu une foule d'espoir dans l'établissement de la personnalité de l'Église particulière. Ces dernières années, on a l'impression que c'est un peu difficile de réaliser tous les projets et objectifs qu'on voudrait mettre de l'avant parce que Rome suit de près et veille au grain. C'est normal jusqu'à un certain point, cela demande une attention assez grande de la part d'une conférence épiscopale. Dans le concret, à moins de problèmes particuliers d'une certaine gravité, je prend l'exemple de l'évêque de Seattle l'an passé [c'est-à-dire en 1986] à qui on a imposé un auxiliaire avec un certain nombre de pouvoirs. À part ces problèmes-là, les conférences épiscopales ont une certaine liberté d'action. Elles peuvent imprimer à leur Église une coloration qui est

typiquement locale, nationale. Il y a à cet égard une liberté d'action qui est bonne. Les évêques à l'intérieur de ces conférences sont conscients de leurs responsabilités. La partie qui échappe le plus à l'action de la conférence, c'est probablement la nomination des évêques. Sur le reste, à part de problèmes particuliers difficiles, ça va bien. »

« Je crois que depuis le Concile les évêques du Canada sont conscients de l'importance de travailler ensemble dans une conférence. Il y a une confiance assez large, manifeste des évêques à l'égard de la conférence. Cela ne veut pas dire que les évêques soient prêts à accepter que cette dernière décide pour eux. Chaque évêque est bien conscient que c'est lui qui prend les dernières décisions pour ce qui concerne son propre diocèse. Mais dans l'ensemble il y a une grande confiance et collaboration des évêques face à la CECC. Il y a toujours eu ce sentiment chez les évêques canadiens que la collégialité est à vivre au Canada et non pas uniquement dans un Concile universel. S'il y a des théologiens qui affirment que la Conférence épiscopale n'est qu'un rouage d'une organisation, les évêques canadiens vont plus loin en s'appuyant sur des ecclésiologues comme Jean-Marie-R. TILLARD. La conférence épiscopale est une expression de la collégialité. Cela veut dire qu'ils croient à l'importance de la conférence et les évêques se montrent solidaires des positions que la CECC soumet à Rome, soit dans les différents synodes, soit à l'occasion des visites du président et du vice-président de la conférence. Alors on ne peut pas dire qu'il y a des tensions dures entre Rome et la CECC. La collaboration est plutôt franche. Mais depuis quelques années, on a plus l'impression que Rome affirme davantage sa responsabilité et l'importance des positions universelles à propos des sacrements en particulier. La conférence épiscopale est là non pas pour contester mais pour favoriser l'inculturation et puis aussi l'expression des diocèses à travers la structure qu'est la conférence. Et c'est remarquable. Je pense qu'on est l'un des pays où les évêques se préparent le plus ensemble, avec les délégués aux différents synodes. Les délégués de la CECC parlent toujours au nom de celle-ci. Les textes qu'ils présentent ont été en substance discutés et approuvés par l'ensemble des évêques. Il y a beaucoup de délégués épiscopaux aux synodes qui s'y rendent presque à titre personnel. Et ça commence à se savoir que le Canada arrive toujours très préparé et structuré.

C'est là la manifestation que les évêques croient dans leur conférence et attendent d'elle. Un diocèse n'a pas tendance à se singulariser au point de dire « Nous on est directement relié à Rome et on peut se passer de la conférence quand ça fait notre affaire ». Il y a une appartenance réelle à la conférence. »

« On doit dire qu'après quatre siècles de centralisation, surtout après le concile de Trente où l'Église a voulu se défendre contre les incursions du protestantisme. Quand on se met en état de défense, on a toujours tendance à centraliser. Et il y a eu une forte centralisation de l'Église symbolisée par le Concile Vatican I et la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale. C'est le couronnement d'une centralisation de plus en plus grande dans l'Église. Cela s'est poursuivi jusqu'à Vatican II. Vatican II a à peine 20 ans, donc face à quatre, presque cinq siècles de mouvement centralisateur dans l'Église, il n'est pas surprenant qu'en 20 ans nous n'ayons pas beaucoup cheminé dans la décentralisation des pouvoirs. Quand on pense que ce n'est que le Synode 1985 qui a demandé une étude sur la subsidiarité et la collégialité dans l'Église et sur le rôle des conférences épiscopales. On se dit qu'on est encore à l'ABC de la décentralisation des relations entre le Saint-Siège et les Églises particulières. Mais il y a du chemin de fait, cela commence. [...] Jusqu'où cela ira. Je suis convaincu qu'il faudrait peut-être retrouver une intuition qui est à l'origine de l'Église, l'intuition des patriarchats. On a les patriarches d'Orient et on les respecte. Ils ont leurs propres modes d'élection de leurs évêques, de leurs exarques et éparques. Tout cela est sanctionné par l'évêque de Rome en tant que primat de l'Église universelle, mais c'est eux qui ont l'initiative du choix de leurs pasteurs parce qu'ils sont dans un système de patriarchats. Je me demande si à très longue échéance on ne pourrait pas songer à instaurer un système patriarchal dans les Églises d'Occident. Qu'il n'y ait pas un seul patriarche, l'évêque de Rome, mais qu'il y ait aussi un patriarche dans les autres Églises, surtout celles qui n'ont pas une culture très proche de la culture latine. Je vois par exemple l'évolution de l'Église chinoise et je me demande comment l'Église chinoise pourrait-elle être de rite latin, compte tenu de la culture chinoise et des avatars de l'histoire de l'Église en Chine surtout à l'époque des rites chinois. Il faut rêver éventuellement à ce qu'il y ait un patriarchat en Chine dont les membres se choisissent leurs propres évêques, sanctionnés

naturellement par le Pape parce qu'il est primat de l'Église universelle. Cela pourrait être la même chose en Angleterre si l'anglicanisme revenait dans la communion avec l'Église catholique. Il faudrait nécessairement penser que l'Église anglicane ne se latinisera pas tout d'un coup. Il faudrait penser que le primat de l'Église d'Angleterre en devienne le patriarche. »

« Il n'y a pas de contradiction entre autonomie des Églises particulières et communion universelle, mais une juste tension. Je crois qu'on est appelé à vivre un système d'Église dans lequel on sera toujours en état de tension, ce qui n'est pas mauvais, à se chercher une voie qui sera toujours à réinventer et à rebâtir. Les choses toutes faites et toutes pensées d'avance ne sont pas ajustées pour le XX^e siècle où tout évolue si rapidement. Et c'est pourquoi il y aura toujours des moments où ça ira trop dans le sens d'autonomie des Églises locales et d'autres dans le sens d'une centralisation et une polarisation vers l'Église universelle comme c'est le cas actuellement. Ceci étant dit, je pense qu'il n'y a pas de formules toutes faites. Il faudra l'apprendre d'abord en mettant une hiérarchie dans les choses qui ont de l'importance et qui ont valeur d'unité et les autres qui n'ont pas de valeur d'unité. Un exemple : la discipline sacramentaire est essentielle et centrale dans l'Église. On ne peut pas se mettre à avoir notre propre discipline sacramentaire. »

2.2.5 SUR LEUR PROPRE NOMINATION

Il est intéressant de questionner les évêques sur leur propre nomination. Ils se montrent satisfaits ou insatisfaits selon la façon dont cela s'est réalisé.

« Pour ma propre nomination, j'étais supérieur des Missions étrangères lorsque cela a commencé à se brasser. Comme supérieur, j'étais évidemment en haute visibilité. J'ai été ensuite directeur national de la Propagation de la foi, un autre poste d'une haute visibilité. Au cours de l'été qui a précédé ma nomination en 1968, j'ai rencontré une religieuse de Gaspé à Montréal qui m'a dit « on parle de vous comme évêque de Gaspé ». J'ai tombé des nues, je n'avais aucune idée que je pouvais être candidat, et surtout pas

pour l'Église de Gaspé. Je ne pensais même pas à la possibilité de cette chose-là. Quelques mois plus tard de fait c'est arrivé. J'étais très heureux à Gaspé et je l'ai quitté avec regret. Je suis à Rimouski depuis 14 ans. [...] Bien entendu, il faudrait améliorer aussi la manière d'annoncer à l'élu sa nomination. Dans mon cas, j'ai entendu à la radio le matin que j'avais été nommé évêque de Gaspé. Le même matin je recevais, sans doute au même moment que les médias, le libellé de ma nomination par le Saint-Père. Ça, je crois que ça a déjà été amélioré. »

« Dans le cas de ma propre nomination, je n'en sais pas beaucoup. On se réveille un bon matin et on est nommé évêque. Je ne m'attendais pas du tout à ça. Cela arrive comme une fatalité. Par après, on peut retracer certains pas dans le cheminement qui a été fait. Actuellement ce que l'on constate, c'est que l'initiative des opérations est dans les mains du nonce apostolique. Il travaille à partir des ressources qu'il a, c'est-à-dire à partir des noms qu'il a et qui ont été proposés par les confrères évêques. C'est lui qui procède aux enquêtes nécessaires pour combler une vacance. Par après, on sait que notre nom a été mis dans l'assiette et a abouti à la nomination. Je dirai là-dessus qu'on sait que la procédure très concrète de nomination n'est pas exactement la même partout sur la planète. Il y a des particularités qui sont locales et qui sont celles d'un représentant apostolique qui va imprimer sa façon particulière de procéder. Par exemple, moi j'ai connu la nouvelle de ma nomination par un téléphone du nonce lui-même et je devais lui donner une réponse sinon immédiatement dans les deux heures suivantes. Pour d'autres et à d'autres moments, il peut y avoir des rencontres soit par le nonce ou un évêque mandaté par lui avec le candidat qui pouvaient s'échelonner sur quelques jours. J'ai la conviction que chaque nonce choisit la modalité la plus efficace selon ce qu'il est. »

« Moi j'ai appris ma nomination un samedi matin. J'ai reçu un téléphone de Mgr PARÉ lui-même, ce que j'ai bien apprécié. C'était du temps du nonce DELMESTRI, avant Mgr Palmas. Ce dernier avait communiqué avec Mgr PARÉ par lettre. Mgr PARÉ avait pris immédiatement contact avec moi. C'est comme cela que je l'ai appris. J'ai demandé pourquoi vous ne demandez pas un vicaire général. Il m'a répondu que c'est en tant qu'évêque auxiliaire que j'étais demandé. J'ai pu obtenir quelques jours de réflexion. J'ai

aimé beaucoup que ce soit Mgr PARÉ qui m'ait accordé le temps qu'il m'a fallu. J'ai pu converser avec lui longuement. Finalement j'ai envoyé ma réponse directement au Pro-Nonce. Je crois que j'étais bien l'homme choisi par Mgr PARÉ. »

Cette section a permis de découvrir certains aspects de la pensée individuelle de quelques évêques. Quelques surprises ont pu être découvertes, notamment en ce qui a trait à la perception du travail du délégué apostolique, à la centralisation romaine, à la participation de l'Église locale dans le processus. Il semble que nous n'ayons pas à commenter davantage ces positions. Elles éclairent notre propos et nous permettent d'aller plus avant dans notre observation.

Le prochain chapitre permettra d'élargir notre regard à l'horizon de l'Église universelle, toujours dans le contexte de notre thème de départ.

CHAPITRE III

ÊTRE ÉVÊQUE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

Faisant suite à une meilleure connaissance du profil des évêques québécois, il sera utile d'agrandir notre champ d'observation à l'Église universelle. Notre regard se posera donc sur l'ensemble des évêques dans la perspective du processus qui conduit à leur élection. Dans un premier temps, nous ferons état du questionnement autour des nominations d'évêques qui s'est plus largement exprimé vers la fin de la décennie précédente. Toujours par la méthode d'observation, nous constaterons par la suite qu'il existe bel et bien une politique romaine de nominations épiscopales, celles-ci se faisant dans le sens d'un redressement des conférences épiscopales vers une plus grande loyauté envers Rome. Nous poursuivrons par la suite en présentant les procédures de nominations officielles contenues dans le Code de droit canonique de 1983. Nous tenterons alors d'identifier les écarts entre le Code de 1983 et les expériences prometteuses vécues à la suite du Concile. Enfin, nous exposerons le rôle des divers intervenants dans le processus.

3.1 ÉTAT DU QUESTIONNEMENT AUTOUR DES NOMINATIONS D'ÉVÊQUES

Le 26 janvier 1989, un groupe de 163 théologiens catholiques, prêtres, religieux et laïcs, professeurs pour la plupart, d'Allemagne fédérale, des Pays-Bas, de Suisse et d'Autriche, ont rendu publique une

déclaration très critique à l'égard du pape et de sa manière d'exercer l'autorité dans l'Église. Parmi les sujets abordés dans la déclaration, les récentes nominations d'évêques constituent un des points d'appui les plus forts du plaidoyer *Contre une mise sous tutelle, pour une catholicité ouverte*, titre de la déclaration en question³⁵. Ainsi, les signataires affirment que les nominations épiscopales « ne sont pas l'affaire privée du pape », surtout et davantage dans les pays germanophones où les Églises locales ont un droit historique d'intervention, reconnu encore dans les concordats et par une longue tradition. Selon eux, les Églises locales risquent d'être « mises au pas [...]. La collégialité entre le pape et les évêques est étouffée par le nouveau centralisme romain »³⁶.

Cette déclaration n'arrive pas par hasard. Au-delà de sa forme pamphlétaire et du tapage public qu'elle a provoqué, elle vient couvrir un ensemble de contestations provenant de toutes les portions de la catholicité. Le *National Catholic Reporter* du 17 juin 1988 recense plusieurs témoignages provenant d'Amérique latine, d'Europe et même d'Asie. Ils convergent tous vers une même constatation : « Rome brandit

³⁵ On trouve le texte de cette déclaration, ainsi qu'un dossier complet dans *La Documentation catholique*, n° 1979 (1989), pp. 240-242. En France, le terrain d'accueil de cette déclaration avait été préparé par un article de *Témoignage Chrétien* (16-22 janvier 1989) dont un passage se lit comme suit : « Coup sur coup, en moins de dix mois, contre toutes les traditions de consultation des diocèses, le Vatican a imposé ses candidats, des prêtres conservateurs, à la tête des évêchés de Cologne (RFA), Salzbourg (Autriche) et Coire (Suisse). Une nouvelle conséquence de l'effet Lefebvre. »

³⁶ Voir la couverture de presse faite par le quotidien français *Le Monde* du 27 janvier 1989.

son arme ultime » pour restaurer la catholicité, cette arme ultime étant la mainmise sur la nomination des évêques³⁷. Le numéro 157 de la revue *Concilium* a été consacré à cette question des nominations d'évêques. Déjà, en 1980, la plupart des auteurs identifient une évolution des types de nominations vers une centralisation du processus à Rome³⁸. On le voit, la déclaration de 1988 des théologiens n'est pas arrivée comme un fait isolé. Y aurait-il des liens profonds entre ce climat tendu et l'actuel pontificat ? Faut-il ne voir dans ce qui survient qu'une simple critique adressée à Jean-Paul II ?

Sans ce contexte, une thèse sur la nomination des évêques, mise en rapport avec le pontificat de Jean-Paul II, pourrait être qualifiée d'opportuniste, voire soupçonnée de ne laisser que peu de traces pour

³⁷ « Rome wields its ultimate weapon », *NCR*, 17 juin 1988, pp. 8-18. Citons deux extraits d'auteurs différents: « Since late 1975, however, a substantial majority of episcopal appointments have been conservative. The trend intensified after Pope John Paul election, and those chosen by the current papal nuncio, career diplomat Luigi Dossena, have been avowed conservatives. [...] "They're picking security seekers, yes men". Said Jesuit scholar Jeffrey Klaiber, author of two books about the Peruvian church, "New appointees tend to be timid, closed and very dependant on the pope. They show little creativity or pastoral vision; they can only foster a weak and mediocre church." » (David J. Molineaux, « Peru, mother of liberation theology, has shifted emphatically to the right », *NCR*, June 17 1988, p. 9); « A new generation of bishops is quietly coming into place in Chile. From 1977 to 1987, the Vatican replaced 12 of the nation's 31 bishops. Pope John Paul II made most of the appointments. The pattern has been to appoint church men with very orthodox theological credentials in terms of loyalty to Rome and of church positions such as women's ordination and hierarchical authority. » (Brian Smith, « Slow chill comes down upon church in Chile », *NCR*, June 17 1988, p. 9).

³⁸ Voir surtout l'article de John Tracy Ellis, « La nomination des évêques aux États-Unis depuis Vatican II », *Concilium* 157 (1980), pp. 119-124, qui met surtout en cause les faiblesses des modalités de nominations épiscopales qui ont eu cours dans ce pays depuis Vatican II.

l'avancement réel de la recherche. Cependant, la montée remarquée du centralisme romain³⁹ ne vient que justifier davantage l'importance d'une réflexion complémentaire sur la théologie des élections épiscopales en vue de proposer des jalons pour que les procédures canoniques officielles et les pratiques qui en découlent soient confrontées en vérité à l'ecclésiologie de communion.

Patrick GRANFIELD l'affirme : « Certainement, l'un des événements les plus importants dans la vie de l'Église locale est le choix de son principal pasteur, maître, liturge et administrateur : l'évêque. La procédure de sélection est quelque chose de sérieux qui exige grand soin et grande attention. »⁴⁰ Le processus d'accession au pouvoir des évêques détermine largement leur mode de gouvernement. Au lieu d'une soumission sans réserve, comme jadis, les baptisés, en toute conscience, ne leur accordent guère de primauté, du moins dans leurs choix éthiques. Pourtant, de nombreuses croyantes et nombreux croyants continuent de s'intéresser

³⁹ Selon G. ALBERIGO, « Jean-Paul II, dix ans de pontificat », *Études* 368/5 (1988), p. 678, le centralisme romain est à mettre en lien avec l'évolution de la conscience collégiale des conférences épiscopales. Ainsi, « Pour pallier cette éventualité, se manifeste une reprise de la "politique des nominations épiscopales" qui consiste à choisir - à l'insu des conférences épiscopales concernées - des candidats susceptibles de s'opposer à l'orientation générale des divers épiscopats: J.J. O'Connor et B.F. Law aux États-Unis, A. Suquia Goicoechea en Espagne, H.H. Groer en Autriche, etc. » Voir aussi Bruno CHENU, « Pour un nouvel ordre ecclésial international », *Lumière et Vie* 26/133 (1977), pp. 117-130; Giancarlo ZIZOLA, « Le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'Église catholique », *Lumière et Vie* 26/133 (1977), pp. 18-36; et plus récemment C. COLONNA-CESARI, *Urbi et Orbi, Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992.

⁴⁰ « Le "sensus fidelium" dans la sélection des évêques », *Concilium* 157 (1980), p. 53.

aux choses de l'Église, particulièrement à ce qui touche aux nominations de pasteurs, même de loin. Aujourd'hui, pourrait-on conclure que les évêques font problème pour l'Église ?⁴¹

Mais le problème ne date pas d'hier. Il existe au moins depuis que l'Église a commencé à se donner des structures de gouvernement. La deuxième et la troisième partie de ce document apporteront quelques lumières sur cette affirmation. Pour le moment jetons un regard sur les tendances des récentes nominations au plan universel.

3.2 TENDANCES REMARQUÉES DANS LES RÉCENTES NOMINATIONS

Un article paru dans le volume édité par Paul Ladrière et René Luneau, *Le retour des certitudes*, fait état des critères de choix des évêques sous le pontificat de Jean-Paul II. L'auteur, Walter GODDIJN, observe ce qui suit.

Il n'est aucunement nécessaire que le nouveau type d'évêque que promeut la politique actuelle des nominations soit personnellement un penseur original ou un théologien inventif. L'important est qu'il soit capable de bien présenter les positions du Saint-Siège. Il est en fait le porte-parole ou le diffuseur des points de vue de la Congrégation pour la doctrine de la foi, par exemple dans les questions de la théologie du ministère, de la théologie de la libération et du jugement éthique sur l'homosexualité. Même si les encycliques du pape et ses différents discours n'ont pas valeur

⁴¹ Cf. H. Bourgeois, H. Denis, M. Jourjon, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989.

dogmatique, le nouveau type d'évêque leur donnera le lustre de l'inaffabilité. Il doit exercer sa charge prophétique de manière telle que soient proclamées les sécurités traditionnelles de la foi et des mœurs, ainsi que de la discipline sexuelle. La fidélité à l'enseignement du pape est la *via tutior*. L'évêque du nouveau type doit être bien au fait du Droit canon et savoir en adapter les règles. Mais, en cas de doute, il est préférable qu'il ne prenne pas de décision lui-même, et il se doit de consulter le fonctionnaire approprié de la Curie, de manière à ce que se crée une jurisprudence susceptible d'être partout appliquée.⁴²

Le nouvel évêque, nommé dans cet esprit de centralisation, est difficilement accepté par son milieu. On voit en lui l'émissaire du pape qui doit imprimer une nouvelle direction au diocèse, souvent à l'encontre des options prises par l'Église locale. Habituellement choisi ailleurs que dans le clergé local, sa seule présence disqualifie les membres de ce dernier, comme si aucun d'eux n'avait les qualités pour devenir évêque. De par sa situation de loyauté et de redevance envers le pape, il crée deux camps dans son propre diocèse : « ceux qui sont fidèles au pape et loyaux, ceux qui sont déloyaux et critiques »⁴³.

Les prêtres qui font carrière dans des groupes ou associations à caractère international comme l'*Opus Dei* ou *Communion et Libération*,

⁴² Walter GODDIJN, « Qui est digne d'accéder à l'épiscopat? », in *Le retour des certitudes*, Paris, Centurion, 1987, pp. 205-206. Voir aussi H. BOURGEOIS, H. DENIS, M. JOURGEON, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989, pp. 18-19, où l'on fait état de cette même orientation, en citant les exemples connus (Sao Paulo au Brésil, Cologne, Vienne et même la France) confirmant une politique de « recentrage » pour pallier ce qu'on dit être des excès ou des dérives de l'après-Concile.

⁴³ W. GODDIJN, *op.cit.*, p. 206.

entièrement voués à l'idéologie papale, ont de plus grandes chances d'accéder un jour à l'épiscopat, de même que les prêtres qui s'occupent particulièrement des associations de jeunes et de la pastorale des vocations. « Le nouveau type d'évêque sera extrêmement critique à l'égard de la formation théologique des futurs prêtres. Il vérifiera si les établissements académiques influencent de manière positive la vocation au sacerdoce célibataire, n'apprécient guère la présence de femmes étudiantes en théologie »⁴⁴. GODDIJN poursuit :

C'est dans les pays où les idées maîtresses du Concile ont été traduites très tôt dans les faits sous formes de structures, comme par exemple en Hollande, que le Vatican a amorcé son entreprise de redressement par le biais des nominations épiscopales, soit vers 1970. Dans de nombreux pays, ce n'est que fort lentement que l'on prit conscience du fait que le Vatican entendait rectifier les orientations pastorales en mettant en place un type déterminé d'évêque. [...] En fait, la Hollande n'avait été que le terrain où le Vatican avait testé sa nouvelle politique. Le cardinal Alfrink, à l'époque où il était président de la Conférence épiscopale, avait eu un jour ce mot: « Si j'avais été le cardinal de Paris, ils n'auraient jamais osé! » Or le Vatican osa nommer à Rotterdam un évêque, le Dr Simonis, qui s'était ouvertement opposé à Alfrink et ses collègues.⁴⁵

Aux États-Unis, c'est surtout à partir de 1980 que le mouvement de réforme s'étend. Sous le mandat du légat apostolique de Jean JADOT

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 206-207. Voir aussi C. Colonna-Cesari, *Urbi et Orbi, Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 55 et 89.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 208-209.

(1973-1980), « furent en général nommés des évêques qui visaient au renouveau dans l'Église. En 1980, commença une nouvelle période avec son successeur, l'archevêque italien Pio LAGHI. À la fin de 1987, plus de 100 nouveaux évêques avaient été nommés par l'intermédiaire de ce nonce, la forte majorité de tendance très conservatrice. »⁴⁶ Le Saint-Siège est même allé encore plus loin : on a demandé à des évêques d'une loyauté indéfectible envers Rome de faire des enquêtes sur les positions de certains confrères (Richmond et Seattle). L'évêque de Seattle n'a pu lui-même proposer le nom d'un auxiliaire. On lui a imposé un prêtre du diocèse de Pittsburgh comme coadjuteur, avec mission particulière de s'occuper des problèmes de la formation des prêtres, des divorces, de l'homosexualité, de la liturgie et de l'officialité, tous des secteurs où on semblait avoir des choses à reprocher à l'évêque. « Ces mesures montrent bien que le Vatican poursuit avec confiance le programme qu'il s'est fixé, à savoir "changer le visage de l'Église américaine" (*Time magazine*, 13 octobre 1986) »⁴⁷.

⁴⁶ Goddijn développe cette analyse aux pages 209-211 de son article. Sans vouloir comparer à ces situations de l'Église américaine, on peut ici indiquer, de source proche de l'évêque, que l'auxiliaire actuel nommé à Saint-Jean-Longueuil fut fortement suggéré à l'évêque, Mgr Bernard Hubert. Le processus de nomination ordinaire a laissé place à certaines négociations entre l'évêque et le pro-nonce. Ainsi, les trois noms proposés par l'évêque furent rejettés par le pro-nonce et les suggestions de ce dernier furent à leur tour refusées par l'évêque. La nomination finale d'un *outsider*, bien qu'appréciée après coup, s'est faite sans consultation et directement par Rome.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 211.

En Irlande, le Vatican a nommé en 1984, à la tête du diocèse de Dublin, un *outsider*, Mgr Kevin McNAMARA, qui faisait figure d'opposition à l'intérieur de la Conférence épiscopale irlandaise. En France, le cardinal Jean-Marie LUSTIGER, polonais d'origine et ami personnel de Jean-Paul II, a marqué un virage important dans l'image que donnait la Conférence épiscopale française avant 1981. Aucune nomination ne se fait sans son assentiment. Les évêques sont « de moins en moins enclins à prendre des décisions communes et se limitent à assurer la pastorale de leurs diocèses respectifs. »⁴⁸

Selon Henri TINCQ, journaliste au quotidien français *Le Monde*, durant le pontificat de Jean-Paul II, « en moins de dix ans, l'épiscopat français a été renouvelé de moitié »⁴⁹. Les critères de choix ont changé depuis 1978. TINCQ impute ce changement autant à la situation historique proprement française qu'à une stratégie romaine. Pendant toute la période de l'après concile jusqu'à l'arrivée du pape polonais, « le recrutement se faisait – principalement mais pas exclusivement – parmi les aumôniers d'action catholique ou les responsables d'organismes nationaux de l'épiscopat, c'est-à-dire au sein de l'appareil qui avait été mis en place

⁴⁸ *Ibid.*, p. 212. C'est ce que démontre le phénomène de désorganisation des régions apostoliques en France. La collégialité étant moins effective, le pouvoir romain semble plus facile à s'installer, selon la vision que me partageait le théologien toulousien Jean RIGAL à l'occasion d'une rencontre informelle en 1988.

⁴⁹ « Les lieutenants du pape », *Le Monde*, mercredi 4 novembre 1987, p.1.

pour appliquer les innovations sociales et apostoliques du concile. »⁵⁰ Les nouveaux évêques de France sont réputés « plus traditionnels »⁵¹.

« Sous le pontificat actuel, bien plus qu'auparavant, on utilise la possibilité de différer l'invitation de quitter sa charge à 75 ans suivant le décret *Ecclesiae sanctae*. On a dès lors l'impression que les évêques conformistes peuvent rester à leur poste plus longtemps que les autres. »⁵² Plusieurs nominations en Allemagne confirment la volonté du Vatican de réformer l'épiscopat. Le Vatican semble privilégier « la “méthode du coadjuteur” de manière à court-circuiter toute influence du chapitre diocésain et du gouvernement. [...] Avant sa nomination, le Cardinal RATZINGER était archevêque de Munich, et il continue d'exercer une influence considérable sur les diocèses d'Allemagne, à partir de son poste-clé au Vatican. »⁵³

50 *Ibid.* p. 14.

51 Voir pour compléter Gérard LECLERC, « La nouvelle physionie de l'épiscopat (France) », *30 jours dans l'Église et dans le monde* 2/4 (avril 1988), pp. 16-19.

52 GODDIJN, *op.cit.*, p. 213. Au Québec, la nomination au cardinalat de Mgr Paul GRÉGOIRE est un exemple de cette prolongation de juridiction d'un évêque totalement loyal à Rome, alors que tous s'attendaient à son remplacement imminent, qui s'est finalement produit au printemps 1990.

53 *Ibid.*, pp. 213-214. À noter qu'au début de 1989, le Saint-Siège a nommé sur le siège de Cologne, un des plus importants en terme de fidèles et d'influence, le Cardinal MEISNER, qui était archevêque de Berlin Est et Ouest. Cette nomination est survenue suite à l'impossibilité pour le chapitre diocésain de choisir entre les trois noms que proposait le Pape. Après le temps réglementaire, le Pape a nommé unilatéralement le Cardinal MEISNER (Cf. J. THAVIS, « Vatican defends pope's right to select West German archbishop », *Catholic New Times*, 13/1 (8 jan. 1989), p. 11). Il semble qu'on applique aussi cette méthode en Suisse, où la constitution rend difficile l'ingérence du Vatican dans les nominations. Récemment, on a procédé, à l'occasion des deux dernières vacances du siège de Coire, à la nomination directe d'un

Il s'agit là d'un homme qui a pourtant été remarqué comme l'un de ceux qui avaient enrichi de leurs apports théologiques les plus positifs la réflexion conciliaire.

Évolution personnelle ou aléas de la fonction qu'il occupe désormais, Joseph RATZINGER n'est en tout cas plus ce qu'il était. Il a changé, comme ont changé tous ceux qui incarnaient, à ses côtés, le renouveau théologique des années soixante. Car selon Paul LADRIÈRE, qu'ils se nomment Urs VAN BALTHASAR, Henri DE LUBAC, Jérôme HAMER ou encore Philippe DELHAYE, les artisans les plus notoires de cette ouverture se seraient ensuite généralement repliés sur des valeurs conservatrices ; jusqu'à ce que des théologiens plus jeunes, marqués par une réaction de génération, ne prennent la relève sous les noms de Hans KÜNG, Jacques POHIER, Edward SCHILLEBEECKX, Charles CURRAN ou encore Bernard HÄRING, en attendant le très médiatique Eugen DREWERMANN. Les diktats de l'actuel préfet de la Doctrine de la foi, ses incessants rappels à l'ordre et, plus grave, les procès intentés par sa congrégation (avant qu'elle ne perde sa valeur de tribunal par la mini-réforme de la curie de 1988) contre certains de ces nouveaux théologiens en font bien maintenant, sur le plan des idées et de la foi, un conservateur pur et dur ; un conservateur de la race de ceux qui voient derrière chaque progressiste un ennemi.⁵⁴

En Autriche le mouvement « correcteur » est aussi marqué dans les dernières nominations (Vienne, Feldkirch). La nomination du Pr Kurt KREN comme auxiliaire à Vienne a soulevé une vague de protestations dans toute l'Autriche, et sa consécration a été l'occasion de graves

coadjuteur, passant ainsi outre les priviléges du chapitre diocésain. Une troisième fois ne rendra-t-elle pas cette pratique coutumière?

⁵⁴ Constance COLONNA-CESARI, *Urbi et orbi, Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 77-78.

incidents. Plus récemment, à Salzbourg, la nomination de l'archevêque s'est faite à l'encontre des choix du chapitre cathédral. Aucun des trois noms proposés par le Saint-Siège n'avait figuré parmi la liste remise par le chapitre précédemment⁵⁵. En Italie, « les évêques en sont réduits à lire dans *L'Osservatore romano* le nom de leurs nouveaux collègues »⁵⁶.

On le voit, la catholicité se voit actuellement confrontée à un fort vent de centralisme dans les nominations d'évêques. Pourtant, le Code de droit canon de 1983 et, auparavant, les *Normes* de 1972 pour la nomination des évêques laissent de la place à la consultation et au respect des Églises locales et de leurs orientations pastorales. Il s'avère donc tout à fait approprié de faire un tour d'horizon de ces procédures.

3.3 LES PROCÉDURES DE NOMINATIONS D'ÉVÊQUES SELON LE DROIT COMMUN

Pour mieux comprendre comment se « fabriquent » les évêques, on doit d'abord passer par la loi qui régit leur nomination. Ainsi, le code de Droit canon de 1983 énonce une politique parfaitement claire sur la façon dont sont nommés les évêques, à commencer par l'affirmation que cette charge revient de droit au Saint-Père. Un regard sur la procédure telle que promulguée par le droit permet de tirer certaines conséquences sur les pratiques effectives de nomination, notamment au Canada.

⁵⁵ Voir « Persons », *Catholic New Time*, 13/3 (5 Feb. 1988), p. 2.

⁵⁶ GODDIJN, *op.cit.*, p. 215.

Dans le droit canonique actuel, datant de 1983, le choix des évêques se fait selon un processus bien précis. Ce même processus a d'abord été promulgué dans ses grandes lignes par Paul VI en 1972⁵⁷. Bien que le droit commun accorde au pape le privilège particulier de nommer lui-même les évêques sans obligation de consulter qui que ce soit, les procédures canoniques adoptées permettent aux évêques d'une même province ecclésiastique de prendre part à la présentation de candidats à l'épiscopat. Cette présentation se fait selon les étapes suivantes.

3.3.1 ÉLABORATION D'UNE LISTE D'« ÉPISCOPABLES »

« Cette première phase se réalise au niveau épiscopal, sans intervention du représentant pontifical ni de Rome, car elle ne vise qu'à établir une liste *in genere*, c'est-à-dire à distinguer seulement quels clercs ont les qualités requises pour éventuellement accéder à des responsabilités épiscopales, sans considération d'une affectation dans un diocèse précis »⁵⁸. Cette liste s'établit au niveau de l'assemblée épiscopale d'une

⁵⁷ Conseil pour les Affaires publiques de l'Église, « Normes concernant la désignation des nouveaux évêques dans l'Église latine » (25 mars 1972) in *La Documentation Catholique* 1610 (4 juin 1972), 513-515. Les procédures sont reprises presque littéralement dans les canons 375 à 380 du Code de Droit canonique de 1983. On trouve un commentaire des aspects touchant les procédures de nominations dans Joël-Benoît d'Onorio, *La nomination des évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986, pp. 31-44.

⁵⁸ J.-B. D'ONORIO, *op.cit.*, p.31. Notons que cette liste concerne surtout les candidats à une charge diocésaine et non à titre d'auxiliaire. Pour les évêques auxiliaires (sans droit de succession sur le siège), l'évêque d'un diocèse fait parvenir lui-même trois noms au Saint-Siège par le biais du représentant pontifical. C'est, semble-t-il, à partir de cette liste que l'enquête s'accomplit, bien qu'elle ne soit pas restrictive pour le pape.

province ecclésiastique, qui regroupe plusieurs évêques suffragants sous la présidence d'un archevêque métropolitain. À tous les trois ans (canon 377 § 2), les évêques doivent faire une nouvelle liste en proposant eux-mêmes des noms de personnes ou en s'enquérant des propositions des autres membres. Chaque candidature est passée à la loupe. Les évêques votent ensuite secrètement sur chacun des candidats et dressent la liste selon un ordre strict. Le procès-verbal et la liste intégrale des candidats est envoyée au représentant pontifical (nonce ou pro-nonce) du pays qui la transmet à son tour au Saint-Siège. En France, cette liste est préparée chaque année par les évêques des régions apostoliques (dans les faits, certains le font cependant aux trois ans seulement). Walter GODDIJN complète notre observation par ses propres constatations.

Ces derniers temps, l'usage veut que la Conférence épiscopale dresse tous les trois ans une liste secrète de candidats possibles. En cas de vacance d'un siège, la Conférence épiscopale nomme encore une fois trois candidats concrets. L'Église locale est donc en mesure d'y exercer une influence suffisante. La plupart du temps, le Vatican lui-même, en tant qu'instance centrale de l'autorité, a sa propre représentation, la nonciature, dans chaque pays. Celle-ci suit une procédure particulière. Le nonce, en fait un diplomate du pape, fait remplir des questionnaires sous le sceau du secret le plus strict et sous serment, placés dans une double enveloppe, qui sont envoyés à des prêtres voire à de simples fidèles, et c'est ce moyen qui permet de juger tel ou tel candidat. Les questionnaires sont secrets, mais y figurent des questions comme : Quelle est la vie de foi du candidat ? S'est-il exprimé à ce sujet ? Célèbre-t-il la messe chaque jour ? Récite-t-il régulièrement son bréviaire ? Observe-t-il les directives

du pape au sujet de l'éthique, du mariage, de la sexualité, de l'obligation du célibat pour les prêtres, etc. ? (can. 377-380).⁵⁹

Pour chaque candidat proposé, Rome – c'est-à-dire son délégué apostolique – attribue une notation selon quatre échelons qu'un fonctionnaire ecclésiastique d'une nonciature européenne nous a décrits verbalement de la façon suivante lors de l'entrevue qu'il nous accordée en mai 1988 :

- « accepté généralement pour l'épiscopat »
- « à garder présent sur les listes »
- « petit doute, à vérifier »
- « refusé pour toute tâche épiscopale »

Naturellement, ces cotes demeurent secrètes⁶⁰, ce qui fait que seulement l'équipe de scrutateurs du nonce connaît la « valeur » accordée à un candidat. Cela est d'autant plus important que plusieurs prêtres ou évêques sont souvent proposés à plus d'une reprise. La cote attribuée auparavant devient donc un facteur déterminant du succès possible de telles candidatures.

⁵⁹ Walter GODDIJN, « Qui est digne d'accéder à l'épiscopat ? », *Le retour des certitudes*, Paris, Centurion, 1987, p. 195.

⁶⁰ Le principe est établi avec rigueur, mais il demeure assez curieux de constater les innombrables rumeurs qui circulent à propos de tel ou tel prêtre lors d'une vacance. De nombreux observateurs des événements parviennent généralement à obtenir suffisamment d'informations pour « reconstituer » l'historique du choix par Rome.

3.3.2 L'ENQUÊTE PONTIFCALE

La seconde étape se déroule à l'occasion de la vacance d'un siège. À ce moment, le représentant pontifical procède à l'« enquête pontificale » sur les candidats qu'il trouve dans la banque de noms ou ailleurs⁶¹. Cette enquête conduit à l'élaboration d'une nouvelle liste de trois noms (*la terma*) à soumettre au pape. Le représentant pontifical est tenu de consulter le président de la Conférence épiscopale, l'archevêque métropolitain et les évêques suffragants de la province ecclésiastique du diocèse vacant⁶². Il envoie en outre un questionnaire à des clercs, des religieux, habituellement membres des conseils reconnus par le droit, et, *s'il le juge nécessaire*, à des « laïcs prudents et dignes de foi » qui connaissent le candidat concerné⁶³. Cette consultation est toujours faite « secrètement et

⁶¹ Le représentant pontifical n'est pas tenu exclusivement à la liste dressée par les évêques. Il peut proposer lui-même des candidats selon l'ordre qu'il juge le plus approprié « devant Dieu ». Cf. Jean-Louis Harouel, *Les désignations épiscopales dans le droit contemporain*, Paris, PUF, 1977, p.83.

⁶² Il est intéressant de noter que le type de consultation n'est pas précisé par le code et qu'il est, de ce fait, laissé à la discréption du représentant du Saint-Siège. Ainsi, le président de la Conférence épiscopale peut être consulté de plusieurs façons : on peut lui demander de suggérer des noms, on peut lui demander son avis sur une liste de noms, on peut également lui présenter la *terma* pour obtenir sa réaction. A chaque fois, le président ne connaît pas l'impact de son avis, car il ne reçoit aucun retour. Le nonce peut simplement mentionner dans son rapport que le président a été consulté, sans plus. C'est ce qui faisait dire à Mgr Bernard HUBERT, ex-président de la CECC, à l'occasion d'une entrevue qu'il m'accordait en 1987, qu'il n'y a pas homogénéité d'une conférence épiscopale à l'autre, le processus de désignation étant entre les mains de nonces dont la personnalité est différente, même s'il s'agit de pays régis par les normes ordinaires de désignation.

⁶³ Un secrétaire du Nonce apostolique de France, rencontré en entrevue à Paris en mai 1988, m'affirmait que durant toute son expérience d'une dizaine d'années à ce poste il n'avait pas été question de consultation auprès de laïcs pour les nominations d'évêques.

séparément » (can. 377 § 3), jamais de manière collective ou collégiale. La dimension ecclésiale du processus de consultation, vue en terme de manifestation communautaire, est ici inexistante car la consultation strictement individuelle procure à Rome un contrôle total et exclusif sur toute la démarche.

3.3.3 UNE CONSULTATION SUR LES BESOINS D'UN DIOCÈSE SPÉCIFIQUE

Parallèlement à l'enquête pontificale sur les sujets « épiscopables », le représentant de Rome est chargé par le droit de s'enquérir des besoins particuliers au diocèse dont le siège épiscopal est vacant. Pour ce faire, il demande à l'Administrateur diocésain un rapport complet sur l'état et les besoins du diocèse. Ce rapport est élaboré à partir d'une consultation intra-diocésaine ouverte habituellement au presbytérium et aux conseils reconnus, mais qui peut s'accomplir également à partir d'une consultation de l'ensemble des fidèles⁶⁴.

⁶⁴ La consultation de masse semble de plus en plus être adoptée par les diocèses québécois pour tracer un tableau du diocèse et un profil-type de l'évêque désiré (*cf.* des expériences vécues dans l'archidiocèse de Montréal et les diocèses de Gatineau-Hull, St-Jean-Longueuil, etc.). Notons cependant que le pro-nonce apostolique du Canada jusqu'en 1993, Mgr PALMAS, semblait plus préoccupé de conduire lui-même l'enquête diocésaine, affirmant que cela relevait de sa fonction propre. L'expérience du diocèse de Gatineau-Hull à ce propos est éloquente alors que le pro-nonce a refusé carrément le rapport présenté par une commission diocésaine. En France, ce type de consultation est devenu systématique et les résultats sont même rendus publics.

3.3.4 LE CHOIX DU NOUVEL ÉVÊQUE ET SA NOMINATION

Au terme de ces enquêtes préalables, le représentant pontifical remet au dicastère compétent⁶⁵ son rapport complet, incluant ses propres recommandations « devant Dieu ». Les membres du dicastère en question étudient le rapport et votent sur un seul choix à désigner auprès du Pontife romain qui, habituellement, confirme ce choix⁶⁶.

« La nomination décidée, l'intéressé est alors informé par une lettre officielle du représentant pontifical de son pays, doublée généralement d'un appel téléphonique personnel. »⁶⁷ L'élu dispose d'un délai très bref pour donner sa réponse, « non sans avoir entendu les arguments

⁶⁵ Dépendant du lieu du siège à combler, il peut être de la compétence de la Congrégation pour les Évêques, de celle pour l'Évangélisation des Peuples (pour un pays de mission), celle des Églises orientales (s'il s'agit d'un territoire de rite oriental extra-patriarcal) ou du Conseil pour les Affaires publiques (en cas de consultation obligatoire des autorités politiques). Cf. J.-B. d'Onorio, *op.cit.*, p.37.

⁶⁶ La pratique des dernières années a montré que, d'une manière générale, le processus de consultation était respecté, c'est-à-dire que les évêques ont été généralement sélectionnés parmi les prêtres qui émergeaient du processus. Cependant, en certaines occasions, surtout pour la période entre la fin du Concile et la publication des normes pour la désignation des évêques (25 mars 1972), il est arrivé à plusieurs reprises, notamment aux Pays-Bas, que le pape nomme des personnes autres que celles qui ressortaient des consultations. Cf. J.-L. HAROUEL, *op.cit.*, pp. 85-92 et J.-B. D'ONORIO, *op.cit.*, pp. 34 et 38-39. Également Michel DORTEL-CLAUDOT, *L'Église. Ses structures, son gouvernement*, Lyon, Faculté de théologie de Fourvière-Lyon, 1971, p.94ss. Par ailleurs, la nomination d'un évêque auxiliaire peut également poser question lorsqu'un tel adjoint n'a pas été demandé. Cela a été le cas dans le diocèse français de Poitiers. L'évêque diocésain n'avait pas demandé d'auxiliaire et on lui en a quand même nommé un ! Le fait que l'évêque local soit reconnu comme un homme plutôt avant-gardiste pourrait expliquer en partie une telle nomination.

⁶⁷ J.-B. D'ONORIO, p.37.

pressants du nonce... »⁶⁸. La nouvelle nomination est célébrée liturgiquement lors de la cérémonie de consécration épiscopale ou, s'il s'agit d'un évêque déplacé d'un diocèse à un autre, de la prise de possession du siège épiscopal, en présence d'au moins trois évêques des diocèses voisins. C'est à ce moment que les fidèles et le clergé sont appelés à leur seule vraie participation communautaire, celle de « recevoir » son nouvel évêque⁶⁹.

Le nouveau Code ne prévoit donc pour les laïcs aucune forme de pouvoir en ce qui concerne le gouvernement de l'Église. Ce pouvoir de gouvernement est considéré ici au sens juridique le plus strict. Il se divise en pouvoir législatif, judiciaire, exécutif. Dans les discussions préparatoires au Concile fut évoquée l'idée d'un certain pouvoir authentique des laïcs, à articuler judicieusement avec les pouvoirs des pasteurs. Cependant, « ceux qui estimaient qu'il ne faut pas donner aux laïcs un pouvoir dans le gouvernement de l'Église l'ont emporté, puisque les laïcs ne peuvent recevoir qu'une charge de participation, de collaboration, toujours sous l'autorité d'un prêtre nommé par l'évêque »⁷⁰.

⁶⁸ *Ibid.* Selon les témoignages de certains évêques québécois, le délai peut varier de « sur le champ » à une semaine.

⁶⁹ G. THILS, *Choisir les évêques, Élire le pape?*, Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, pp. 66-67.

⁷⁰ Gustave THILS, « Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II », in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), p. 297. La citation dans le texte est celle de W. ONCLIN, dans le journal *La libre Belgique* du 28 mars 1983, p. 7.

3.3.5 LES PARTICULARITÉS POUR LES ÉGLISES CATHOLIQUES ORIENTALES

« Lorsque la question de l'élection du pape ou des évêques est discutée, il faudrait donc aussi – et nous oserions dire surtout – avoir à l'esprit la restauration de l'unité entre les Églises chrétiennes. Car l'unité ne paraît pas prochaine. Et il serait étonnant que tous les efforts se trouvent d'un seul côté, que ce soit Rome, Cantorbéry ou Constantinople ».⁷¹

Pour les Églises catholiques orientales, la pratique est quelque peu différente, bien qu'elle le soit moins depuis 1957, année où « parut le *De personis pro Ecclesiis orientalibus* fixant par *Motu proprio* les normes canoniques régissant les Catholiques d'Orient. Ces prescriptions entrèrent en vigueur le 25 mars 1958. Le patriarche – et la plupart de ces prescriptions valent aussi en ce qui concerne un archevêque – est élu par tous les évêques du territoire (c.224, §1). Une fois élu et intronisé, il obtient un droit plénier dans sa charge (c.238, §1) ; mais il ne peut, avant d'avoir été confirmé par le Saint-Siège, poser certains actes de juridiction, comme convoquer un concile, élire ou consacrer un évêque (c.238, §3).

Les patriarches et les archevêques ont comme prérogative d'ordonner les métropolites et de les introniser (c.256, §1). Les métropolites [...] ordonnent ou intronisent les évêques de leur province (c.319, 1°). [...]

⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

Toute élévation à la dignité épiscopale peut donc être ainsi réglée par l'autorité compétente de la hiérarchie orientale. Le c.253 stipule néanmoins que le pontife romain doit confirmer toute élection avant qu'elle soit communiquée à quiconque, même à celui qui a été élu, sauf si celui-ci était déjà nommé sur une liste de candidats préalablement approuvée par le Saint-Siège.

Cela étant, on comprend qu'aucune intervention des prêtres ou des laïcs n'est prévue. L'archevêque ne doit même pas les consulter à titre privé. Le c.224, §3 dit au contraire que les laïcs quels qu'ils soient et quelle que soit leur dignité n'ont à s'immiscer d'aucune manière dans l'élection d'un patriarche.

On le voit, la règle générale est la suivante : l'autorité compétente de la hiérarchie orientale choisit, nomme, consacre les évêques ; le pontife romain confirme l'élection, tout en ayant le pouvoir radical de nommer librement. Les patriarches catholiques d'Orient jouissent donc d'une plus grande autonomie que les archevêques d'Occident. Or, la législation de 1957 est considérée par plusieurs d'entre eux comme une forme de restriction. »⁷²

⁷² G. THILS, *Choisir les évêques, Élire le pape?*, Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, pp. 66-67.

3.4 ENTRE LE CONCILE ET LE DROIT CANON DE 1983

Au moment du Concile, une tendance réformiste veut reconnaître à l'Esprit Saint une place constitutive non seulement dans l'animation de l'Église, mais aussi dans ce qui lui confère l'existence même (co-instituant)⁷³. Cette seule façon de concevoir le mystère de l'Église bouleverse les fondements mêmes de l'organisation hiérarchique.

En effet, si c'est Jésus, et Jésus seulement, qui fonde l'Église avant de quitter définitivement les apôtres, la structure mise en place à ce moment précis devient absolue et indéfectible. L'organisation actuelle ne serait alors que le reflet de la pensée directe de Jésus. Nul leader hiérarchique n'est donc habilité à changer quoi que ce soit dans cette organisation et dans l'institution du ministère. Or les études ont démontré que la structure de l'Église a connu de nombreux ajustements avant de se cristalliser, vers le début du second millénaire, dans ce que l'on connaît approximativement aujourd'hui. Il est donc clair que les premiers chrétiens, de même que les suivants, ont compris qu'ils avaient une certaine latitude pour organiser les institutions au service de la communion.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 123. Voir aussi l'éclairage de la théologie orthodoxe par John ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », in *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 147. Cet auteur parle du Christ comme « in-stituant » et de l'Esprit comme « co-constituant » l'Église, engageant ainsi chaque chrétien dans l'être de l'Église.

C'est en ce sens que l'affirmation de la participation de l'Esprit-Saint au niveau même de l'institution de l'Église prend une importance extraordinaire. L'Esprit est celui qui demeure après le départ de Jésus. C'est lui qui « enseignera toutes choses ». Pour les problèmes concrets d'organisation, Jésus laisse donc à la communauté réunie dans l'Esprit le soin de procéder à la mise en œuvre des fonctions pastorales et à la façon de combler les postes. L'Église communion se développe donc par une écoute attentive des signes de l'Esprit qui inspire aux chrétiens et aux chrétiennes ce qui leur faut pour vivre leur être-ensemble ecclésial.

C'est cette vision qui s'impose au Concile, obligeant même les rédacteurs à l'intégrer aux décrets. Les nombreux éléments qui nuancent l'ecclésiologie de communion par des dimensions essentiellement juridiques auront toutefois eu gain de cause dans l'application des textes conciliaires aux plans de la pratique et du droit. La fameuse *Nota Prævia* qui introduit le chapitre III de *Lumen Gentium* apparaît d'ailleurs clairement comme l'interprétation des milieux officiels romains. Il ressort de cette interprétation romanisante⁷⁴ une herméneutique tout à fait juridique éprouvant en quelques occasions des difficultés à justifier la

⁷⁴ L'expression est de Michel DORTEL-CLAUDOT, *Églises locales - Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu*, Lyon, Chalet, 1973, p.28. Ce dernier montre que c'est surtout à partir de Grégoire IX, en 1234, que la base cesse d'être prise en cause pour l'élaboration de la discipline de l'Église. À partir de ce moment, « la plupart des changements et modifications viendront donc du Sommet » (p.28). Même l'interprétation de Vatican II n'est acceptable dans cette perspective que par les instances désignées par Rome.

distance entre l'esprit réformateur de *Lumen Gentium* et ses applications juridiques (*Codex* 1983) et pratiques.

En ce qui concerne les applications juridiques du Concile contenues dans le *Codex* révisé, H. LEGRAND en fait une critique intéressante quant à l'organisation du contenu.

[Le *Codex*] témoigne, dans son organisation systématique, de ce concept de collège où le pouvoir n'est pas articulé de façon satisfaisante à la communion. Dans une fidélité matérielle à *Lumen Gentium* – qui traite d'abord du Peuple de Dieu puis de la hiérarchie –, le *Codex* envisage successivement, en son livre II, le statut des laïcs et des clercs (première partie), le pouvoir suprême dans l'Église et le collège des évêques (deuxième partie, section I) et enfin les Églises particulières ou diocèses (deuxième partie, section II). Mais comment, avant même d'avoir déterminé ce qu'est une Église locale et ce que représente la communion des Églises, peut-on traiter, théologiquement et même institutionnellement de ce que sont des laïcs et des clercs, un pape, un évêque et un collège des évêques ? Le concept de collège élaboré par Vatican II n'a pas permis de surmonter la scission entre autorité et communion : la systématique du *Codex* en est grecée.⁷⁵

Une clef d'interprétation est cependant offerte par le pape Jean-Paul II lui-même lorsqu'il démontre une grande ouverture, dans la Bulle de promulgation du nouveau Code.

D'une certaine façon, ce nouveau Code peut être conçu comme un important effort de transposer en langage canoniste cette

⁷⁵ « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t.III, *Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, pp. 305-306. En ce qui concerne l'ouverture aux laïcs exprimée par *LG*, voir entre autres le n°. 37 § 2 à 4.

doctrine elle-même, à savoir l'ecclésiologie conciliaire. Que s'il n'est pas possible que cette image de l'Église décrite par la doctrine du Concile soit parfaitement traduite en langue « canoniste », du moins faut-il toujours que le Code soit référé à cette image même comme au modèle premier, dont il doit exprimer les traits, pour autant qu'il se peut, et d'après sa nature.⁷⁶

Or, si on s'en tient à cette interprétation du pape lui-même, il faut prendre à la lettre l'ecclésiologie de Vatican II. Et celle-ci montre explicitement que le sujet de droit dans l'Église est la communauté. Ainsi Joseph RATZINGER lui-même écrivait en 1972 :

Il y a une autre lacune qu'il faut combler. Il faut qu'on reconnaissse que l'*ecclesia* est un sujet de droit dans l'Église, chaque fois qu'elle existe comme *ecclesia*, c'est-à-dire comme communauté. Qu'on reconnaissse donc qu'il n'y a pas simplement dans l'Église, d'un côté les charges et les droits de ceux qui les détiennent, de l'autre côté, les nombreux croyants considérés individuellement et les droits qui sont les leurs. Qu'on reconnaissse que l'Église comme telle, concrètement parlant, que l'Église telle qu'elle existe en chaque communauté est le détenteur du droit. Oui, le sujet proprement dit, auquel se rattache tout autre sujet de droit dans l'Église.⁷⁷

L'Église locale comme sujet se trouve donc confirmée par cette interprétation. Mais il semble que cette affirmation échappe notamment au

⁷⁶ *Acta Apost. Sedis*, vol. LXXV, pars II, 1983, p. xi. Cité dans Gustave Thils, « Le nouveau code et l'ecclésiologie de Vatican II », in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), p. 290.

⁷⁷ J. RATZINGER - H. MAIER, *Démocratisation dans l'Église ?*, Paris, Apostolat des Éditions, 1972, p. 45.

processus de nomination des évêques, lieu ultime où une Église peut affirmer son identité, donc sa condition de « sujet de droit ».

Dans ce mystérieux processus de tension sociale entre le pouvoir du pape de Rome et celui des évêques locaux, il existe un instrument politique dont seul le pape peut disposer. Le pape a le droit exclusif de nommer les évêques. À l'occasion de la vacance d'un siège, il peut nommer un nouvel évêque, ou adjoindre à un évêque déjà résident soit un évêque auxiliaire, soit un coadjuteur, avec ou non droit de succession. Avec cet instrument de pouvoir il est en mesure d'exercer une influence sur la direction pastorale de tel diocèse, de telle conférence épiscopale nationale, de faire des critiques et éventuellement d'imprimer une orientation déterminée.⁷⁸

Plutôt donc de redistribuer le pouvoir vers les Églises locales, tel que le Concile semblait vouloir orienter l'Église, le processus de centralisation s'est réamorcé avec comme arme déterminante celui du pouvoir de nommer. « La centralisation de la nomination des évêques a [donc] permis à la papauté et à chaque pape en particulier de modeler à volonté l'épiscopat catholique. »⁷⁹ Et cette centralisation ne s'est pas épuisée avec le Concile. Au contraire, depuis Vatican II, « la nomination des évêques fut

⁷⁸ Walter GODDIJN, « Qui est digne d'accéder à l'épiscopat ? », in *Le retour des certitudes, événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987, p.196.

⁷⁹ G. ALBERIGO, *Concilium* 108 (1975), p. 23. Selon l'ancien responsable des relations publiques de la CECC, M. Jacques BINET, cette capacité de modeler l'épiscopat est d'abord et avant tout entre les mains du Pro-nonce apostolique dans le cas du Canada. Il va de soi cependant que le représentant du Saint-Siège observe les consignes romaines. Un exemple est encore fourni par le cas du diocèse de Gatineau-Hull où les évêques auraient fait savoir au pro-nonce, avant la nomination, qu'ils souhaitaient voir Mgr Jean-Guy HAMELIN nommé à ce siège plutôt que Mgr ÉBACHER. C'est ce dernier qui a été finalement choisi.

de plus en plus utilisée par le Vatican pour promouvoir une stratégie centralisatrice. »⁸⁰

Tous les historiens reconnaissent que, depuis le XI^e siècle spécialement, l'Église catholique connaît une évolution centralisatrice croissante. Ils ont pu suivre aussi les efforts incessants et inlassables des instances romaines pour se rendre maîtresses de l'institution des évêques. Des motifs de réforme ecclésiastique expliquent pour une part ces revendications. Et l'on doit reconnaître que Rome a rendu à l'Église un service éminent, et d'une portée considérable, en libérant les nominations épiscopales des diverses contraintes exercées par les autorités civiles.⁸¹

Même dans les milieux profondément ecclésiaux, les tensions se font sentir et veulent s'exprimer. À preuve cette citation d'un Dominicain français : « Personne ne met en cause la nomination des évêques par le Pape. Mais il est clair que Rome, contrairement aux us et coutumes, ne tient guère compte – et c'est le moins qu'on puisse dire – des souhaits ou des refus des Églises concernées. »⁸² On trouve écho de cette réalité dans

⁸⁰ W. GODDIJN, *Op.cit.*, p. 194. Charles Davis, « Papal power wallows in hierarchical ghetto », in *National Catholic Reporter*, sept. 1988, formule le pari que « The pope is using his juridical power to shape the churches of the entire world according to his desires. The implicit supposition, whether recognized or not, is that the brain of a particular man is the single organ of the Holy Spirit, and thus able to override in its perceptions the mind of the faithful, the voice of the clergy and, indeed, the urging of existing bishops. People do not always realize how unprecedented historically is the unrestricted control of episcopal appointments by the pope. Certainly, papal intervention in the appointment of bishops and control over the choice of candidates goes back many centuries, but until the present it was not universal and was always subject to some limitation. The local church was not cavalierly ignored ».

⁸¹ G. THILS, *op.cit.* p. 91.

⁸² Jean-Pierre LINTANF, « Avis de coup de vent sur l'Église », *La documentation catholique*, n° 1983 (7 mai 1989), p. 461.

plusieurs diocèses, notamment en Autriche, aux Pays-Bas, au Brésil, en Allemagne, mais aussi au Québec, comme le démontre notre premier chapitre. En fait, Les nominations d'évêques constituent un lieu majeur d'orientation universelle de l'Église et de sa discipline. Ainsi,

sous l'actuel pontificat, la préférence est donc donnée aux évêques qui sont *a priori* d'accord avec la nouvelle orthodoxie et entendent proclamer et affirmer celle-ci de manière publique. La motivation implicite de cette conception est que l'Église catholique a perdu beaucoup d'influence en de nombreux pays dans le domaine de la culture. Le plus souvent c'est en raison de la séparation de l'Église et de l'État que l'Église a connu ce recul. Elle doit donc développer une contre-culture, face à la culture de consommation sécularisée, surtout dans l'Occident décadent. Il faut de plus en plus faire apparaître que l'Église, avec toutes les nuances apportées par une riche tradition, possède une plus-value par rapport à cette culture souvent immorale. Les nominations d'évêques deviennent de cette façon un élément de ce qu'on appelle la « pensée stratégique » du Vatican. Autrement dit : on part de l'évaluation des possibilités d'une Église dans un pays donné et, par la création d'une position de force, on tente d'accroître la vitalité de l'Église, en dirigeant consciemment ses activités vers une réalisation de la plus-value projetée.⁸³

⁸³ *Ibid.*, p.199. GODDIJN poursuit en affirmant que cette orientation constitue un critère supplémentaire pour l'élection d'un nouvel évêque, en dépit d'autres exigences. « La plupart du temps, cela est obtenu par le déplacement d'un évêque, qui passe d'un diocèse moins important à un siège plus influent. Du même coup, l'évêque en question a la preuve qu'il appartient lui-même à la nouvelle orthodoxie et peut donc faire carrière. » Ajoutons que quelques observateurs reconnaissent que les régions ecclésiastiques sont peu à peu dessaisies du processus de nomination au profit du seul diocèse. En désolidarisant ainsi les régions et, par le fait même, les conférences épiscopales, sur les problèmes de vacance de siège, Rome dispose d'un pouvoir accru sur chaque diocèse et chaque évêque.

Quel est donc l'argument majeur dans cette « lutte de pouvoir » pour que le centre romain tienne tant à se garder ce droit de nommer ? Puisqu'il s'agit d'une évolution à l'opposé de la tradition des premières communautés chrétiennes, les raisons qui motivent ce choix doivent bien pouvoir être connues. On en trouve une piste chez les canonistes qui se situent derrière cette option :

De nos jours, avec l'émergence post-conciliaire des conférences épiscopales, celles-ci – ou, du moins, leurs dirigeants – cherchent, dans la pratique, à exercer dans le processus des nominations épiscopales une influence que le droit leur dénie. Pourtant, l'usage de la cooptation peut se révéler, à terme, pernicieux dans la mesure où on ne coopte jamais que son semblable pour conforter la maintenance d'une ligne pastorale voulue inflexible face aux révisions demandées par Rome et souhaitées par de nombreux fidèles. Ainsi le renouvellement des hommes et des idées peut-il se trouver compromis...⁸⁴

C'est donc pour des raisons de discipline que le processus s'est centralisé entre les mains de Rome, de peur que les épiscopats nationaux ne s'éloignent trop du centre d'unité et en viennent à rejeter la discipline universelle.

⁸⁴ J.B. D'ONORIO, *op.cit.*, p. 91. Notons ici que M. D'ONORIO fait référence exclusivement à deux types d'intervention dans le processus de nomination : celui du pape et celui des évêques. La critique qu'il expose n'inclut pas la participation du peuple. À ce sujet cependant, H.-M. LEGRAND mentionnait, lors d'une entrevue qu'il m'accordait en mai 1988, qu'il croit qu'une élection par le peuple pourrait conduire à un épiscopat plus terne qu'il ne l'est actuellement, en raison du conservatisme dont font preuve les fidèles qui seraient appelés à voter (on pense aux personnes assidues à la messe dominicale). Par ailleurs, le concept de synodalité de toute l'Église oblige à entreprendre des mesures assurant la pleine ecclésialité du processus, y incluant des laïcs reconnus pour leur lucidité et leur sens de l'Église.

Tout cela fait contraste avec le climat d'ouverture du Concile qui aurait pu conduire à une plus grande autonomie des Églises locales ainsi qu'à des consultations plus larges en ce qui concerne les nominations d'évêques⁸⁵. Au Concile toutefois, deux évêques seulement s'étaient préoccupés de la restauration du principe électif : un évêque australien, qui se contentait de souhaiter une plus grande participation du clergé, et un évêque yougoslave qui allait, « quoique timidement, jusqu'à envisager la possibilité pour le peuple d'exprimer son consentement »⁸⁶. Mais la commission conciliaire ne s'y attarda pas.

D'ailleurs, tout de suite après le concile, les conférences épiscopales de certains pays avaient cru en l'ouverture souhaitée par les Pères conciliaires. C'est ainsi qu'en Hollande en 1966, au Canada et aux États-Unis en 1967 et 1968, de même qu'en Grande-Bretagne en 1969 et en France en 1970, la population de certains diocèses fut appelée à participer

⁸⁵ Suite au Concile, la fermentation des idées est remarquable au sujet de la participation du peuple. La presse « nous renseigne sur des faits ou gestes significatifs à ce propos. Des religieux, des prêtres, des laïcs sont consultés par l'évêque de Cleveland (U.S.A.) en vue de l'élection de son auxiliaire (*ICI*, n° 285, 12). Il en est de même en Hollande pour le choix de l'évêque de Bois-le-Duc (*ICI*, n° 267, 9) et celui de Breda (*ICI*, n° 286, 16). Dans trois diocèses d'Australie, des prêtres demandent d'être consultés lors de la nomination d'un évêque (*ICI*, n° 286, 16). En 1968, certaines motions proposées à la LXXXII^e assemblée du *Katholikentag* suggèrent que les laïcs participent aux nominations ecclésiastiques. Le 12 novembre 1968, le groupe *Echanges et dialogue* demande « d'intervenir directement dans les nominations et les déplacements des prêtres et des évêques » (*DC*, n° 1531, 17) ». G. THILS, *Choisir les évêques ? Élire le Pape ?, Op.cit.* p. 43.

⁸⁶ H.-M. LEGRAND, *Vatican II. La charge pastorale des évêques* (*Unam Sanctam* 74), Paris, 1969, p. 166.

à la désignation de son évêque par la voie de consultations publiques. En d'autres pays, on pouvait entendre des récriminations contre certaines désignations et même des refus manifestes.

Les *Normes concernant la désignation des nouveaux évêques dans l'Église latine* de 1972 ont pu être perçues comme venant court-circuiter ces démarches de plus en plus nombreuses des diocèses pour participer à la désignation de leur pasteur car elles rappelaient le droit absolu du Saint-Père de choisir et d'instituer les évêques (cf. Article XI). Les *Normes* reconnaissaient cependant la possibilité de consultations publiques sur les besoins du diocèse dont le siège est vacant et sur le type de pasteur qu'il lui faudrait (cf. Article XIII)⁸⁷. Mais l'herméneutique de la primauté romaine par une minorité ultramontaine depuis le Concile s'accorde bien avec ce mouvement de centralisation que nous avons connu surtout durant les années Jean-Paul II. L'objectif de restaurer le pouvoir romain sur l'Église universelle embrasse également celui d'une mainmise totale sur le processus de désignation des évêques car c'est là un moyen extrêmement efficace pour fidéliser les Églises locales.

Le problème est grave, écrit J.-M.-R. TILLARD, il traduit une hésitation et une ambiguïté qui pourraient lentement aboutir à stériliser les fruits de Vatican II. N'est-ce pas déjà commencé ? Donnons quelques exemples. Il arrive qu'on soit depuis Vatican II moins nuancé face au pouvoir papal que ne l'était Vatican I. [...] Un siècle après, en octobre 1969 et après Vatican II, dans le document

⁸⁷ Cf. J.-B. D'ONORIO, *La nomination des évêques*, op.cit., pp. 38-39.

de travail du synode de 1969, voilà comment est compris ce texte de Vatican I (relu par Vatican II) : « Le successeur de Pierre, ayant autorité sur tout le peuple de Dieu, est institué principe visible de la coordination et de la direction de toute activité de l'Église (*principium visibile coordinationis et moderationis totius activitatis Ecclesiæ*) ». [Or,] que l'on compare la pensée de Vatican I à ce document qui est censé être inspiré de *Pastor aeternus via Lumen Gentium*. Autre chose est d'être un principe efficace dans la sauvegarde de l'unité de foi et de communion afin d'éviter des schismes et des hérésies, autre chose de coordonner et de diriger toute l'activité de l'Église. Le document de travail du Synode de 1969 accentue la centralisation et infléchit le sens donné à *principium* par Vatican I.⁸⁸

Il va de soi que cette interprétation devenant dominante, le processus de nomination prenne des allures de juridiction exclusive du Saint-Siège⁸⁹. Mais il existe aussi un certain nombre d'autres intervenants qui exercent un rôle (ou l'ont déjà exercé) à un moment ou l'autre du processus. La prochaine section permettra d'identifier ces acteurs et de situer leur participation par rapport à l'ensemble du processus.

⁸⁸ *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, pp. 65-66. TILLARD cite G. THILS. Cette mainmise de Rome sur l'Église universelle s'exprime à de multiples niveaux : gouvernement théocratique, imposition théologique et liturgique, activité dominatrice des congrégations romaines, de même que les filières financières et diplomatiques. « À ce propos, n'oublions pas que le Saint-Siège se fait représenter depuis le XV^e siècle auprès de nombreux États, indépendamment des communautés chrétiennes locales. Il faut que "l'oeil de Rome" soit partout présent et se rapporte aux pouvoirs en place par dessus les Églises particulières, tout en surveillant attentivement celles-ci. Là encore, nous avons la traduction d'une conception monarchique et absolutiste de l'institution ecclésiale ». Bruno CHENU, « Pour un nouvel ordre ecclésiologique international », *Lumière et Vie* (1977), pp. 119-120.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 224-225.

3.5 PARTICIPATION DES DIVERS INTERVENANTS DANS LE CHOIX D'UN ÉVÊQUE

Il serait donc utile, à ce stade, d'effectuer une synthèse rapide de la participation de chaque niveau d'intervenants dans le processus de désignation actuelle. En fait, il s'agit de comprendre le type d'intervention des divers acteurs pour mieux situer leur influence réciproque dans le choix final. Cela nous aidera également à mettre en place les mécanismes de participation que nous proposerons dans la partie finale de cette thèse.

3.5.1 L'ÉVÊQUE DE ROME ET SES INSTITUTIONS

Principal acteur officiel, le pape est aussi, selon le droit de l'Église, le responsable ultime du processus. Grâce à ses nombreuses institutions, en particulier celle des délégués apostoliques (nonciatures), mais aussi les deux principales congrégations qui supervisent les évêques, à savoir la Congrégation pour les Évêques et/ou la Congrégation pour les Affaires publiques, cette dernière intervenant dans le cas des pays concordataires, l'évêque de Rome assume la responsabilité globale depuis les premières consultations au sein du clergé jusqu'à l'octroi de la juridiction au nouvel évêque. Bien qu'il agisse évidemment par la voie d'intermédiaires, *c'est le pape lui-même qui, de droit, enquête, consulte, trie, désigne, confirme et consacre les évêques.*

On ne doit pas non plus négliger le rôle de certains organismes internes ou externes à la Curie. On ne pourrait, par exemple, passer sous silence l'influence certaine de la congrégation pour la Doctrine de la foi qui, bien que n'agissant pas directement dans le processus, imprime des

orientations majeures dans l'évolution de l'Église et détermine, à terme, certains profils d'évêques qui devront être choisis en fonction de ces mêmes orientations. Des organisations comme l'Opus Dei, de laquelle sont issus de plus en plus d'évêques, peuvent aussi jouer un rôle important dans les pays où elles sont bien représentées.

3.5.2 LES ÉVÊQUES (INDIVIDUELLEMENT ET COLLÉGIALEMENT)

Le collège des évêques est responsable pour sa part de transmettre au Saint-Père, par le biais de son représentant dans chaque pays, des informations lui permettant de dresser la *terna* et ultimement de procéder à une nomination définitive. Les évêques sont astreints à une démarche annuelle ou tri-annuelle, selon les pays, qui les amène à proposer des noms de prêtres méritants et de voter personnellement pour les inscrire ou non dans la liste de noms à transmettre au représentant pontifical.

Dans le cas d'une demande pour un évêque auxiliaire, l'évêque résident occupe une plus grande responsabilité dans le processus. C'est lui qui doit proposer une liste de trois noms qu'il envoie au représentant pontifical. Dans certains cas, le délégué du Saint-Siège peut se permettre de discuter la liste de l'évêque afin d'assurer à celui-ci une *terna* plus « sûre »⁹⁰. Cela aurait été le cas notamment dans un diocèse de la région

⁹⁰ Je veux parler ici d'une liste de noms qui ont déjà été scrutés et donc jugés aptes à devenir évêques, selon la classification faite par le délégué apostolique à partir des noms proposés par les évêques.

de Montréal. D'après des sources proches, où l'évêque du lieu se vit désigner un prêtre qui n'était ni sur sa liste, ni sur celle du pro-nonce au Canada, car leur liste respective était différente⁹¹.

Lorsqu'une vacance arrive, les évêques de la région sont invités à discuter entre eux du siège vacant et à faire un rapport de leurs constatations et analyses. Le nonce fait son choix à partir de la banque de noms dont il dispose ainsi que d'une enquête ponctuelle et envoie la *terna* à Rome. Entre la vacance du siège et la nomination officielle par Rome, il y aura eu un certains nombres de « coups de téléphones » entre le nonce et les divers intervenants. Le nonce peut aussi choisir parmi une liste qu'il a lui-même constituée auprès d'autres sources. Cette possibilité atteste de la suprématie romaine sur l'ensemble du processus de nomination.

3.5.3 LES MEMBRES DU CLERGÉ DU DIOÇÈSE DONT LE SIÈGE EST VACANT

Le clergé local est appelé fréquemment à exercer un rôle au niveau spécifique de la consultation sur les plus idoines parmi celui-ci. En effet, dans plusieurs pays, le délégué apostolique effectue une consultation écrite sur les noms qu'il reçoit. Un questionnaire très approfondi est adressé à certains prêtres qui connaissent bien un prêtre désigné. Ceux-ci sont tenus d'y répondre de par leur serment d'obéissance et sont soumis à

⁹¹ Dans l'entrevue qu'il m'a accordée en 1987, l'évêque n'a cependant pas voulu confirmer cette situation. Il a plutôt insisté sur le fait qu'il fallait que la *terna* de l'évêque ait des chances de « passer » et que, pour ce faire, l'avis du nonce était nécessaire.

la loi du plus strict secret, sous peine de sanction. Parmi les prêtres interrogés, on retrouve généralement ceux qui sont le plus intime avec le sujet de l'enquête. On passe entre 10 et 20 questionnaires à des personnes qui ont été référées. Les questions portent sur les antécédents, le curriculum vitae, la naissance, la famille, les études, les publications, les homélies et conférences prononcées, les prises de position publiques, la date d'ordination et les fonctions exercées.

Le clergé réuni en chapitre cathédral ou en conseil presbytéral – ce qui est beaucoup plus rare – peut aussi être appelé à jouer un rôle. Bien sûr, certains diocèses, surtout germanophones, possèdent une tradition de consultation très élaborée auprès du chapitre diocésain qui va, dans certains cas, jusqu'à la désignation de la *terna* elle-même. Mais le droit commun assure généralement une participation du chapitre à la consultation sur le diocèse lui-même durant la vacance ou précédent celle-ci dans le cas d'un évêque démissionnaire. Le délégué apostolique recueille les besoins spécifiques du diocèse et affine sa connaissance du milieu dans lequel sera inséré le futur évêque.

C'est aussi au niveau des hautes instances diocésaines qu'apparaissent parfois les conflits internes au sein d'une Église locale. Les ailes conservatrices et progressistes se manifestent de façon plus « énergique » lorsqu'une nomination est à venir puisqu'on souhaite naturellement que le futur évêque soit du « bon côté ». Comme ces conflits se manifestent inévitablement, le délégué pontifical peut aisément en

prendre connaissance et tendre à privilégier une candidature qui fera l'unité entre les diverses tendances⁹².

3.5.4 L'ENSEMBLE DES BAPTISÉS DE L'ÉGLISE LOCALE

Les baptisés d'une Église locale n'ont en pratique aucune part aux étapes de désignation de leur évêque, sauf lorsqu'il s'agit de laïcs très influents et reconnus pour leur participation déterminante à la vie d'un diocèse, ce qui demeure un fait encore très rare⁹³. Dans plusieurs diocèses, toutefois, on organise un vaste mouvement de consultation permettant de dresser un bilan de la pastorale diocésaine et d'énumérer quelques défis à relever pour le nouvel évêque. C'était une pratique généralisée en France dans les années quatre-vingts⁹⁴.

Mise à part cette consultation, qu'on se plaît aussi à relativiser, « n'apportant, dit-on que peu de choses qu'on ne connaît déjà pas... », les baptisés n'ont d'autre activité que celle de l'attente. Ils font preuve de

⁹² Il va de soi qu'en théorie c'est ce désir d'unité qui prévaut chez le représentant du Saint-Siège. On ne peut cependant passer sous silence certaines nominations nettement significatives tendant plutôt à considérer cette unité vers la restauration d'un certain type de pouvoir épiscopal exercé aux dépens d'une participation réelle du peuple à la vie de son Église.

⁹³ Mgr ZUBRIGGEN m'a confié lors d'une entrevue en mai 1988, qu'au cours de la dizaine d'année durant lesquelles il avait été en poste comme secrétaire du nonce à Paris, il n'avait pas souvenir d'avoir consulté un laïc au cours de toutes ses enquêtes sur des prêtres épiscopables.

⁹⁴ Les personnes que j'ai rencontrées au printemps 1988 ont été unanimes à ce sujet (Hervé-Marie LEGRAND, Gérard DEFOIS, Mgr ZUBRIGGEN (nonciature de Paris), René METZ, Alexandre FAIVRE, etc.).

patience jusqu'à la nomination décidée et publiée officiellement. Ensuite, avec le clergé diocésain, certains d'entre eux sont invités à aider aux préparatifs d'accueil, notamment la cérémonie d'intronisation qui se veut une grande fête diocésaine. L'Église locale rassemblée dans le temple diocésain reçoit alors son nouvel évêque.

CHAPITRE IV

LES ÉVÊQUES DANS LA GÉOPOLITIQUE DE JEAN-PAUL II

Notre observation serait incomplète si on ne la terminait pas par l'évocation de faits sur le pontificat de Jean-Paul II et l'orientation qu'il a imprimée à l'Église catholique depuis son élection en 1978. Nous le ferons en partant de la situation au lendemain du Concile. Nous proposerons une interprétation du cheminement de l'Église, en particulier du centre romain, depuis la fin de Vatican II.

4.1 DE VATICAN II À JEAN-PAUL II

À certains égards, Jean-Paul II peut être comparé au curé d'Ars, non pas en termes de capacités intellectuelles, bien sûr, mais plutôt pour ce qui est de son attitude face aux fidèles et aux distants. Saint Jean-Marie VIANNEY, en effet, s'était fait une réputation originale : il manifestait généralement une grande fermeté à l'endroit des fidèles (*ad intra*), mais, en même temps, il faisait preuve d'une grande ouverture vers les distants ou les païens (*ad extra*), cela dans le but de les amener progressivement vers la foi chrétienne et à ses exigences évangéliques. Cette attitude ambivalente correspond généralement à l'image que laisse paraître le pape polonais. C'est ainsi qu'il a fait progresser à grands pas l'ouverture extérieure de l'Église, notamment par son attitude face aux grandes religions, mais également par ses nombreux voyages et ses discours

adressés à tous les humains. Il a montré un visage de l'Église « experte en humanité », ce qui ne peut que lui rendre hommage. Le magazine américain *Time* l'a même élu l'homme de l'année 1994 pour la haute valeur morale de ses positions sur divers sujets⁹⁵. En ce qui concerne la rectitude théologique, pastorale et morale face aux fidèles, aux théologiens et aux pasteurs, il se montre toutefois d'une fermeté hors de l'ordinaire. À tel point qu'on ne compte plus les différends qu'ont générés ses positions face aux théologiens, aux conférences épiscopales et même parfois face à des évêques directement⁹⁶.

Si l'on estime que les questions touchant les contraceptifs et le célibat sont des critères déterminants pour l'Église universelle, il n'y a guère de doute que la tendance du pape Wojtyla fasse montre de conservatisme. Mais si l'on estime que la nécessité de la justice internationale, la question du désarmement nucléaire ou le plaidoyer contre l'exploitation du commerce mondial actuel constituent des objectifs décisifs pour lesquels la hiérarchie ecclésiastique doit peser d'un grand poids sur le plan de l'opinion mondiale, le nouveau pontificat pourrait apparaître comme suivant une direction progressiste.⁹⁷

À l'instar des figures historiques dominantes de la papauté, la personnalité du Polonais Karol WOJTYLA est marquante sur le pontificat

⁹⁵ Édition double des 26 décembre 1994 et 2 janvier 1995.

⁹⁶ Que l'on pense à la destitution récente de l'évêque d'Évreux, en France, en raison de ses positions divergentes de celles de Rome. On peut aussi penser aux diverses lettres publiées par les sociétés de théologiens ou encore à l'affaire Curran aux États-Unis. On ne pourrait enfin passer sous silence la lettre mettant un terme à toute discussion sur l'éventuel accès des femmes au ministère ordonné.

⁹⁷ Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II*, Paris, 1982, p. 249.

de Jean-Paul II. Une enquête très fouillée de Constance COLONNA-CÉSARI en témoigne d'ailleurs de façon éloquente⁹⁸. Mais avant de dresser un portrait de son pontificat, il importe d'établir un point de départ largement commenté : Vatican II.

En trente ans, l'Église a évolué sous quatre papes aux personnalités tranchées. D'un Jean XXIII déterminé à adapter l'Église au monde de ce temps à un Jean-Paul II résolu à lui redonner son autorité morale et son influence sur la marche du monde, l'Église a connu un Paul VI affectueux des compromis et, l'espace d'un sourire, un premier Jean-Paul apportant une bise de joie. De Vatican II à Jean-Paul II, c'est trente ans de changements majeurs dans le monde qui ont influencé nettement le visage de l'Église, particulièrement dans les sociétés occidentales.

4.1.1 LES RAPPORTS DE FORCE EN PRÉSENCE AU CONCILE

Il n'est sans doute pas nécessaire d'élaborer longuement sur l'état des forces vives de l'Église au début des années soixante. La décennie précédente avait été celle du progrès par excellence. Les promesses de la modernité étaient dans tous les esprits. On constatait la situation du « nouveau » monde et cela réjouissait la majorité : tout était pour le mieux. Au Concile, une majorité d'évêques et leurs conseillers, en provenance surtout des Amériques et de l'Europe, se sentaient proches de cette

⁹⁸ *Urbi et Orbi, Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992.

attitude d'ouverture et d'espérance. Le Concile serait une chance pour l'Église d'évoluer « dans le monde de ce temps » (cf. *Gaudium et Spes*), et de raffermir sa mission d'être « l'expression spatio-temporelle du dynamisme du Christ ressuscité » (cf. *Lumen Gentium*). Cette majorité importante, selon les observateurs, s'est montrée suffisamment influente pour que les décrets conciliaires soient nettement imprégnés de l'esprit de rénovation qui régnait alors. Une ecclésiologie rafraîchie, dite « de communion » allait permettre de renouveler la compréhension de l'Église, de ses ministères à commencer par les évêques, de ses sacrements, de sa présence au monde.

Dans le contexte d'une institution fortement centralisée, les études démontrant la pertinence historique et théologique d'une ecclésiologie de communion allaient en quelque sorte provoquer un mouvement de type subversif au sein de l'institution ecclésiale. Avec ce renouveau, et entre autres la redécouverte du rôle de l'Esprit dans la vie de l'Église, les catholiques ne tarderaient pas à prendre la parole, à s'engager *ad intra* et à influencer l'organisation et l'exercice du pouvoir dans une Église au sein de laquelle ils avaient « désormais » toute leur place.

La co-responsabilité, comme il apparaît [...] [dans plusieurs passages de *Lumen Gentium*], était un thème dominant de Vatican II. En mettant l'accent sur l'égalité et la dignité sacramentelle de toute la communauté de culte, on posait le fondement d'une démocratisation ecclésiale et l'on faisait de la participation des laïcs à l'élection des évêques une conséquence naturelle. D'une

importance particulière est l'insistance du Concile sur la « véritable égalité » du laïcat, la « pleba sancta ».⁹⁹

Mais avant même cette redécouverte de la responsabilité de chaque baptisé, c'est surtout une nouvelle compréhension de la pneumatologie qui a joué un rôle lors du Concile. En effet, Vatican II a manifesté une volonté de sortir du christomonisme dans lequel l'Église était fixée depuis plusieurs siècles. Dans la ligne du christomonisme, est affirmé la conviction que Jésus a fondé son Église *et* mis en place ses institutions, notamment celles du pape et des évêques (Pierre et les apôtres). Cette conviction ne saurait aucunement être mise en question à moins d'arguments fondés positivement sur des positions théologiques inébranlables (et encore !). Or, l'ecclésiologie de communion implique la détermination d'un rôle essentiel à l'Esprit dans la constitution de l'Église.

Ce n'est pas assez de parler d'eschatologie et de communion comme aspects nécessaires de la pneumatologie et de l'ecclésiologie ; il est indispensable de rendre ces aspects de la pneumatologie *constitutifs* de l'ecclésiologie. Je veux dire par là que ces aspects de la pneumatologie doivent qualifier l'ontologie même de l'Église. L'Esprit n'est pas quelque chose qui « anime » une Église existant déjà d'une manière quelconque. L'Esprit fait l'Église *être*. La pneumatologie ne se rapporte pas au mieux-être mais à l'être même de l'Église. Il ne s'agit pas d'un dynamisme ajouté à l'essence de l'Église ; c'est l'essence même de l'Église. L'Église est *constituée* de et

⁹⁹ Patrick GRANFIELD, « Le “sensus fidelium” dans la sélection des évêques », *Concilium* 157 (1980), p. 56. L'application que l'auteur fait à la sélection des évêques illustre notre propos, mais peut s'avérer juste pour d'autres aspects de la culture organisationnelle de l'Église.

par l'eschatologie et la communion. La pneumatologie est une catégorie ontologique dans l'ecclésiologie.¹⁰⁰

Cette approche orthodoxe relative au rôle de l'Esprit Saint, exprimée conceptuellement par ZIZIOULAS de façon très claire 25 ans après le Concile, nous ramène directement à l'esprit des discussions conciliaires. Cette vision implique une révolution dans la mise en place des structures ecclésiales. Selon cet auteur, en faisant de la pneumatologie un élément constitutif de l'ecclésiologie, la notion d'institution ne peut en être qu'affectée profondément.

Dans une seule perspective christologique nous pouvons parler de l'Église comme *in-stituée* (par le Christ), mais dans une perspective pneumatologique il nous faut en parler comme *constituée* (par l'Esprit). Le Christ *institue* et l'Esprit *constitue*. La différence entre ces deux préfixes *in-* et *con-* peut être énorme ecclésiologiquement. L'*« institution »* est quelque chose qui se présente à nous comme un « fait accompli ». En tant que telle, c'est une provocation à notre liberté. La « constitution » est quelque chose qui nous engage dans notre être même, quelque chose que nous acceptons librement, parce que nous avons part à son surgissement même. L'autorité, dans le premier cas, est quelque chose qui nous est imposé, tandis que, dans le second cas, c'est quelque chose qui jaillit du milieu de nous.¹⁰¹

C'est effectivement un grand mouvement de liberté qui est issu de Vatican II. Le renouveau charismatique, par exemple, et d'autres

¹⁰⁰ John ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales », *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 138-139. L'auteur souligne.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 147. L'auteur souligne.

mouvements semblables sont nés de cette redécouverte de l'importance de l'Esprit Saint dans le quotidien de l'existence chrétienne. Le Concile avait su inspirer un renouveau qui a dépassé les plus belles attentes.

Sur les évêques aussi, Vatican II a opéré un véritable bouleversement. Le principe hiérarchique voulait jusqu'alors que l'évêque ne soit en pratique qu'un représentant du pape, un « transmetteur » de la voix pontificale.

L'itinéraire par lequel l'Église est parvenue, à Vatican II, à la revalorisation de la communion collégiale entre les évêques a passé par l'emphase avec laquelle Vatican I s'est arrêté sur les prérogatives de l'évêque de l'Église de Rome et par le besoin – dérivant de ces définitions – d'un plus ample développement de la doctrine de l'office épiscopal. À cause de cela, Vatican II s'est attaché surtout à équilibrer l'office épiscopal du collège des évêques par rapport à celui du pape ; il se serait probablement épargné nombre de difficultés dans ses travaux s'il avait su situer toute cette problématique plus directement dans le contexte de la communion. Mais il faut aussi reconnaître qu'une partie non-négligeable de la théologie catholique a redécouvert, justement à cause de la valorisation de la responsabilité directe de chaque évêque par rapport à l'Église universelle, combien fondamentale est la communion pour l'ecclésiologie.¹⁰²

¹⁰² Giuseppe ALBERIGO, « Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome », *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 261-262.

Cette revalorisation du rôle de l'évêque s'est traduite par quatre affirmations majeures qu'ont bien résumées les trois auteurs du livre *Les évêques et l'Église, un problème* :

- l'évêque est tributaire d'une mission apostolique, il est envoyé, sa mission est de type vertical-horizontal, c'est-à-dire qu'elle comporte un axe Esprit-envoyé et un autre dans le sens d'un face à face avec l'Église locale ;
- le sacrement de l'ordre est reçu en plénitude dans la personne de l'évêque. Il ne s'agit pas d'une onction qui serait moindre que celle du pape, par exemple ;
- la collégialité est un aspect fondamental du ministère épiscopal en ce sens qu'on n'est pas évêque individuellement, mais au sein d'un collège déjà institué, qui précède l'élection individuelle ;
- l'évêque joue un rôle d'articulation entre l'Église locale et l'Église universelle, il est le chef de l'Église locale au sein du collège et, en raison de sa participation au collège, il rend l'Église universelle présente dans l'Église locale.¹⁰³

¹⁰³ Présentation résumée de Henri BOURGEOIS, Henri DENIS, Maurice JOURGEON, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989.

Par ces quatre affirmations sur le rôle de l'évêque, nous avons une synthèse des grandes données conciliaires sur la théologie de l'épiscopat. Ces propositions constituent donc une sorte de charte du ministère épiscopal. Cependant, un vent de restauration s'est mis à souffler de plus en plus fort dans l'Église, suite à Vatican II. On a souvent identifié ce mouvement à la curie romaine. La section qui suit se charge d'en faire la démonstration.

4.1.2 LA RÉCUPÉRATION D'UN CONCILE PAR LA CURIE

Les concepts majeurs du renouvellement de l'ecclésiologie ont été mis en place au Concile, bien que des éléments d'une ecclésiologie juridique aient été conservés. En fait, Vatican II peut être relu différemment selon qu'on se situe dans l'une ou l'autre voie. Un peu comme avec la Bible, qui trace l'histoire d'un peuple sur plusieurs siècles, les textes conciliaires ont voulu se faire l'écho des diverses tendances qui se sont exprimées durant cette réunion de tous les évêques. On peut donc facilement en extraire les citations qui permettent d'étayer une perception unilatérale, tant pour l'ecclésiologie communionnelle que juridique. C'est d'ailleurs ce combat que se livrent les partisans des deux lignes depuis trente ans.

Le modèle de la communion, qui a été plus systématiquement incorporé à la doctrine ecclésiologique à Vatican II, a notamment permis d'extrapoler de multiples changements tant dans la théologie que dans certaines structures de l'Église, des changements que de nombreux baptisés demandaient depuis longtemps. Ce mouvement rénovateur semblent n'avoir pas suffi à établir de manière définitive un droit de cité

pour le modèle de la communion. Pour l'observateur, en effet, une Église qui veut se vivre d'abord comme communion doit trouver le moyen d'imprimer ses orientations fondamentales dans des processus décisionnels qui engagent tous ses membres, à tous les niveaux de responsabilité. Le peu de résultats obtenus depuis Vatican II est peut-être à imputer au défaut d'avoir pu traduire efficacement, jusque dans les textes juridiques, les implications institutionnelles qui témoignent de ces mêmes orientations fondamentales. Si on exclut quelques éléments qui ont effectivement été teintés de l'ecclésiologie communionnelle, force est de constater que la minorité conciliaire, aidée en cela par la structure de la curie romaine, a su non seulement maintenir dans les faits une hiérarchie très forte, mais a même fait progresser un autoritarisme qui tranche de plus en plus avec la culture occidentale.

C'est ainsi que le rapport de force qui a assuré un certain mouvement en avant, tout en conservant aussi un juste équilibre durant les années du Concile, s'est changé progressivement en un retour en force de la minorité conciliaire, aidée en cela par l'arrivée de nouveaux préfets au sein des congrégations romaines et des délégations apostoliques et des changements en ce sens sur plusieurs sièges épiscopaux, le tout étant également supporté par des mouvements populaires conservateurs de très grande envergure comme l'*Opus Dei* ou *Communion et Libération*.

Entre les « anciens » et les « modernes », entre ceux qui prouvent tous les jours que Vatican II n'est pas à suivre à la lettre et ceux qui, au contraire, ne jurent que par cette bible des Temps modernes, entre les théologiens de la génération Ratzinger et ceux de la génération Häring, entre les prêtres ou les évêques

« traditionnels » de l'Opus Dei et ceux, « marxistes », des communautés de base des bidonvilles de l'Amérique du Sud, les premiers semblent systématiquement prendre le pas sur les seconds. Rétablissant leur suprématie sur la curie romaine, ils recomencent à rayonner depuis cet état-major, *urbi et orbi*, sur le reste du monde.¹⁰⁴

L'un des lieux les plus radicaux de cette nouvelle orthodoxie se trouve près la congrégation pour la Doctrine de la foi. Depuis 1981, soit peu de temps après l'élection de Jean-Paul II, c'est le cardinal Joseph RATZINGER qui occupe la direction de cette congrégation. Il s'agit là d'un homme qui avait pourtant été remarqué comme l'un de ceux parmi les progressistes qui avaient enrichi de leurs apports théologiques les plus positifs la réflexion conciliaire. Mais, comme nous l'avons déjà proposé, cet homme a changé, comme ont changé plusieurs artisans de la brèche provoquée par le renouveau conciliaire. Le style totalitaire des interventions de la Congrégation rappelle vaguement certains jours sombres où toute réflexion théologique originale était d'abord soupçonnée d'hérésie.¹⁰⁵

Cette position s'est peu à peu étendue à toutes les institutions mises en place ou raffermies à la suite du Concile. Il en est ainsi à propos des conférences épiscopales, dont le renouveau a été sans aucun doute l'un des plus sentis. On a reproché à plusieurs conférences nationales,

¹⁰⁴ Constance COLONNA-CESARI , *Urbi et orbi, Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992, p. 85.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 77-78 (et le passage que nous citons à la page 84 de la présente thèse).

notamment, la publication peut-être trop hâtive de textes et documents à caractère magistériel. À titre d'exemple, la publication par la conférence des évêques canadiens, à la suite de l'encyclique *Humanæ vitae*, d'une lettre qui comportait une ouverture pastorale assez contrastante face aux options morales de l'encyclique, particulièrement en ce qui a trait à la primauté de la conscience individuelle, est un exemple plutôt éloquent de ces « expériences » négatives de l'exercice de la collégialité au niveau des conférences épiscopales. Devant la réaction et le travail de coulisses de Rome, les évêques canadiens ont publié, en 1974, un nouveau document, plus général, proposant une approche qui accordait au magistère une importance nettement plus obligeante dans les choix moraux des croyants d'appartenance catholique.¹⁰⁶

Or, ces expériences, comme on les a appelées, n'auraient pas dû susciter une réaction aussi importante de Rome. « L'expérience devrait permettre un meilleur équilibre et respecter le principe de subsidiarité : ce que l'évêque local peut faire seul, il doit le faire seul. Mais les arbres ne doivent cacher la forêt, et l'abus – si abus il y a – ne peut supprimer l'usage, et encore moins le concept profondément traditionnel de la

¹⁰⁶ Le second document dont il est question est intitulé *La formation de la conscience*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1974. Entre autres, ce passage est éloquent : « Pour “suivre sa conscience” et demeurer catholique, quelqu'un doit d'abord et avant tout observer l'enseignement du magistère. En cas de doute à cause d'un conflit entre “mes” vues et celles du magistère, la présomption vaut en faveur du magistère. » (pp. 11-12)

collégialité épiscopale. »¹⁰⁷ Cela pose la question de l'omniprésence du Vatican tant pour les aspects doctrinaux que pour la dimension éthique.

Rome a toujours eu le dernier mot et cela est nécessaire. Mais il n'est ni bon ni nécessaire qu'elle ait toujours l'avant-dernier mot, ni les mots qui précédent. Les solutions, purement autoritaires, sans doute plus simples et rapides que les démarches de concertation, se révèlent des solutions de facilité et ne correspondent pas au plus grand bien de la communion. Or certains reproches entendus (*sit venia verbo*) feraient volontiers penser au principe du diviser pour régner. Car seules des instances intermédiaires peuvent être les partenaires d'une concertation approfondie avec Rome sur les grands problèmes de notre temps.¹⁰⁸

Un des facteurs ayant certes contribué à une plus grande mainmise de la curie sur les évêques se trouve concentré dans le phénomène de plus en plus étendu, depuis le Concile, des nominations d'évêques auxiliaires. L'exemple de la Grande Bretagne est éloquent à ce sujet : « Durant les quinze dernières années, les évêques ont eu individuellement les mains libres pour choisir leurs évêques auxiliaires. Bien trop souvent, ils ont porté leur choix sur des hommes tranquilles, travailleurs, de peu de distinction et moins intelligents qu'eux-mêmes. C'aurait été bien si Rome n'avait pourvu chaque évêché vacant, à une exception près, en puisant

¹⁰⁷ Bernard SESBOUË, « Les conférences épiscopales mises en question », *Études* 369/1-2 (1988), p. 105.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

dans la liste des évêques auxiliaires. En conséquence de quoi, le niveau moyen a baissé. »¹⁰⁹

Certains voient dans la régénération de l'épiscopat des éléments positifs. C'est le cas des éditeurs de la revue *30 jours dans l'Église et dans le monde* qui, dans son numéro d'avril 1988, reconnaissent l'influence directe du pape dans la nomination d'un certain type d'évêques.

Les années quatre-vingts ont suscité, le dynamisme du nouveau pape aidant, une mutation progressive des problématiques et même des perspectives évangélisatrices. Aussi, la génération épiscopale Jean-Paul II apparaît-elle marquée par lui-même et par les révisions qu'imposent les données de la situation de l'Église et du monde. Il serait abusif de parler de révolution, parce que l'évolution se trouve conduite dans le souci de la communion des personnes et de la complémentarité des sensibilités. Elle n'en est pas moins décisive : la meilleure preuve en est que toutes les catégories qui qualifiaient depuis plusieurs décennies l'Église de France et son épiscopat sont désormais caduques.¹¹⁰

Les vents favorables à ce type d'intervention de Rome pour apporter un équilibre aux conférences épiscopales trop homogènes sont de plus en plus fréquents. Les tenants de cette voie ont nourri beaucoup d'espoir en Jean-Paul II et son type de leadership imposant. Et celui-ci ne les a certes pas déçus, comme on pourra le constater dans la section qui suit.

¹⁰⁹ Muriel BOWEN, « La nomination des évêques en Grande Bretagne depuis Vatican II », *Concilium* 157 (1980), p. 128.

¹¹⁰ « La nouvelle physionomie de l'épiscopat », vol. 2, n° 4 (avril 1988), p. 16.

4.1.3 LA RESTAURATION DE L'ÉGLISE SELON JEAN-PAUL II

Il semble désormais sûr que le pape actuel ait entrepris son pontificat avec une idée très claire : redonner à l'Église son lustre perdu et son influence sur la conduite du monde, tant au Nord qu'au Sud. Ce faisant, il s'est lancé dans une vaste campagne de « réévangélisation » de la chrétienté.

La réévangélisation, telle que l'envisage la papauté, nécessite plus que jamais de parler d'une seule voix. L'unité de l'Église universelle, son homogénéité, est donc la condition *sine qua non* de sa réussite. Elle passe bien sûr d'abord par l'extinction des voix de la différence, étape d'homogénéisation à laquelle contribuent tous ceux que l'on appelle ici et là les « lieutenants de Jean-Paul II ».¹¹¹

Or ce pape avait participé au Concile. On a même dit de Karol WOJTYLA qu'il était un « réformiste modéré » à cette époque. Au cours de son pontificat, Jean-Paul II est cependant largement contesté. « Il l'est pour la fermeté de ses rappels à l'ordre moral, pour le retour à une très grande orthodoxie qu'il symbolise, pour la centralisation du pouvoir de l'Église (en matière de nominations épiscopales notamment), restaurée sous son règne, et pour les coups de crosse administrés aux théologies

¹¹¹ Constance COLONNA-CESARI, *Urbi et Orbi. Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La découverte, 1992, p. 86. L'auteur identifie certains de ces lieutenants (p. 87) : Mgr Jean-Marie LUSTIGER à Paris, Mgr Georg EDER à Salzbourg, Mgr Hanz HERMANN-GRÖER à Vienne, Mgr Joachim MEISNER à Cologne, Mgr Wolfgang HAAS à Coire (Suisse), Mgr André-Muthien LÉONARD à Namur, Mgr José CARDOSO à Recife, etc.

“trop critiques”. »¹¹² Pour de nombreux théologiens, en effet, le modèle ecclésial polonais aurait sonné le glas à celui de Vatican II, à l’exception de l’ouverture à la liberté religieuse, qui a trouvé en Jean-Paul II un agent de développement hors pair. « Mais sa lecture des autres textes doctrinaux, relatifs à l’Église elle-même comme à ses rapports au monde, au temps et aux moeurs ambiantes, est en revanche jugée farouchement préconciliaire par les “progressistes” qui avaient bataillé dur pour faire inscrire ces nouveautés à l’ordre du jour de Vatican II. »¹¹³ C’est principalement sur les acquis concernant la collégialité épiscopale et une orientation progressiste de la mise à jour de l’Église que la personnalité du pape tranche.

Or, pour beaucoup, Jean-Paul II serait en train de revenir sur ces acquis en restaurant « une Église hiérarchique, plus qu’une Église du peuple », en s’enfermant dans une vision parfois très « européocentrique » du monde et en étant « un pape qui parle plus qu’il n’écoute ». D'où l'assertion, largement répandue dans les milieux catholiques se réclamant de la gauche de l’Église, que l’heure de la Contre-Réforme aurait sonné et que le « virage à droite » amorcé par l’Église sous l’impulsion de son chef polonais tendrait à la ramener jusqu’aux ténèbres préconciliaires... Mais, en face, les défenseurs de la tradition auxquels ils s'affronteraient prétendent de la même manière se référer aux enseignements de Vatican II !¹¹⁴

¹¹² Constance COLONNA-CESARI, *Urbi et Orbi. Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La découverte, 1992, p. 73.

¹¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 73-74.

Avec Jean-Paul II, une toute nouvelle conception de l'autorité est proposée. C'est par une politique de nominations épiscopales qui a été soigneusement mise en place depuis Paul VI que le « recentrement hiérarchique » identifié par les observateurs se construit peu à peu.

Des exigences supplémentaires sont posées aux candidats, et les nominations revêtent un caractère « correctif ». Les nominations épiscopales dans certains pays et à des postes sensibles sont subordonnées à une politique ecclésiale déterminée. On peut à juste titre formuler l'hypothèse qu'il existe actuellement une nouvelle politique de nomination, au service d'une nouvelle orthodoxie. Les nominations épiscopales sont, plus qu'avant, devenues un instrument politique.¹¹⁵

Et les observateurs voient généralement une baisse de qualité du leadership réellement exercé par les évêques, ceux-ci étant de plus en plus nommés en fonction de leur docilité à l'autorité romaine, un critère non officiel, mais très perceptible dans les récentes nominations. « Mais tout se passe comme si une tendance était sciemment privilégiée, celle d'un retour (unilatéral) à la doctrine et aussi, il faut bien le dire, à la docilité par rapport aux instances romaines. »¹¹⁶

¹¹⁵ Henri BOURGEOIS, Henri DENIS, Maurice JOURGEON, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989, p. 198.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 19-20. Les auteurs ajoutent que « ce qui paraît le plus sérieux dans le mouvement amorcé, c'est la politique des nonces qui sont actuellement en mesure de changer l'orientation pastorale d'évêquats entiers : la Hollande, depuis longtemps, mais plus récemment l'Autriche avec la nomination de l'évêque de Cologne, le Chili, le Brésil, le Pérou... et peu à peu les États-Unis. » (p. 63). On trouve une opinion semblable chez Giuseppe ALBERIGO, « Jean-Paul II, dix ans de pontificat », *Études* 368/5 (1988), p. 678.

Un des exemples les plus frappants de cette politique a été clairement constaté dans les pays du CELAM, là où plus de 46 évêques ont été nommés ou déplacés de 1978 à 1991. La congrégation pour les évêques veille à ce que les nominations aillent toutes dans le sens de la réaffirmation, par le sommet, de l'autorité romaine.¹¹⁷

Malgré cet interventionnisme marqué et tous les efforts de la papauté pour recentrer et « réunifier » les forces vives sous une vision doctrinale et morale unique en provenance de Rome, les critiques face au pape, et plus encore les ruptures, ont souvent été plus virulentes encore de la part de ceux qui trouvent que ce n'est pas encore assez.

Que le pas irréparable d'un schisme ait été franchi par l'aile droite extrémiste de l'Église, par ceux qui reprochent à Jean-Paul II sa fidélité à Vatican II, peut pourtant apparaître comme le plus incongru des événements de ce pontificat. Les dénonciations bien plus largement répandues par les milieux progressistes catholiques, selon lesquelles Jean-Paul II ne cesserait au contraire de trahir le concile, revenant sur la plupart des acquis – exception faite de l'œcuménisme –, restaurant une Église du sommet plus que de la base, une Église autoritaire et réactionnaire, marquant l'arrêt de l'ouverture théologique sur les questions de morale sexuelle, de célibat des prêtres, d'ordination des femmes, etc., auraient en effet pu laisser croire que le pire proviendrait de l'aile gauche. En toute hypothèse, le danger venait de là ; notamment aux débuts des années quatre-vingt, aux heures les plus noires des relations entre Rome et la Compagnie de Jésus. Au dire de certains, une autre

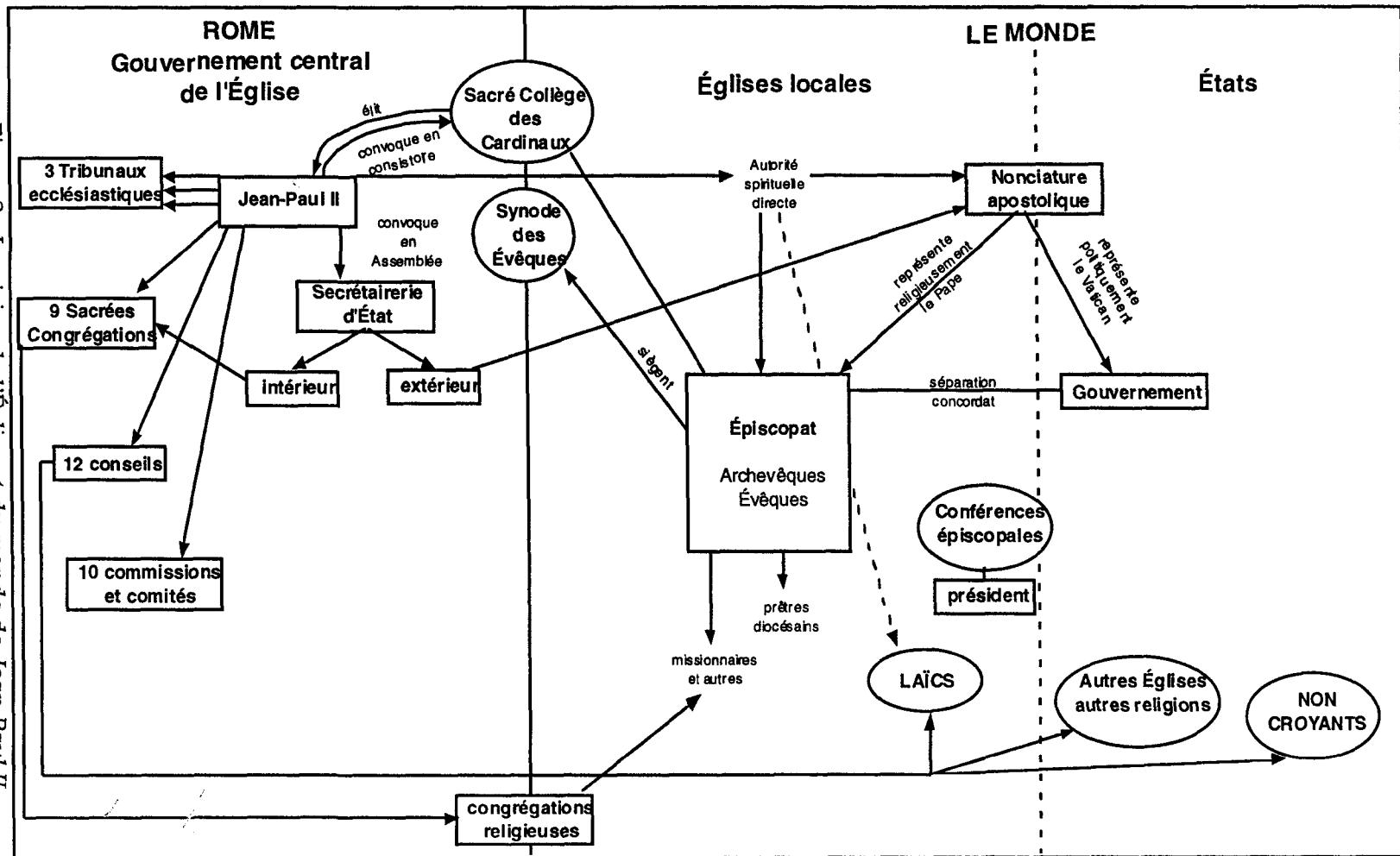
¹¹⁷ Cf. Constance COLONNA-CESARI, *op. cit.*, p. 76.

rupture dans l'unité de l'Église aurait été évitée de justesse en 1984.¹¹⁸

La vision du monde de Jean-Paul II influence nettement sa manière d'exercer son pontificat. Constance COLONNA-CESARI a voulu présenter cette vision dans un schéma qui dit beaucoup sur le mode de gouvernement « à la Jean-Paul II » (voir figure 2, page suivante). On y perçoit une organisation structurée dans laquelle, bien que de manière officielle le pape ait en théorie abandonné la gestion des affaires publiques de l'Église, c'est-à-dire la dimension politique, les relations avec les États, etc., ce dernier conserve un contrôle remarquable sur toutes les institutions qui composent son gouvernement. C'est notamment par la nonciature apostolique que l'exercice du pouvoir pontifical atteint « le monde ». Cela se manifeste dans le pouvoir exercé pratiquement par les délégations du Saint-Siège et ce, tant auprès de l'épiscopat national et des diocèses que pour les gouvernements eux-mêmes.

¹¹⁸ *Ibid.* pp. 258-259.

Figure 2 : La vision de l'Église et du monde de Jean-Paul II



Source : C. Colonna-Césari, *Urbi et Orbi*, p. 103

4.2 DES FAITS SYMPTÔMATIQUES D'UN MALAISE PROFOND

Les exemples ne se comptent plus désormais pour confirmer le programme de recentrement des Églises locales par le biais d'une politique de nominations épiscopales. La partie qui suit vise à en présenter quelques-uns qui apparaissent comme des exemples plus frappants de cette politique.

4.2.1 LE RETRAIT DE LA PROCÉDURE ÉLECTIVE À COIRE EN SUISSE

Quelques régions germanophones disposent en général de conditions constitutionnelles favorables à une participation du chapitre diocésain au processus électif¹¹⁹. En fait, on dénombre actuellement 17 évêchés électifs dans l'Église latine dont 13 en Allemagne, trois en Suisse et un en Autriche¹²⁰. Parmi ces diocèses, celui de Coire est le seul dont la liberté d'élection n'est pas garantie par un traité. Le mode électif varie aussi. Par exemple, comme cela se fait dans la majorité des diocèses allemands, « le

¹¹⁹ Rappelons à cet effet que le Code de 1983 redonne aux procédures électives un statut égal à la libre nomination par le pape et qu'elles ne figurent plus désormais comme des exceptions (can 377 - § 1).

¹²⁰ Cf. Joël-B. D'ONORIO, *Les nominations d'évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986, p. 47. Les diocèses en question sont les suivants : pour l'Allemagne, l'archevêché de *Cologne* et ses suffragants (*Trèves, Münster, Limbourg, Osnabrück, Aix-la-Chapelle*), l'archevêché de *Paderborn* et ses suffragants (*Fulda* et *Hildesheim*), l'évêché d'*Essen*, l'archevêché de *Fribourg* en *Brisgau* et ses suffragants (*Mayence* et *Rottembourg*) ; pour la Suisse, les évêchés de *Bâle, Saint-Gall* et *Coire* ; en Autriche, le diocèse de *Salzbourg*. Il ne faut pas oublier également le siège de *Rome* dont le statut est tout à fait exceptionnel puisque c'est le collège des cardinaux, officiellement le clergé de Rome, qui élit l'évêque local qui devient également le pape.

chapitre du diocèse concerné et les évêques de la province ecclésiastique envoient à Rome leurs listes respectives au sein desquelles (ou hors desquelles, car elles ne le lient pas) le Saint-Siège choisit trois noms qu'il soumet au vote des chanoines.^{»¹²¹} À Saint-Gall et à Bâle, la situation est différente, car « le nouvel évêque est élu par les chanoines dans les trois mois qui suivent la vacance du siège. »¹²² En bref, les chapitres diocésains possèdent un droit acquis de présenter au Saint-Père soit une *terma* qu'ils élaborent eux-mêmes à partir d'une consultation sous leur responsabilité, soit encore d'élire eux-mêmes l'évêque à partir d'une *terma* présentée par le pape. Dans ce cas, le délégué apostolique du pays n'apporte qu'un support et intervient au besoin.

À Coire, la situation séculaire prévoit que la *terma* est élaborée par Rome et proposée ensuite aux chanoines qui élisent leur nouvel évêque parmi cette liste. Ce diocèse vivait effectivement les changements d'évêques selon cette procédure qui mettait en valeur la participation des représentants locaux au choix final. Traditionnellement, les chanoines possédaient un droit leur accordant la responsabilité du processus de nomination épiscopale, droit *de facto* qui remonte au XII^e siècle, mais non garanti par un traité ou un concordat comme c'est le cas pour Bâle et

¹²¹ *Ibid.* p. 48.

¹²² *Ibid.* Voir également l'article fort intéressant de Hans KÜNG, « La liberté de l'élection épiscopale à Bâle », *Concilium* 157 (1980), pp. 139-147.

Saint-Gall¹²³. Le chapitre diocésain pouvait donc élire lui-même son nouvel évêque à partir de la *terna*. Au printemps 1988, le diocèse de Coire s'est vu imposer, *pour la seconde fois de suite*, un coadjuteur à l'évêque en place. On sait qu'un évêque coadjuteur a droit de succession au siège où il est nommé et ce, sans passer par le processus habituel de nomination. En agissant ainsi, le Saint-Siège ajoute donc au précédent. Généralement, en droit, deux « précédents » ont pour conséquence de consacrer un usage. Il faut donc envisager que ce sera dorénavant le Saint-Siège qui nommera lui-même les évêques à Coire. On le voit, un droit acquis par une Église locale, exercé sur un horizon de plusieurs siècles, a été bafoué par le centre romain. Pourquoi ? Il semble plus sûr de procéder directement d'en-haut à une nomination que de laisser le soin à un chapitre d'élire leur évêque, et ce même si les trois noms parmi lesquels le choix doit se faire vient de Rome. Cela permet de constater à quel point on tient à tout décider d'en-haut lorsqu'il est question de nominations épiscopales.

4.2.2 RECIFE AU BRÉSIL

Une autre situation nous interpelle. À Recife, au Brésil, Mgr Elder CAMARA était bien connu pour ses prises de positions favorables à la théologie de la libération et particulièrement à l'Église des pauvres. Sous sa gouverne, le diocèse avait mis en place de nombreuses œuvres

¹²³ Dans ces diocèses, Rome « a tenté de modifier cette situation, mais elle s'est heurtée aux autorités helvétiques qui lui ont opposé l'existence des conventions de 1828 et 1845. » Joël-B. D'ONORIO, *op. cit.*, p. 48.

permettant aux plus démunis de trouver une oreille attentive et des moyens d'organiser une qualité de vie meilleure. Le Saint-Siège y a effectué la nomination de Mgr Jose CARDOSO en remplacement de l'évêque non conformiste. Après sa nomination, Mgr CARDOSO a d'abord interdit à son prédécesseur toute prise de parole publique dans son diocèse. Au contraire de Mgr CAMARA, l'évêque nommé par Rome ne croit pas à la théologie de la libération. Il réduit à néant l'œuvre de l'équipe précédente en coupant les services aux pauvres et en reprenant un discours spiritualisant qui fait de la vie présente un temps de pénitence et de sacrifice dont la récompense sera obtenue dans l'au-delà.

4.2.3 ÉVREUX EN FRANCE

En janvier 1995, suite à de nombreuses années de « tolérance », Rome transfert l'évêque Jacques GAILLOT de son siège d'Évreux à une juridiction fictive *in partibus* de Partenia, un évêché disparu au cœur du Sahara. Il s'agit là d'un geste qui fait scandale dans tous les milieux français.

Le Vatican reprochait à Mgr GAILLOT un cumul de déclarations d'insubordination, mais pas une déclaration particulière plus qu'une autre, tout comme le fait qu'il intervenait sans prévenir sur les territoires d'autres évêchés. Considéré, souvent à juste titre, comme un ardent défenseur d'une position plus souple à l'égard des personnes homosexuelles, des divorcés remariés, de même que de la possibilité pour les femmes d'accéder au presbytérat, Mgr GAILLOT ne respectait pas la « solidarité ministérielle » de la hiérarchie dont la parole se confond généralement aux positions exprimées par le pape.

Il va de soi que certains reproches à Mgr GAILLOT pouvaient être justifiés, si on se place du point de vue du magistère catholique ou de la simple collégialité épiscopale. Il n'est pas de notre propos d'en débattre. Mais, en ce qui nous concerne, cette situation met surtout en évidence l'impossibilité d'une dissidence dans l'Église face aux positions doctrinales, pastorales et morales exprimées par l'évêque de Rome¹²⁴. Le Concile, après avoir exprimé l'importance de la coresponsabilité dans l'Église et de la collégialité épiscopale, n'a pas traité du comment vivre effectivement cette responsabilité. Après avoir toléré certaines expériences, Rome a opté pour une approche plus directrice pour imposer une parole uniforme. En conséquence, les Églises locales, les évêques à leur tête, ne peuvent désormais oser affirmer une position divergente de Rome, sous peine d'être mises sous tutelle, de voir leur évêque démis (comme à Évreux) ou, pire, se faire imposer un auxiliaire ou un coadjuteur avec des pouvoirs spécifiques comme ce fût le cas à Seattle aux États-Unis.

4.2.4 GASPÉ AU QUÉBEC

À l'automne 1993, un prêtre-théologien, professeur à l'Université du Québec à Rimouski, M. Raymond DUMAIS, est désigné pour succéder à l'évêque de Gaspé, Mgr Bertrand BLANCHET, ce dernier ayant été déplacé au siège de l'archevêché de Rimouski. Lors du processus de consultation,

¹²⁴ Voir à ce sujet l'article éclairant de André NAUD, « L'affaire Gaillot et la parole épiscopale », *L'Église canadienne* 28/4 (avril 1995), pp. 126-130.

il semble bien que rien d'irréprochable n'ait été trouvé contre le prêtre désigné puisque sa nomination a été publiée officiellement. Cependant, dans l'intervalle entre la consultation et la nomination elle-même, M. DUMAIS avait signé avec d'autres théologiens une lettre mettant en question la pertinence du ton donné à l'encyclique *Veritatis Splendor*. Dans cette lettre, on reproche au pape d'adopter une attitude doctrinale qui tend à s'éloigner du terrain pastoral où les responsables des communautés chrétiennes doivent négocier avec le temps présent, les valeurs de la société et les sollicitations de toutes parts qui tendent à faire dévier les valeurs morales vers une attitude béate devant l'esprit de consommation qui règne. La lettre adressée au pape et rendue publique dans les médias ne reprochait donc pas la pertinence du discours de l'évêque de Rome, mais plutôt le ton adopté pour démontrer que la vérité chrétienne doit dominer toutes les autres.

Lorsque la signature du futur évêque a été reconnue, on a vite fait de prendre une position prudente à Rome. M. DUMAIS, jusqu'alors considéré comme irréprochable, est devenu suspect. Le fameux débat traditionnel entre le magistère et les théologiens est vite devenu la pierre angulaire de cette situation. M. DUMAIS a été interrogé à Rome par la Congrégation pour les évêques. Les officiers de cette Congrégation lui ont demandé sa démission en secret, mais celui-ci leur a demandé de le faire officiellement. L'archevêque de Québec a pris position dans ce débat en insistant sur le caractère positif de la nomination. La solidarité des évêques du Québec a réussi à contrer le caprice romain. Finalement, la décision de la nomination a été maintenue et le théologien fut ordonné évêque comme prévu.

Cet événement démontre à nouveau combien le rôle du Saint-Siège est majeur dans le processus actuel et, surtout, comment la communauté locale n'a rien à faire dans toute la démarche, sinon d'attendre que, d'en-haut, on désigne le plus idoine, qu'on scrute sa vie, qu'on valide le choix et qu'on procède à son ordination. Cela révèle l'écart immense entre la culture moderne qui permet les débats d'opinions, les pétitions, le dialogue, et le climat moyenâgeux du Vatican qui met en plan une parole absolue et n'admet aucune critique possible.

En outre, hésiter à ordonner évêque un prêtre pourtant reconnu idoine par tout le processus d'enquête minutieuse révèle une tendance quasi paranoïaque envers tout mouvement de liberté et d'autonomie, tendance qui se confirme même après l'ordination si l'évêque nommé fait preuve d'un écart trop excessif face à la « ligne de parti ». Nous voilà en plein climat de pouvoir absolu, qu'on appelle, en sciences politiques, un pouvoir totalitaire.

CONCLUSION

Au terme de cette première partie, nous avons surtout consacré les pages précédentes à illustrer des faits qui témoignent par eux-mêmes d'une situation qui fait problème et qui laisse un profond malaise. Dans le premier chapitre, le silence imposé par le représentant pontifical à la suite d'une consultation sanctionnée par les autorités diocésaines de Gatineau-Hull témoigne de l'attitude réfractaire de Rome à tout type de participation populaire au processus de désignation épiscopale. Le portrait des évêques

québécois que nous avons tracé dans le deuxième chapitre apporte un éclairage sur le type d'hommes qui composent l'épiscopat québécois. Nous avons vu que le fait d'être passé par Rome pour un stage d'études ou de travail semblait avantager certaines candidatures. Les propos de certains évêques ont aussi montré un écart important entre ce à quoi ils aspirent comme chefs d'Églises locales et la réalité. Le chapitre III a ouvert notre perspective aux horizons du monde, notamment aux États-Unis, en Amérique Latine et en Europe. Là aussi, les faits démontrent avec une clarté saisissante combien font problème actuellement les nominations d'évêques dans l'Église catholique. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons cherché à positionner les évêques dans l'échiquier des rapports de l'Église universelle avec le monde. Bien entendu, il existe une multitude d'autres avenues qui auraient pu être empruntées pour illustrer notre propos ou même le contredire. Mais les pierres que nous avons mises en place ont permis d'édifier une construction qui parle d'elle-même. La prochaine partie visera donc à aller plus loin dans la compréhension de la situation.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA COHÉRENCE ENTRE LA THÉOLOGIE ET LA VIE DES COMMUNAUTÉS

Si les quatre chapitres qui précèdent ont mis en évidence une situation problématique, celle-ci prend encore plus d'acuité lorsqu'on la confronte au cadre théologique de Vatican II. Plus qu'un plaidoyer pour une inculturation réelle des institutions catholiques, qu'il serait par ailleurs pleinement justifié de réclamer, c'est à une cohérence plus observable entre une ecclésiologie de communion et les institutions à son service que notre étude veut appeler. La deuxième partie de cette thèse utilisera donc les données de l'observation pour démontrer l'écart persistant entre une affirmation théologique qui fait de l'Église un rassemblement de tous les fidèles du Christ, tous baptisés et envoyés en son nom pour témoigner ensemble du Ressuscité, et une pratique du pouvoir qui renvoie à une Église pyramidale, hiérarchique et patriarcale.

Cette partie démontrera que cet écart constitue un empêchement à l'établissement concret, dans ses visages institutionnel et juridique, de l'ecclésiologie de communion. Elle ouvrira la voie à des solutions pratiques et concrètes en ce qui a trait particulièrement à la nomination des évêques, un des lieux par excellence où l'exercice du pouvoir peut refléter une vision théologique spécifique.

CHAPITRE V

D'OU VIENT LE PROBLEME ?

Nous entamons avec ce chapitre la seconde partie de la thèse qui consiste à scruter, à approfondir notre regard sur la situation. Nous chercherons à identifier la source du problème évoqué précédemment et analysé ci-après.

5.1 POSITION DU PROBLÈME

Le problème observé est à situer directement en fonction d'une cohérence entre la théologie et la pratique. S'il est vrai que l'Église universelle doit être pensée à partir des Églises locales, qu'elle est une communion d'Églises, l'ensemble des structures et institutions qui supportent cette définition se doivent, en toute logique, de correspondre à cette idée fondamentale. Si, au contraire, l'Église est instituée de façon pyramidale et destinée à le demeurer, les institutions refléteront une vision du pouvoir comme descendant d'une source centrale. Toute la cohérence d'une institution vient de l'idée qui la fonde.

De la même manière, on peut observer des faits au cœur des institutions et en déduire la logique qui les anime. C'est cet angle que nous privilégions dans notre approche. Nous observons la pratique, les manières, les procédures et en déduisons un modèle théologique correspondant. La section qui suit permet donc d'identifier d'abord les enjeux qui émergent de l'observation que nous avons faite.

5.1.1 QUELQUES POINTES DE RECHERCHE

L'observation a permis de pointer certaines propositions qui prennent une nouvelle signification lorsque nous les regroupons et les analysons. Elles sont exprimées brièvement pour nous permettre de bien situer les enjeux qui seront soulevés par notre analyse.

5.1.1.1 Pouvoir absolu de Rome

L'ensemble des événements entourant la nomination du quatrième évêque de Gatineau-Hull révèle le pouvoir absolu du Saint-Siège, par l'entremise de son représentant au pays, sur les procédures de consultation menant à la nomination d'un évêque. Les « Mêlez-vous de vos affaires » du Pro-nonce, son interdiction formelle de publier le rapport de la consultation et ses silences boudeurs démontrent la volonté concrète de ce dernier, mais aussi inévitablement celle de Rome, de se réserver l'entièvre responsabilité de toutes les étapes du processus de nomination épiscopale et ce, depuis la mise en candidatures jusqu'à la prise en charge canonique du ministère. Il est déjà possible de mettre en rapport cette volonté romaine de s'approprier totalement la nomination des évêques avec les grands mouvements actuels de centralisation et de restauration, non seulement en matière de dogmes et de sacrements, mais aussi en ce qui concerne l'organisation même de l'Église¹²⁵.

¹²⁵ En 1994, la publication de l'encyclique *Redemptor hominis* et de la Lettre apostolique sur l'ordination des femmes viennent confirmer ce mouvement de centralisation

L'épisode « Gatineau-Hull » que nous avons décrit dans le premier chapitre révèle une inquiétude persistante de la part des autorités romaines face à tout ce qui s'appelle *participation* du peuple, de près ou de loin, à la nomination de ses évêques. La nomination d'un évêque est l'affaire de Rome ! Elle relève de la tête de l'Église et non du clergé local et encore moins des laïcs dont on dit pourtant qu'ils sont aussi l'Église... Ici encore le binôme hiérarchie – peuple continue d'opérer la scission de l'Église en deux groupes. L'Église se définit par la hiérarchie qui sait ce dont a besoin le peuple. Et au sein même de la hiérarchie, on constate une discrimination. Peut-on y voir une vague référence à la notion de haut et de bas clergé ? Le haut étant assimilé au centre romain et à ses représentants les plus loyaux, et le bas étant associé aux Églises locales, incluant leurs évêques.

Cette histoire dévoile la grande difficulté pour le peuple des baptisés de prendre la parole dans l'Église. À Gatineau-Hull, le seul espace-parole du peuple fut celui des lettres d'opinion et des tribunes téléphoniques que les médias d'information mettent à la disposition du public. Rien à l'intérieur de l'Église n'a véritablement été pris en compte pour créer le dialogue et l'échange des idées. Au contraire, même la démarche des différentes instances diocésaines, avec l'approbation et la participation de l'administrateur diocésain, ainsi que des communautés religieuses a été

directive dans les domaines de la compréhension théologique, de l'organisation pastorale et de la vie morale.

disqualifiée. Le secret absolu a été dans ce cas et demeure la règle de tout le processus de nomination.

Peut-on parler de circulation de l'information ? Où est la parole ? Qui la détient ? Déjà nous pouvons déceler une clef d'interprétation qui pose de nombreuses questions à une Église qui se proclame elle-même comme un lieu de parole, comme *le lieu de la Parole*...

5.1.1.2 Éloignement de l'autorité face au peuple

Depuis la lente progression millénaire vers une centralisation romaine excessive et aujourd'hui avec son orientation nettement restauratrice de cet ordre universel, l'Église s'est érigée en système bureaucratique de conception mécaniste¹²⁶. À l'instar des grandes compagnies multinationales, le pouvoir y est centralisé et le contrôle de l'information constitue un des pôles essentiels de son exercice. Rome met tout en œuvre pour que circule une seule parole autorisée, celle du pape, diffusée par les organes officiels et reprise à leur compte par les évêques du monde entier.

¹²⁶ Le sociologue réputé Henry MINTZBERG a utilisé le modèle de l'Église catholique romaine pour démontrer sa théorie des systèmes organisationnels. Dans sa typologie, l'Église est identifiée étroitement aux grandes multinationales dont la part croissante de la bureaucratie ralentit énormément les processus de changement. Cf. MINTZBERG, Henry. *Le pouvoir dans les organisations*, Paris et Montréal : Éditions d'Organisation et Éditions Agence d'Arc, 1986. *Structure et dynamique des organisations*, Paris et Montréal, Éditions d'organisation ; Éditions Agence d'Arc, 1982. *Structure des organisations : synthèse de la recherche*, Montréal, Université de Montréal, 1979.

Tout vient d'en-haut. Tout est contrôlé. La vie doit donc s'adapter aux exigences du sommet. Le « système-client », selon la typologie de MINTSBERG, est totalement déconnecté du pôle « fournisseur de services ». L'évacuation des églises depuis les années soixante-dix en témoigne assez distinctement : la hiérarchie s'est éloignée des fidèles au point d'en perdre le contact. Ressentant une certaine angoisse devant la désaffection incessante, le clergé est tendu entre une politique de parti et une approche pastorale qui tient compte de la réalité quotidienne des hommes et des femmes de ce monde. Il est difficile pour les pasteurs de demeurer neutres. Devant les invitations du magistère à l'unité des positions théologiques et morales et à une solidarité avec le pape sur des options pastorales communes, la loyauté devient souvent le seul choix possible.

5.1.1.3 Restauration de la chrétienté par les nominations épiscopales

Il semble que le Saint-Siège se soit résolument engagé dans un processus de restauration de la chrétienté. Le schisme avec la fraternité ecclésiale de Mgr LEFEBVRE est venu renforcer cette volonté « politique » de resserrer l'Église autour d'un leadership réaffirmé de l'évêque de Rome, car la coupure d'avec cette branche militante et fervente a été durement ressentie. De façon générale, les chrétiens des milieux intégristes ou simplement conservateurs sont assez enclins à s'engager plus loyalement sur les traces du pape. Ils deviennent des soldats privilégiés du combat mené par Rome pour redorer le blason de l'Église. Selon le *National Catholic Reporter*, qui a consacré son numéro de juin 1987 à cette

question, « l'arme ultime » de la restauration visée serait la nomination d'évêques par le Saint-Siège en fonction de critères de loyauté et de moralité très stricts¹²⁷. Le code disciplinaire semble donc prendre le pas sur les dimensions plus pastorales propres à la personnalité et aux qualités humaines de celui qui sera appelé à prendre en charge une communauté de baptisés.

5.1.1.4 Respect des pouvoirs civils

Ce mouvement de restauration ne peut s'accomplir pleinement sans une certaine amitié entre l'Église hiérarchique et les pouvoirs civils. Cette situation est davantage marquée dans les pays où le pouvoir est assumé de façon totalitaire. En s'assurant d'être reçu favorablement par le pouvoir en place, on obtient ainsi une plus grande marge de manœuvre dans l'Église et, par voie de conséquence, dans la société. En se faisant docile et peu dérangeante, l'Église, parfois sans le vouloir, cautionne une culture favorisant les riches et un exercice anti-démocratique du pouvoir. Cette situation ambiguë peut laisser croire que l'Église vit une certaine incohérence entre ce qu'elle annonce et ce qu'elle vit concrètement, surtout lorsque sa propre façon d'exercer le pouvoir s'approche de celles des pouvoirs totalitaires et qu'elle devient ensuite contestée par « l'Église des pauvres ». Qu'on se rappelle simplement les vives critiques qui ont été

¹²⁷ Cf. *NCR*, June 17 1988, 7-18.

formulées à l'endroit de Pie XII durant la seconde guerre mondiale et plus encore face à son rôle de nonce en Allemagne nazie. Pour éviter d'être persécutée, l'Église se résigne parfois à se taire sur les droits humains ou sur les abus de pouvoir de dirigeants sans scrupules. L'exemple de plusieurs épiscopats en Amérique latine, notamment celui de l'Église du Chili durant le règne de Pinochet, est tout aussi révélateur de cette peur de ne plus avoir droit de cité. Mais agir ainsi revient à oublier la dimension proprement subversive de l'Évangile et l'histoire parfois pénible des trois premiers siècles du christianisme où la persécution et le martyre étaient le symbole d'excellence de la foi. Une collusion trop grande avec des pouvoirs qui bafouent ouvertement les droits humains, même pour des raisons de présence institutionnelle reconnue dans un tel pays, est un contre-témoignage. C'est pourquoi le respect des pouvoirs civils, sauf dans les sociétés reconnues pour leurs efforts dans la cause du respect des libertés, ne devrait pas être un facteur déterminant dans la nomination des évêques. Une Église du silence et des catacombes peut souvent faire plus et mieux qu'une Église officielle menottée par l'obligation de conserver des relations diplomatiques.

5.1.1.5 Participation des évêques

Par ailleurs, les évêques ne sont pas étrangers au processus de nomination. Par les listes d'épiscopables qu'ils dressent régulièrement, le nonce dispose d'informations sur des prêtres reconnus aptes à l'épiscopat. Certains évêques ont plus de poids que d'autres. En général, on considère que les cardinaux sont de bons conseillers pour le nonce et même

directement pour le pape. Ce n'est certes pas pour rien que le collège cardinalice existe. Ces hommes sont des lieutenants du pape et ses plus loyaux serviteurs. En retour, leur point de vue compte davantage que les autres. Les délégués apostoliques respectent généralement un protocole hiérarchique dans leur rapport au pape. Ils classent les opinions recueillies selon l'échelon religieux occupé par les personnes consultées. Ainsi, on rend compte d'abord de la position des cardinaux, ensuite des archevêques, des évêques, des auxiliaires, des prêtres « décorés » (chanoines, prélat, etc.), des religieux et des prêtres ordinaires.

L'opinion des évêques les plus proches de la pensée du pape et les plus loyaux est naturellement mieux perçue lorsque vient le temps de soupeser les candidatures. L'exemple le plus frappant est celui de l'archevêque de Paris, le cardinal Jean-Marie LUSTIGER, ami personnel du pape et membre des deux congrégations romaines qui gèrent ordinairement les nominations d'évêques. Sa position privilégiée comme celle de certains autres cardinaux n'est-elle pas déterminante dans le processus de nomination et au-dessus de ce même processus ?

5.1.1.6 Carriérisme

L'Église, dans ce mouvement de restauration amorcé depuis l'échec d'une minorité traditionaliste au Concile, connaît une autre pratique qui s'apparente à du « carriérisme » épiscopal. Les évêques sont nommés à vie et doivent offrir leur démission à 75 ans. Or, il peut arriver qu'un diocèse ne convienne pas à un type d'évêque. D'autres évêques réussissent tellement bien dans leur tâche au sein d'un diocèse de moindre envergure

qu'ils deviennent des candidats de première ligne pour combler la vacance d'un siège plus important. Cette pratique devient courante au Québec et dans l'ensemble de l'Église. Par le jeu des nominations d'auxiliaires, on prépare des futurs titulaires en leur faisant prendre de l'expérience. Ceux-ci doivent s'attendre, en observant ce qui se fait autour d'eux, à être proposés sur des *terna* de sièges vacants. Cette mécanique fait en sorte que l'Église locale dispose encore de moins de moyens pour manifester son avis sur son prochain évêque. Tout se passe à un niveau qui la dépasse. Ne peut-on voir dans cette pratique un autre effort pour couper toute influence des baptisés et du clergé local dans le choix de leur évêque ?

5.1.1.7 Absence de la communauté

La grande absente de tout ce processus, c'est bel et bien la communauté. Les grands débats théologiques entourant les nominations d'évêques se situent autour de deux concepts, celui de la *primaute*, insistant sur le pôle central romain en tant que principe d'unité de l'Église universelle, et celui de la *collégialité*, marquant le rôle de l'ensemble des évêques en tant que porte-parole et représentant de leur Église locale dans le processus d'unité. La notion de *synodalité*, que l'on est à redécouvrir dans l'Église catholique, commence à peine à être nommée. Peut-elle permettre de conférer au processus de nomination des évêques sa pleine ecclésialité ? Ne devrait-on pas voir ce troisième terme intervenir pour pondérer les tensions entre primauté et collégialité ?

À travers l'absence de la communauté, c'est aussi et surtout la prise de parole des chrétiens et des chrétiennes qui se trouve affaiblie, voire

complètement éliminée. La circulation de l'information et l'échange des idées constituent les mots-clés de toute vraie démarche de communication au sein d'une organisation humaine. Dès le moment où l'information est détenue entre les mains d'une minorité, des frustrations naissent, des problèmes surgissent, des conflits apparaissent. L'Église, en tant qu'organisation spatio-temporelle, n'échappe pas à cette règle fondamentale. En concentrant ainsi l'information et le pouvoir entre les mains d'une poignée d'hommes influents, ne risque-t-elle pas de détruire toute forme de communication entre la base et l'autorité ? Est-il envisageable que cette peur de la parole neuve, débridée, puisse pousser les autorités romaines à se couper du peuple qu'elles prétendent servir ?

5.1.2 ENJEUX SOULEVÉS PAR CES QUESTIONS

Les questions posées précédemment soulèvent plusieurs enjeux qui doivent être identifiés pour approfondir notre problématique. Nous en identifions deux qui nous apparaissent essentiels pour la poursuite de notre analyse.

5.1.2.1 Diversité des pratiques historiques

Le code de droit canonique, selon les observateurs et les évêques consultés dans le cadre de cette thèse, laisse une large place à l'initiative du délégué apostolique dans l'élaboration de la liste des trois noms à être envoyée à Rome (*terna*). L'existence de concordats avec plusieurs pays n'est pas la seule raison de ces exceptions. Entre le Canada et les États-Unis, par exemple, il existe des différences substantielles dans le mode de

désignation des évêques. Selon Mgr Bernard HUBERT¹²⁸, lors d'une vacance de siège, le président de la conférence épiscopale a un rôle comme les autres évêques. Il participe généralement au processus d'enquête. Mais en aucun cas le délégué apostolique ne lui fait mention, ni même verbalement, de la *terma* qui est envoyée à Rome à la conclusion du processus d'enquête. Or il n'en était pas ainsi aux États-Unis au même moment. La *terma* était de façon ordinaire connue du président de la conférence épiscopale de ce pays avant qu'elle ne soit transmise à Rome. Cette différence peut apparaître bien mince, mais elle a une conséquence importante. En connaissant avant la nomination d'un évêque la *terma* qui a été présentée au pape, la conférence épiscopale peut à tout le moins constater que l'évêque sélectionné en faisait partie ou non. D'autre part, cette information permet également à la même conférence de déterminer une orientation du Saint-Siège lorsque des nominations sont faites plus souvent dans un même type de personnalité. Ces deux pays ne relèvent d'aucune exception selon le code. La différence entre ceux-ci suffit à démontrer que le droit commun n'est pas appliqué de façon uniforme. On sait qu'il peut sans doute s'agir d'une question d'influence et de nombre, mais est-ce fondé en ecclésiologie ?

¹²⁸ Propos enregistrés lors d'une entrevue qu'il nous a accordé en 1988, peu de temps après qu'il eut terminé son mandat comme président de la Conférence des évêques catholiques du Canada.

Par ailleurs, les Églises de rite oriental en communion avec Rome disposent de leurs propres modes d'élection. Le Saint-Siège doit se contenter de confirmer ou même parfois simplement d'accepter les nouveaux membres dans l'épiscopat. Sur quoi ces différences se fondent-elles ? Sur quels critères réels se définissent les relations entre l'épiscopat d'un pays et le centre romain ? Il semble qu'il y ait une volonté très nette de la part de la curie romaine d'uniformiser le mode de désignation selon le principe que cette tâche revient au pape seul. Cela n'enlève rien au fait que le délégué apostolique du Saint-Siège joue aussi un rôle personnel prépondérant, disposant lui-même d'une grande latitude¹²⁹.

5.1.2.2 Un jeu de pouvoirs

On donne souvent à l'Esprit Saint le rôle principal dans le processus de désignation des leaders de la communauté. On accepte généralement cette participation sans la questionner, tant que les quelques critères objectifs de l'invocation à l'Esprit-saint sont respectés. Rien ne peut empêcher toutefois que la contingence humaine apporte avec elle des éléments profonds d'inculturation qui jouent un rôle essentiel dans le

¹²⁹ À ce sujet, les responsables de la consultation populaire en vue de la nomination d'un évêque à Gatineau-Hull ont jugé sévèrement la façon de procéder du pro-nonce alors en place au Canada. Il semble que ce dernier était très conscient de l'importance de sa fonction dans le processus de désignation. Le fait que la problématique des nominations soit du ressort du représentant du Saint-Siège serait la seule raison qui aurait justifié l'interdiction par ce dernier de publier les résultats de l'enquête récente. C'est sans doute pour cela que Mgr Palmas s'est laissé aller à lancer aux membres du comité de la consultation, par l'entremise d'un journaliste : « Mêlez-vous de ce qui vous regarde ! ».

discernement des charismes. C'est à ce niveau que, avec la prière, la consultation sur les besoins d'une communauté et la recherche du plus idoine devant Dieu, se mêlent aussi des implications politiques : il s'agit de nommer un homme à un poste précis et à un moment donné de l'histoire. La nomination de tel homme à telle fonction à telle date, bien qu'il soit reconnu pour saint et pasteur tout à la fois, pourrait donc s'avérer risquée en raison des besoins pastoraux et organisationnels à combler.

Par exemple, lorsqu'un diocèse sera en profond déficit, on aura tendance à coter avantageusement un homme ayant certaines affinités avec le domaine financier, au-delà des « critères » plus proprement spirituels. Lorsque encore les tendances idéologiques d'une Conférence épiscopale feront trop de remous dans un pays, on voudra « recentrer » cet épiscopat grâce à une ou des nominations visant à un nouvel équilibre. Tout cela, bien entendu, peut être mis à la solde de l'Esprit, mais ce serait être naïf que de nier l'ambivalence de notre humanité, les ambitions individuelles et même les options personnelles de personnages influents et bien postés.

Par ailleurs, il existe un autre niveau de la problématique politique, celui des relations entre l'Église et les États. Dans la plupart des pays démocratiques actuels, la nomination des évêques n'est plus guère considérée comme d'une importance capitale pour le devenir socio-religieux de la nation ou même d'une région. Il s'agit bien sûr d'un événement observé par l'ensemble des intervenants socio-politiques, mais l'influence des prélats n'est plus ce qu'elle a déjà été. On ne peut

cependant pas faire le même constat pour les pays qui sont sur la voie pénible de la démocratisation, en particulier pour le continent latino-américain. Là-bas, les enjeux sociaux sont souvent si pressants que l'Église elle-même, en solidarité avec son milieu humain, ne peut rester indifférente. C'est en ce sens que plusieurs évêques ont été solidement engagés avec leur population pauvre. Ce type d'engagement par des personnages influents et capables d'attirer les médias ne plaît guère à des gouvernements autoritaires. C'est sans doute pourquoi l'Église catholique romaine cherche à éviter à tout prix d'être trop remarquée pour les remous que ses représentants pourraient provoquer à la suite d'une « confusion » trop évidente entre la libération du peuple démuni et l'incarnation du règne de Dieu. Les évêques nommés depuis plus de dix ans en Amérique Latine semblent donc beaucoup plus proches des milieux du pouvoir politique que de la base. C'est ce qui permettrait à l'Église de maintenir son droit de cité, son existence officielle même. Car une trop grande collusion de l'Église avec les milieux populaires a été vastelement dénoncée et combattue par les autorités politiques et militaires de ces pays. Selon la politique du Vatican, vaut encore mieux une Église officielle et institutionnelle visible sans contact avec la réalité socio-culturelle du peuple qu'une Église des catacombes.

5.2 HYPOTHÈSE DE SENS FACTUELLE

Selon la position qu'on veut privilégier face à ces questions et enjeux, il semble possible d'admettre qu'il n'existe aucun problème en ce qui a trait au processus de nominations dans l'Église catholique, si ce n'est des

quelques difficultés opérationnelles inhérentes au processus même de chaque nomination. Une théologie *porte-parole* de l'ecclésiologie pyramidale et sociétaire, par exemple, comprend qu'un processus quel qu'il soit doit avoir comme point de départ la tête, c'est-à-dire Rome, et que le contrôle sur l'ensemble du processus doit lui revenir de droit et en toute primauté.

Dans ce contexte, les arguments favorisant le statu quo et même la consolidation des pouvoirs de Rome en matière de nominations épiscopales se font légion. Pour assurer à toute l'Église une marche au même pas, la voie la plus sûre est encore celle d'une seule voix, d'une seule tête. Il revient au pape de prendre les décisions à cet égard. Ainsi le confirme un rédacteur de revue qui se fait le porte-parole de cette vision :

La meilleure attitude, c'est de nous rallier à ces décisions du Saint-Père, même si nous ne sommes pas toujours d'accord. À lui revient la tâche lourde et délicate de choisir et de nommer ! Il n'agit pas à la légère. À nous de conserver la paix, la charité, l'unité des coeurs ! À nous de respecter le Vicaire du Christ ! Il a les grâces de son ministère, pas nous. Prions pour lui.¹³⁰

C'est au moment où la théologie de l'Église-communion, telle que précisée et confirmée à Vatican II, devient un lieu majeur de référence que le problème du processus actuel émerge à la conscience du baptisé informé. Comme toute société humaine, l'Église de Dieu comporte des

¹³⁰ Gérard Desrochers, « Questions et réponses », « Pourquoi le Pape nomme-t-il des évêques plus conservateurs qu'autrefois, comme nous le constatons dans les autres pays ? », *La revue Sainte-Anne* (Québec), décembre 1990, p. 524.

structures et des responsables investis d'un certain pouvoir (ou autorité, ce qui serait plus juste au plan théologique). À travers son magistère, la communauté ecclésiale retrouve ceux et celles qui, en son sein, sont appelés à présider sa croissance dans la communion, en vue de répondre au dessein de Dieu sur elle et de participer à l'avènement de son Règne.

Mais l'exercice d'un tel pouvoir ne va pas sans risques, surtout lorsqu'il s'exerce dans un groupe aussi complexe. Voilà pourquoi il convient de regarder d'un peu plus près cette facette de notre vivre-ensemble ecclésial.

Depuis le dernier Concile, les organismes de consultation et de concertation se sont multipliés dans l'Église¹³¹. Le temps est sans doute venu d'évaluer leur fonctionnement et les réalisations qui en dépendent, mais surtout de tirer enseignement de ces quelques années d'expérience. Rappelons d'abord à quel point l'exercice du pouvoir dans l'Église exige une constante conversion, pour éviter de tomber dans les pièges d'une recherche étrangère aux visées de l'Évangile. En ce sens, pouvons-nous dire que l'exercice du pouvoir-leadership dans l'Église aura toujours quelque chose de différent, voire même de dérangeant pour certaines conceptions de l'autorité parfois vécues même dans le cadre ecclésial.

¹³¹ Cf. Conseils paroissiaux de pastorale, Conseils diocésains de pastorale, Conseils presbytéraux, Inter-diocèses, Conférences épiscopales régionales et nationales, Synodes des évêques, etc.

Le message évangélique est une libération sans mesure. En régime chrétien, le sens du pouvoir est d'être un service : que le plus grand se fasse le plus petit et le plus petit est un serviteur. Le sens de la vie est l'amour et le signe de l'amour est le service. Ainsi est le mystère de Dieu et de Jésus même pour servir. Ainsi doit être l'existence chrétienne. [...]

Quand les premiers chrétiens ont désigné leurs chefs, ils ont récusé les mots piégés de leur temps, les mots sacralisés porteurs du prestige et du pouvoir. Ils ont emprunté des mots séculiers : diacres (serviteurs), presbytres (anciens), évêques (surveillants), apôtres (envoyés), témoins (martyrs), etc. Bien sûr, ça n'a pas duré longtemps et les nouveaux mots se sont vite sacralisés. Mais la visée de l'Évangile est toujours la même. Le milieu ecclésial devrait être un anti-pouvoir. Ni titre, ni honneur, ni préséance, ni domination de l'un sur les autres : une diversité de charismes et des services à assumer pour que l'Église trouve sa cohésion.¹³²

Cette première mise en garde se double d'une seconde. Il existe en effet dans l'Église catholique, particulièrement chez une certaine part du clergé et des fidèles, une tendance qui consiste en quelque sorte à durcir toutes les déclarations et décisions passées de l'autorité. Il s'agit d'une sorte de *fondamentalisme* dont ont bien mal à se départir une bonne proportion des catholiques romains. Ce fondamentalisme s'exprime en des manières de penser et des tendances « qui vont toutes dans le sens d'une majoration excessive de l'autorité de la tradition entendue dans son sens le plus large »¹³³. Un autre signe de ce « mal catholique » consiste « à voir des

¹³² André BEAUCHAMP, « Du bon usage du leadership dans l'Église », dans *Communauté chrétienne*, vol. 23, n° 135 (mai-juin 1984), p. 251.

¹³³ André NAUD, *Le magistère incertain*, Coll. « Héritage et projet » 39, Montréal, Fides, 1987, p. 23.

décisions infaillibles et irréformables partout »¹³⁴. Il va sans dire qu'une telle tendance s'oppose à une perception de l'Église-communion ouverte à la réconciliation et au dialogue œcuménique.

Depuis le Concile, on a mis en place de façon plus importante des structures de collégialité épiscopale. À partir du principe voulant que chaque évêque, tout en étant responsable de son Église locale, est solidaire de la charge pastorale de toute l'Église, on a mis en valeur les conférences épiscopales nationales ainsi que les synodes d'évêques. La collégialité est signe réel que la primauté de l'évêque de Rome n'épuise par le tout de l'autorité dans l'Église. Au contraire, la collégialité épiscopale rend bien à chaque évêque sa responsabilité dans toute l'Église. Le synode des évêques et les conférences épiscopales sont les principales conséquences du rééquilibrage entre primauté et collégialité effectué lors du Concile. Malheureusement, ces institutions sont quelque peu boiteuses. D'une part, le synode¹³⁵ n'est constitué que pour donner une opinion au pape et

¹³⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁵ Cf. G. ALBERIGO, «Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome», *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 263. Sans traiter de façon systématique la question de la collégialité dans son rapport à la primauté, notons, à propos du synode épiscopal, qu'il a été pensé davantage comme une création du pouvoir primatial plutôt qu'une émanation du collège épiscopal. A vrai dire, lors du Concile et dans sa suite, «la conception papale du synode des évêques était constante: il s'agissait formellement, non d'un organe de la collégialité épiscopale mais d'une aide apportée à l'exercice de la charge primatiale du pape pour des problèmes déterminés.» Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 189.

les conférences épiscopales voient actuellement remise en question l'influence qu'elles exercent sur leurs Églises.

[Les conférences épiscopales] se sont vues accorder petit à petit une assez large compétence. Peu de domaines échappent à celle-ci. Mais cette autorité « recue » a-t-elle la santé que postule la pleine reconnaissance du fait collégial, articulé sur la référence à Rome mais non dominé par celle-ci ? Ici encore [...] on privilégie, parce qu'il paraît plus sûr et qu'on y est depuis longtemps habitué, l'appui sur le pouvoir romain.¹³⁶

Cette perception de G. THILS, datant de 1970, semble aujourd'hui avoir été une véritable prophétie. En effet, un vaste courant de remise en question de l'autorité magistérielle des conférences épiscopales s'est développé au cours des dix dernières années. Rome semble n'avoir pas apprécié l'autonomie de certains évêcopats nationaux . « On cite régulièrement au nombre des évêcopats ayant leur franc-parler le groupe américain et celui du Brésil. Mais il n'est plus sûr que l'homogénéité relative de ces conférences épiscopales se maintienne longtemps, notamment du fait des nouvelles nominations effectuées directement par Rome. »¹³⁷ L'argumentation repose essentiellement sur le fait que seuls la primauté romaine et l'évêcopat diocésain sont fondés de droit divin. L'insistance des milieux romains à réaffirmer cette polarité aux dépens des conférences « vise à exclure toute instance intermédiaire. De ce point de

¹³⁶ G. THILS, *Choisir les évêques, élire le pape?*, op.cit., 1970, pp. 64-65.

¹³⁷ H. BOURGEOIS, H. DENIS, M. JOURJON, *Les évêques et l'Église, un problème*. Paris, Cerf, 1989, p. 16.

vue, les conférences épiscopales apparaissent porteuses de "dangers". [...] On voit en elles des organes d'expression magistérielles et de décision rivaux du Saint-Siège, revendiquant une autonomie exagérée, au risque de s'opposer à lui. »¹³⁸ Pourtant, et c'est l'avis de SESBOUË, dans la pratique, les conférences épiscopales ont plutôt eu tendance à vivre une communion exemplaire avec le Siège apostolique et ce, tant dans leur concertation avec lui que dans leur obéissance à ce qui leur était demandé.

En même temps qu'un certain idéal de la collégialité se développe, la règle de la primauté absolue croît en importance et en adhésion. En ce qui concerne le choix des évêques, le principe le plus ancien veut que ce soit les membres de la communauté locale qui en soient les artisans principaux, en lien avec les évêques voisins. Le droit actuel, tel que formulé pour la première fois dans le code de 1917, fait plutôt du pape le dépositaire absolu du pouvoir de nomination.

Personne ne déniera au successeur de Pierre un droit réel à se réservier certaines nominations; mais il s'agit de savoir si le pontife romain peut justifier, aujourd'hui encore, une réserve intégrale de toute nomination épiscopale. F.X. Wernz n'a aucune difficulté à résoudre cette question plutôt délicate. Il déclare tout simplement que le pontife romain possède en *propre* le droit d'instituer les évêques. Ce qui signifie que lui *seul* possède en ce domaine un droit non dérivé. Et tous les autres ? les patriarches ? les métropolites ? les collèges épiscopaux régionaux ? Tous n'ont de droit en ce

¹³⁸ Bernard SESBOUË, « Les conférences épiscopales mises en question », *Études* 369, nos 1-2, p. 105-106.

domaine, dit F.X. Wernz, qu'en vertu d'une concession, expresse, ou tacite venant du Pontife romain.¹³⁹

L'Église n'en reste toutefois pas là. À mesure qu'elle traverse les couloirs du temps, le *sensus fidelium* connaît des résurgences qui la transforment dans la façon qu'elle a de se vivre et de se concevoir. Vatican II est un exemple remarquable de ce que les mouvements séculiers et d'action catholique ont insufflé de renouveau à l'intérieur des cadres ecclésiaux. Depuis quelques années, des études sont faites pour permettre à un plus grand nombre possible des baptisés hommes et femmes de devenir partie prenante des décisions importantes des communautés ecclésiales. Le principe de *subsidiarité* saurait être adéquat pour bien déterminer les contours de ce mouvement d'intégration de tous et toutes aux décisions. Des éléments se rapportant à ce principe, surtout au plan de l'exigence de décentralisation, ont été débattus par plusieurs théologiens même si le principe comme tel ne semble pas reconnu comme théologique¹⁴⁰. En clair, le principe de subsidiarité exprime l'idée d'une pyramide inversée, c'est-à-dire que la répartition des pouvoirs débute avec la base. Tout ce que cette dernière ne peut assumer est attribué, de façon

¹³⁹ G. THILS, *Op.cit.*, p. 62. Notons que F.X. Wernz est un des commentateurs officiels du Code de 1917 désignés par le Saint-Siège. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁴⁰ Cela a été rappelé par le secrétaire général du Synode extraordinaire 1985 et rapporté par J.A. KOMONCHAK, dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II. op.cit.*, p. 31.

seconde, à l'instance supérieure ou plus englobante, celle-ci se voyant accorder, pour accomplir sa tâche, les pouvoirs nécessaires¹⁴¹.

Ce principe va dans le sens d'un maintien de la responsabilité et du pouvoir du "primat" mais dans un sens allant à l'opposé de la centralisation. Car on refuse tout ce qui déborde la stricte fonction de "primat". On fuit ainsi les confusions [...], celle d'une conception de l'Église universelle comme "diocèse du pape" (sic) qui ainsi exerce dans toutes les "parties de l'Église" le pouvoir qui lui appartient dans son diocèse comme évêque local, celle du télescopage de sa fonction de patriarche d'Occident et de sa charge de "primat de l'Église universelle". »¹⁴²

On voit s'esquisser dans le principe de subsidiarité, le principe proprement théologique de la synodalité donnant à toute l'Église la possibilité d'être signe de salut et de destruction du « mur de la haine » qui désunit les humains. L'écclésiologie de communion, qui constitue la trame herméneutique de tout ce qui précède, remet en valeur la synodalité de l'Église. « Car l'Église *communion* ne peut vivre ainsi dans un déploiement des "services" qu'en étant collégiale *et synodale*. »¹⁴³ Ainsi, primauté et

¹⁴¹ Le principe de subsidiarité, appartenant à la philosophie du droit, peut être applicable à l'Église à tous les niveaux. Ainsi en est-il pour l'Église diocésaine par rapport à la province ecclésiastique ou la Conférence nationale des évêques face aux Congrégations romaines et au Saint-Siège. On peut aussi appliquer le principe au sein même de l'Église locale (paroisses, secteurs, zones, régions, diocèse).

¹⁴² J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1984, p. 225.

¹⁴³ J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, op.cit., p. 273.

collégialité ne peuvent se définir par elles-mêmes. La primauté de l'évêque de Rome et la collégialité de tous les évêques n'ont de fondement qu'en rapport avec leurs Églises locales.

Pour conclure toute cette partie, nous croyons que les éléments à découvrir à partir de la synodalité sont essentiels pour le devenir de l'Église. Le chantier est important. Il nécessitera la participation de tous et toutes. Cette citation du père Tillard explicite adéquatement ce défi de l'Église qui veut être *communion*. C'est pour répondre à la question « Qui est ministre de l'Évangile ? » qu'il affirme ceci :

Globalement, [c'est] l'Église locale en tant que, d'une part, elle est faite de baptisés porteurs de charismes et décidés à mettre ces charismes en oeuvre, et que, d'autre part, elle sait non seulement se rassembler pour l'Eucharistie du Seigneur mais aussi s'assembler synodalement pour ensemble (clercs ordonnés et laïcs, chacun selon sa responsabilité) examiner sa vie, évaluer ses besoins, discerner les dons de l'Esprit qu'elle porte, nouer sa martyria et déceler les moyens de la promouvoir, dans la prise de conscience de sa communion.¹⁴⁴

À la suite de cette réflexion, il est possible d'exprimer le sens de l'hypothèse qui sous-tend toute cette recherche. En voici la proposition.

L'Église communion n'est possible que si les Églises locales sont rendues responsables de ce dont elles sont sujets, c'est-à-dire leur être ensemble et leur devenir sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Cette

¹⁴⁴ *Ibid.*

responsabilité inclut, au premier chef, une participation réelle comme partenaire dans le processus de désignation de l'évêque et des pasteurs, en conformité avec la tradition vivante du 1^{er} millénaire de l'Église.

Vatican II a consacré un retour aux fondements traditionnels de la nature de l'Église et de son organisation. Ces fondements se résument aisément dans l'expression « Église-communion ». « La mise en œuvre de Vatican II, à laquelle le pape attache une grande importance, ne sera pas réalisable dans les circonstances actuelles sans de profondes modifications dans le complexe des structures ecclésiales. L'actualisation de la collégialité n'est pas possible sans un réel enracinement dans la communauté locale des croyants. »¹⁴⁵ L'Église-communion n'est viable que dans la mesure où son organisation concrète, à chaque niveau de responsabilité, est établie et critiquée à la lumière de ces mêmes fondements. Chacun des chrétiens, chacune des chrétiennes, selon ses capacités et les besoins de sa communauté locale, est donc appelé à une prise en charge du devenir communautaire. Cette prise en charge n'est cependant possible qu'en regard des moyens accordés pour l'accomplir, ce qui inclut des processus de gestion de type démocratique axés sur une prise de parole multiforme et des instances décisionnelles collectives. « Parler d'égalité en dignité de tous les croyants dans l'Église (Ga 3, 26-28)

¹⁴⁵ Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II*, op. cit., p. 249.

demeure vain tant qu'une mise en forme institutionnelle n'en précise pas et n'en garantit pas l'exercice. »¹⁴⁶

Le concept de synodalité, compris dans le sens d'une contribution de toute l'assemblée à la vie de l'Église peut ici éclairer davantage l'idée de communion. La synodalité, en tant que concept relatif à la communion se traduit par la prise en compte de l'expression d'opinions éclairées. La synodalité devrait pouvoir être constituante de toute Église désirant se vivre en tant que communion. En l'appliquant au sujet qui nous concerne, une démarche synodale pourrait donc être élaborée pour que l'Église locale contribue concrètement à la définition de ses orientations et participe de près ou de loin au processus devant conduire un individu à sa tête. Voilà l'objet des orientations pratiques qui seront proposées dans le cadre de cette thèse.

5.2.1 QUESTIONS

Plusieurs questions émergent de l'hypothèse de recherche. Nous en avons identifié quelques-unes que nous formulons dans les lignes qui suivent.

¹⁴⁶ Edward SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 166, 1992, p. 317.

5.2.1.1 Comment le processus rend-il compte de l'ecclésiologie de Vatican II ?

Une des données majeures de la recherche sur les nominations d'évêques indique que le processus actuel constitue une déviation historique par rapport aux premiers siècles chrétiens. Le modèle actuel représente un obstacle pour que l'ecclésiologie de communion, que l'on observe nettement à côté de l'ecclésiologie juridique à Vatican II, puisse prendre place en vérité dans la structure institutionnelle de l'Église.

Dans les faits, bien des théologiens de renommée concluent que le maintien d'une structure de décision pyramidale constitue en pratique une interprétation inexacte de la constitution conciliaire *Lumen Gentium* qui invite plutôt à penser l'Église à partir de l'Église locale, du peuple de Dieu, les ministères étant à situer dans l'horizon du service communautaire. La centralisation excessive du processus de nomination empêche une certaine reconnaissance de l'être-sujet formé par le peuple croyant dans l'expression de sa foi, dans ses choix moraux, mais plus encore dans sa capacité d'une parole éclairée sur les défis de son Église locale et sur le choix des futurs pasteurs qui l'accompagneront.

5.2.1.2 Comment se manifeste le respect de Rome envers la dynamique du peuple ?

L'observation du processus de nomination qui a conduit à la désignation de l'évêque de Gatineau-Hull en 1988 montre bien la recherche des intervenants en place de servir Rome avant les Églises locales. En se réservant à tout prix toute intervention dans le processus de

sélection, au risque de présenter une image de l'Église rétrograde sur des éléments qui sont reconnus justes et équitables dans la société humaine, le pro-nonce PALMAS a voulu jeter le discrédit sur la démarche de la communauté locale qui, s'étant concertée de façon unanime (clergé, communautés religieuses, laïcs engagés, etc.), avait fait œuvre communautaire en s'auto-évaluant et en proposant des orientations sur le type d'homme qui serait son pasteur.

L'objectif majeur lors d'une nomination semble surtout de protéger l'institution plutôt que de manifester son ecclésialité. Il apparaît dans tout cela que seuls les clercs autorisés et la haute hiérarchie sont reconnus aptes à reconnaître les signes de l'Esprit. Les manifestations de l'Esprit-Saint ne sont plus visibles dans la communauté locale lorsqu'il est question du choix de son évêque. Elles sont réservées aux élites. La communauté doit faire confiance et prier, comme nous le répète cette citation : « La meilleure attitude, c'est de nous rallier à ces décisions du Saint-Père, même si nous ne sommes pas toujours d'accord. [...] À nous de respecter le Vicaire du Christ ! Il a les grâces de son ministère, pas nous. »¹⁴⁷ Il n'est donc pas étonnant d'entendre dire parfois que l'on soupçonne l'Esprit d'être « manipulé » à la faveur de la survie d'une certaine tradition plus juridico-hiéarchical que communionnelle.

¹⁴⁷ Gérard DESROCHERS, *loc. cit.*, p. 524.

L'arbitraire du pro-nonce PALMAS dans le choix qu'il a fait d'interdire à la communauté de se dire en tant qu'Église démontre la susceptibilité du pouvoir romain dans la nomination des évêques. Même le processus de révision du droit canon avait laissé entrevoir certaines ouvertures aux membres des communautés ecclésiales face au mécanisme de choix de leur évêque (cf. *Normes de 1972*). Pourtant, la version finale du Code de 1983 présente un retour en arrière face au processus de désignation épiscopale. Le droit canon dénie aux baptisés le pouvoir d'influencer leur communauté autrement que par la réception qui, bien que ce soit un concept théologique de première importance, se limite concrètement le plus souvent à son expression liturgique.

5.2.1.3 L'Église rejette-t-elle pour elle-même les principes démocratiques ?

De façon générale, au Québec et dans les pays occidentaux, l'Église est insérée dans une culture publique engagée vers l'établissement d'une démocratie qui tend à devenir toujours plus vraie et associée à une circulation libre de la parole. Bien que la démocratie «pure» ne sera jamais applicable dans l'Église, en raison de son axe «vertical» qui met en présence d'un chef invisible, le Christ lui-même et son Esprit, la fermeture de l'Église sur toute influence démocratique au sein de ses propres institutions n'est-elle pas un plaidoyer contre le concept d'inculturation qu'elle-même défend ?¹⁴⁸ À l'intérieur de l'Église, la parole est

¹⁴⁸ Le chapitre IX traite spécifiquement de l'inculturation.

essentiellement détenue par des représentants autorisés. Le processus de nomination des évêques n'y fait pas défaut. Toutes les consultations officielles se font dans le plus grand secret et par la voie « sûre » de la pyramide ecclésiastique, du plus haut au plus bas. C'est d'ailleurs de cette façon que sont colligés les résultats des enquêtes sur les prêtres proposés par les évêques comme candidats à l'épiscopat (d'abord le point de vue des cardinaux, ensuite les archevêques, les évêques, les chanoines, les prélat, les prêtres...).

Jamais le processus n'est-il discuté. Jamais les propositions ne sont questionnées de façon collective. Les assemblées régionales d'évêques sont les seuls lieux où pourrait, dans le cadre actuel, se produire une discussion sur les prêtres à mettre sur les listes. Or, les évêques ne font pas toujours leur devoir de façon responsable, s'il faut en croire l'un d'eux.

Il y a certainement aussi le fait que les évêques, habitués qu'ils sont à se fier sur Rome pour la nomination des évêques, ne font peut-être pas leur devoir. La partie qui les concerne en tout cas. Quand j'étais vice-président de la CECC, nous avions rappelé aux évêques – et je me l'étais rappelé par la même occasion – la responsabilité qu'ils ont de bien dresser la liste des candidats à l'épiscopat. Cela ne devrait pas se faire sur le coin de table d'une rencontre des évêques d'une province ecclésiastique et qu'on envoie à Ottawa (au nonce) en se disant qu'il s'occuperait de tout cela. Il y a là une responsabilité de prendre ces listes au sérieux et de les bien préparer en fournissant de bons curriculum vitae. Il y a aussi une responsabilité pour le président de la Conférence quand il reçoit ces listes pour consulter sur chacun des noms afin de donner un

jugement pertinent lorsqu'il est lui-même consulté. Il doit être capable de dire au représentant du Pape : « Tel nom que vous proposez n'est pas sur notre liste. Pourquoi le proposez-vous ? Pour quelles raisons ce nom apparaît-il pour être nommé à tel diocèse alors qu'aucun évêque ne l'avait inclus sur sa liste ? »¹⁴⁹

Notre société a mis en place une foule de mécanismes, tout imparfaits soient-ils, qui permettent à la collectivité d'agir sur son devenir. Le peuple chrétien marche aussi vers cette maturité sociale. La même maturité s'exerce également de plus en plus en ce qui a trait à la matière religieuse, particulièrement pour la gestion de l'Église. L'expérience synodale de certains diocèses est un exemple de l'étonnante sagesse du peuple, même si celle-ci est mêlée parfois de naïveté et de désirs irréalistes. Les diocèses de Québec et de Montréal, par exemple, se sont engagés dans cette voie récemment. L'Église de Québec s'est lancée dans un synode de trois ans en juin 1993. Lors d'une première étape, des questionnaires répondus par près de 40 000 catholiques, dont une grande proportion de jeunes, ont permis au peuple de s'exprimer sur ses réalités humaines, sur sa foi et sur les défis de l'Église dans ce contexte. Les assemblées synodales ont élaboré 130 propositions à débattre lors du synode proprement dit qui a rassemblé 350 catholiques du diocèse, en mai 1995, représentant tous les milieux et états de vie. La mobilisation remarquable que cet exercice a engendré témoigne par elle-même de la présence de l'Esprit Saint dans la communauté locale. Le synode pourrait largement inspirer une Église

¹⁴⁹ Tiré du verbatim d'un entretien réalisé avec un évêque québécois à l'automne 1987.

locale dans sa démarche priante qui la conduirait à la désignation d'un évêque. En ce sens, les retombées de la conscience démocratique peuvent s'avérer une chance pour l'Église.

5.3 ÉCART ENTRE LA SITUATION ACTUELLE ET LA SITUATION VISÉE

Plusieurs théologiens ont commenté en long et en large les grandes lignes et les détails des constitutions conciliaires, de même que des discussions qui ont mené jusqu'à leur rédaction finale. Le tableau qu'ils dressent dans leurs travaux et l'espoir qui semble les animer n'est plus beaucoup perceptible dans la situation actuelle de l'Église catholique. Entre le Concile et la fin des années soixante-dix, l'Église a connu une foule d'expériences relativement heureuses pour le développement de la conscience communautaire et l'éducation de la foi. Tout s'est passé comme si les communautés avaient atteint un seuil critique qu'il ne fallait pas dépasser. C'est là que Rome s'est empressée de réagir comme pour éviter la débâcle d'un fleuve lors d'un printemps trop hâtif. Mais au lieu de se contenter de surveiller ce fleuve de la coresponsabilité et de mettre en place les digues nécessaires qui auraient fourni les cadres pastoraux permettant d'éviter les dégâts et d'orienter l'unité, la curie romaine a plutôt cherché à détourner à tout prix les courants qui venaient de toute part célébrer le printemps d'une l'Église redécouvrant ses racines historiques et bibliques.

Il existe une différence fondamentale entre le profil biblique de l'Église et celui devenu classique de la pyramide hiérarchique. Edward

SCHILLEBEECKX¹⁵⁰ a bien démontré que cette dernière conception qui voit l'Église comme un système échelonné – Dieu, le Christ, le pape, les évêques, les prêtres et diacres, suivi des religieux, et des laïcs au bas de l'échelle – s'est imposée progressivement dès le Ve siècle et a conduit à une centralisation excessive du pouvoir à Rome. Le don de l'Esprit pour le niveau inférieur de la pyramide n'est plus reconnu que comme la capacité d'« acceptation obéissante de ce qui a été décidé et promulgué au niveau hiérarchique supérieur. »¹⁵¹ À côté de ce profil pyramidal, Vatican II propose une vision centrée sur le peuple de Dieu comme fondement des ministères et donc des postes de responsabilité. « Les pouvoirs confiés au clergé ne sont donc pas “hors communauté” et les différenciations fonctionnelles qui vont en assurer l'organisation n'enlèvent rien aux droits du peuple de Dieu, véritable sujet de l'être-Église. »¹⁵² Cette vision ecclésiologique aurait pu connaître des rebondissements majeurs si elle avait été instituée au niveau juridico-structurel. Plusieurs formes institutionnelles avaient été esquissées par le Concile, à savoir les synodes romains, les conseils pastoraux nationaux, les conférences épiscopales, les conseils presbytéraux, les conseils diocésains et paroissiaux, etc. Mais dès que ces institutions produisirent des fruits variés, on les réduisit “d'en

¹⁵⁰ Cf. *Histoire des hommes, récit de Dieu*, pp. 301 ss. SCHILLEBEECKX y résume la thèse qu'il a développée à plusieurs reprises dans ses ouvrages antérieurs.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 302.

¹⁵² *Ibid.*, p. 313.

haut" à des formes vides, les frappant de paralysie. Cette remise à l'ordre s'inscrit dans un vaste mouvement de rattrapage qui s'est même trouvé des bases populaires dès que des expériences trop audacieuses ou mal planifiées ont été réalisées à la suite du Concile.

Ces expériences ont souvent donné prise à un mouvement de restauration dans l'Église et qui s'est trouvé consacré surtout depuis l'élection au Saint-Siège du pape polonais. Des hommes forts et autoritaires ont remplacé des gens plus conciliants à des postes de haute responsabilité dans la curie romaine. Lors de leurs visites *ad limina*, les évêques du Québec affirment cependant se sentir écoutés par les congrégations romaines, mais ils s'étonnent que leurs Églises soient souvent comparées à certaines autres qui ont vécu des moments de crise interne résolue par des interventions romaines à coup de nominations visant à redresser l'équilibre. On pense ici à l'Église hollandaise notamment.

Une série de nominations douteuses a occasionné la colère des théologiens des pays germanophones, suivis ensuite par leurs confrères français. Les évêques nommés sous le pontificat de Jean-Paul II sont généralement reconnus pour leur loyauté indéfectible envers la seule parole de Rome. Cela peut choquer, il va de soi, mais le mépris des traditions séculaires d'élections par le chapitre ou d'élaboration de la *terna* dans certains diocèses a l'heure d'irriter bien davantage.

L'entêtement de Rome dans sa voie de restauration et d'imposition d'une vérité considérée comme absolue devient propice à un climat de

dénunciation plutôt qu'à une recherche de communion. De partout dans l'Église, des barricades s'élèvent alors que le monde est en train d'anéantir celles qui séparent les humains¹⁵³. Le concept d'Église en tant que lumière des nations ne tient plus dans un monde où les rivalités les plus féroces se changent en amitié et en coopération, où les ennemis jurés à l'intérieur d'une même nation cherchent à retrouver la fraternité. L'Église n'annonce plus rien quand elle instaure la dénonciation des uns et des autres. L'Église perd toute crédibilité lorsqu'elle met au pas l'ensemble des théologiens parmi lesquels s'établissent pourtant des consensus vers une recherche de fidélité à l'Évangile sous la conduite de l'Esprit Saint. L'Église se perd elle-même lorsqu'elle impose un silence canonique à une communauté qui pourtant ne cherche qu'à se définir et à mieux orienter son devenir.

Entre les promesses d'un concile ouvrant des perspectives nouvelles et traditionnelles à la fois et le retranchement d'une curie dans des méthodes désuètes, l'écart apparaît insurmontable. L'espoir est éteint pour plusieurs baptisés. Il est près du crépuscule même chez les plus déterminés. Beaucoup d'entre eux ne seront déjà plus là lorsque l'Église redécouvrira le *sensus fidelium*.

¹⁵³ Nous pensons évidemment à la destruction du mur de Berlin, à l'écroulement de l'empire soviétique, au rapprochement de paix entre les Arabes et les Israéliens, etc.

CHAPITRE VI

LES ÉLECTIONS EPISCOPALES DANS L'HISTOIRE

L'histoire est pleine de sagesse, a-t-on toujours affirmé. Elle permet de s'élever d'un cran pour mieux estimer le présent. Ici encore, un regard historique sur les pouvoirs épiscopal et pontifical favorise une plus grande vue d'ensemble sur la problématique des nominations d'évêques. Dans une perspective théologique, l'histoire d'une pratique devient un lieu théologique, un lieu d'approche du dynamisme de la Tradition de foi.

Par exemple, l'histoire permet de constater que non seulement les manières de désigner, mais aussi les fonctions ministrielles elles-mêmes ont été largement modifiées au cours des siècles du christianisme et du catholicisme en particulier. Ainsi, l'évêque actuel n'a pas du tout la même tâche que l'épiscope de la communauté primitive, pas plus que le pontife du Moyen Âge. Même si cet exemple de base peut sembler fortuit, en raison de son aspect si évident, il constitue pourtant l'affirmation d'une diversité effective de l'organisation de l'Église et de son mode de fonctionnement au cours des âges. Cela permet notamment de démontrer que les modalités de désignation actuelles ne sont ni immuables, ni les seules possibles. Quant au modèle de désignation actuel des évêques, celui de la libre nomination par le pape, il est non seulement un fait récent dans l'histoire, mais il a été adopté progressivement non pas pour des raisons

théologiques mais bien en réaction aux pressions constantes des pouvoirs politiques qui souhaitaient influencer le processus¹⁵⁴.

La tradition, on le sait, figure la plupart du temps comme l'argument majeur pour trancher les débats sur les questions ecclésiologiques. La tradition est alors moins perçue comme l'expression de l'expérience des croyants et croyantes qui se disent de Jésus-Christ que comme un ensemble de modèles établis l'un sur l'autre au cours des siècles avec le présupposé que le modèle suivant intègre toujours les succès du précédent et qu'il coupe avec ses faiblesses. Le nouveau modèle n'a donc pas à être critiqué puisqu'il est la synthèse actuelle des modèles anciens. Il peut arriver parfois que ces modèles nous apparaissent peu cohérents avec l'interprétation qu'on se fait de l'Évangile et avec certains consensus théologiques, mais on se charge rapidement de discréder ces idées nouvelles qui n'ont rien en commun avec ce que Dieu veut pour notre temps.

Suite à cette brève introduction, il importe d'identifier d'entrée de jeu certaines pratiques que l'histoire a laissé en héritage aux catholiques du XX^e siècle. Certaines questions nous guideront dans cette herméneutique de la tradition relative aux nominations épiscopales.

¹⁵⁴ Cf. « Le sens théologique des élections épiscopales », *Concilium* 77 (1972), p. 44 : « 2) Les élections n'ont pas été abandonnées pour des raisons théologiques. »

- Si l'enseignement de Jésus-Christ sur la structure ecclésiale et les fonctions ministérielles apparut si clair aux premiers groupes de croyants et croyantes, comme une certaine mentalité tend à le laisser croire¹⁵⁵, comment se fait-il que ces groupes se soient structurés si différemment l'un de l'autre ?
- Pour quelles raisons certains modèles ont-ils survécu pendant quelques décades, voire quelques siècles, alors que d'autres, parfois très proches de l'« événement Jésus-Christ » tant au plan historique que dans l'esprit, ont été oubliés par ce qu'on appelle la tradition ?
- Qu'est-ce qui fait qu'aucun modèle particulier né des premiers temps du christianisme n'ait survécu aux deux millénaires d'expérience chrétienne ?
- Pourquoi l'honnêteté intellectuelle en rapport avec la compréhension moderne des Écritures semble-t-elle laisser place à une interprétation parfois littérale lorsqu'il est question de ministère, d'ordination, bref, de pouvoir dans l'Église ?

Le temps est donc venu de scruter le passé pour mieux découvrir comment les choses ont pu être vécues par nos ancêtres. Il ne s'agit pas ici

¹⁵⁵ Des slogans tel « Si Jésus avait désiré que ce soit différent, il aurait fait les choses différentes. » sont colportés abondamment lorsqu'il est question, par exemple, d'ordination des femmes ou d'hommes mariés.

d'une thèse historique. Il va de soi que nous puiserons à des études déjà réalisées sur le sujet et dont les données apparaissent pertinentes à notre sujet de recherche. Les thèmes et les périodes abordés sont présentés de façon à mieux saisir le propos qui nous concerne et à mettre en lumière les possibles de la Tradition de foi.

6.1 LE CHRIST CONFESSÉ DEPUIS TOUJOURS EST STRUCTURANT DE L'ÉGLISE

Depuis les tout premiers souffles de l'Église, la façon de concevoir le Christ, la christologie, a été déterminante dans l'organisation même de celle-ci en ses multiples réalisations. Ainsi, une confession de foi au Christ à saveur ésotérique a-t-elle donné l'existence à des communautés moins préoccupées par les changements sociaux que par l'élévation spirituelle de chacun des individus qui les comptaient. L'organisation interne de telle Église confessant un Christ marqué par sa victoire finale sur Satan et les forces du mal a-t-elle davantage accentué sa structuration des œuvres de pénitence. L'élan missionnaire de tel autre groupe a-t-il été profondément scellé dans sa confession d'un Christ offrant le pardon de Dieu à toutes les nations. Bref, à tel accent de foi répond souvent des modes d'organisation qui correspondent à ces tonalités et qui contribuent à la richesse de l'Église universelle.

Si cette relation de cause à effet se trouve confirmée par l'analyse des accents de foi aux organisations concrètes des Église au cours des âges, l'inverse peut sans doute aussi être vrai. C'est-à-dire qu'à observer les infrastructures d'une Église ou d'un groupe d'Églises à une époque

donnée, il peut être possible de dégager les accents de la confession de foi qui les sous-tendent. Avec cette thèse à l'esprit, les thèmes qui suivent peuvent éclairer notre conscience de la richesse des structures diverses que se sont données les Églises de tous les temps.

6.1.1 INFLUENCE CHRISTOLOGIQUE DES MODÈLES D'ÉLECTION À DES FONCTIONS ECCLÉSIALES

Comme on vient de l'affirmer, l'évolution de la christologie au cours des siècles compte sans doute parmi ce qui a le plus influencé les changements dans l'organisation ecclésiale. La position christologique de l'Église catholique avait cependant peu bougé depuis le XII^e siècle. La pneumatologie étant en pratique absente, la vision dominante de l'Église était inspirée par une mentalité qui affirmait que tout procède du haut vers le bas, la hiérarchie étant assimilée, bien sûr, au haut de l'Église. Dans cette perspective, selon Leonardo BOFF, « la participation des fidèles, au niveau des décisions, est totalement mutilée, car les décisions sont réservées à l'axe "Pape - évêque - prêtre" »¹⁵⁶. Celui-ci poursuit: « cette structure linéaire a été reproduite et consacrée au plan dogmatique ; elle a été répandue par la théologie et intériorisée par les ministres eux-mêmes

¹⁵⁶ L. Boff, *Église en genèse* ..., op.cit., p. 57. R. Parent, « Cléricalisme et nouveaux ministères », dans *Des ministères nouveaux ?*, Montréal, Paulines (coll. Pastorale et vie n° 5), 1985, p. 78, ajoute que « le vice fondamental d'une Église cléricale consiste en (ce qu') elle met en œuvre une logique exclusivement déductive. [...] Quelque part, en haut, s'épuise toute la vérité ecclésiale. Ce qui se vit en bas n'entre pas dans la définition de l'Église. Face aux nouveaux défis que dresse l'existence historique, on ne peut, en bas, que déduire du haut des réponses immuables parce qu'universelles [...]. S'il reste une certaine marge d'"adaptation", elle ne saurait toucher la vérité qu'on a posée comme un a priori et dont les clercs sont les dépositaires. »

qui en entrant en relation avec les fidèles le font dans les cadres des structures en place et perpétuent ainsi le problème »¹⁵⁷. Les ministres sont donc, dans cette optique, des rouages du système juridico-institutionnel.

Deux siècles de recherche critique, par les protestants allemands en particulier, auront fini par pénétrer l'esprit des bibliques et, surtout, des théologiens catholiques pour ainsi apporter un souffle nouveau à l'ecclésiologie¹⁵⁸. Walter KASPER pourra ainsi affirmer: « Si le ministère est un signe de l'Évangile, la doctrine du ministère et la réalisation concrète des ministères sont chaque fois aussi le signe d'une conception juste ou fausse de l'Évangile »¹⁵⁹. Pour SCHILLEBEECKX, « dans l'Église ancienne, le ministère était conçu comme le signe de l'Esprit qui remplit l'Église. Plus tard, ce ministère sera compris dans la ligne d'une ecclésiologie qui voit l'Église comme un "prolongement de l'Incarnation". D'une perspective pneumato-christologique sur le ministère, on en vient à une théologie du

¹⁵⁷ L. BOFF, *Op. cit.*, p. 58. Dans le même esprit que cette remarque, on ne peut passer sous silence l'œuvre controversée de Eugen DREWERMANN, notamment dans *Les Fonctionnaires de Dieu*, Paris, 1992, où il dresse le profil psychologique d'un clergé materné qui conserve une attitude infantile face à une mère-Église qui le garde sous son autorité absolue.

¹⁵⁸ Pensons à l'œuvre de Walter KASPER qui, en tant que théologien, faisait œuvre de pionnier en utilisant les données des recherches protestantes des écoles allemandes. À sa suite, Christian DUQUOC, Hans KÜNG, Edward SCHILLEBEECKX firent de même. Parallèlement, les théologiens de la libération, se sont inspirés également de ces recherches pour découvrir un Christ libérateur par l'Esprit présent dans notre monde.

¹⁵⁹ Walter KASPER, *Concilium* 74 (1972), p.8.

ministère directement entée sur la seule christologie »¹⁶⁰. Pour mieux comprendre le processus qui a conduit à cet accent théologique, un tour d'horizon de la conception christologique dominante du Nouveau Testament peut s'avérer utile.

6.1.2 ÉLÉMENTS DE BASE DE LA CHRISTOLOGIE DES PREMIERS CHRÉTIENS

Le Nouveau Testament présente l'Église « comme étant la communauté eschatologique du salut qui tient son existence et son identité de Pâques-Pentecôte, et qui suppose par conséquent comme sa condition de possibilité et comme son fondement cet événement nouveau qu'est la résurrection et le don de l'Esprit. »¹⁶¹ C'est donc la résurrection qui fonde l'existence de l'Église. Cette Église n'est toutefois pas sans lien avec le Jésus de l'histoire. C'est par une relecture de ses faits et gestes qu'elle s'est constituée comme groupe socio-historique.

À partir d'*Actes 6, 1-6*, on peut affirmer que « l'Église, dans son apostolalité essentielle, a créé pour elle les ministères dont elle avait besoin »¹⁶². De son côté, André MYRE montre bien comment la prédication de Jésus et sa résurrection-exaltation indiquent une voie d'organisation pour l'Église naissante. En distinguant – ce qui ne veut pas dire dissocier –

¹⁶⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987, p. 231.

¹⁶¹ J. HOFFMANN, *loc. cit.*, p. 85.

¹⁶² Leonardo Boff, *Église en ...*, *op.cit.*, p. 55.

le Jésus historique d'avec le Christ exalté, on arrive à mieux comprendre la liberté dont ont fait preuve les premières communautés chrétiennes en matière d'organisation des ministères¹⁶³.

L'écart est grand, en effet, entre la prédication de Jésus, toute axée sur le Règne de Dieu, et le souci des disciples, après la mort du Maître, de se rassembler en Église. MYRE affirme que la meilleure expression que Jésus ait trouvé pour rendre compte de l'expérience qu'il faisait du Dieu-Père, fût celle du *Règne de Dieu*, qu'il a puisée à même la tradition judaïque. En effet, ce « concept dans la ligne de la justice rendue aux pauvres [...] a tellement marqué la conscience de Jésus que sa vie en a été l'illustration humaine »¹⁶⁴. Durant toute sa vie, et sa vie « publique » en particulier, Jésus se donne entièrement à cette œuvre de justice : il instaure une nouvelle forme d'interrelations de gratuité dont il fait lui-même l'expérience dans sa relation à Dieu. Il ne s'agit plus alors d'« acheter » Dieu pour se le rendre bienveillant, conception véhiculée par les religions anciennes, mais de prendre conscience dans toute sa

¹⁶³ Cf. « Ministères et Nouveau Testament », dans *Des ministères nouveaux ?*, Montréal, Paulines (coll. Pastorale et vie no. 5), 1985, pp. 95-162.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 97. Voir également Jon SOBRINO, *Jésus en Amérique Latine, Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Cerf (« Cogitatio Fidei »), 1986, p. 145 où il définit l'expression « Royaume de Dieu » selon la tradition judaïque : « 1) il évoque l'acte même de régir de Dieu, 2) en vue de modifier et d'établir un ordre de choses déterminé ». Sobrino continue plus loin en ajoutant que le Règne de Dieu comporte aussi l'aspect d'établissement du droit en faveur des pauvres (p. 146). Dans l'esprit de Jésus, le Règne de Dieu s'approche, il s'approche plus particulièrement des pauvres et l'amour et la justice sont les attitudes qui permettent de correspondre médiatiquement à ce Royaume (pp. 149-156).

personne que Dieu n'est que grâce et bienveillance, à la manière d'un parent aimant envers son jeune enfant. Dans cette perspective, le concept du Règne de Dieu ne peut légitimer les déviations et les pratiques d'injustice que Jésus perçoit. C'est pourquoi il a fait de sa vie une dénonciation de tout ce qui va contre la justice et la libération. Ayant été fidèle à cette intuition fondamentale jusqu'au bout, Jésus fût condamné, et par les gouvernants civils, et par les chefs religieux de son temps, à mourir de la même manière que les prophètes le furent avant lui, semant ainsi la crainte et la consternation chez ses disciples, qui, eux aussi, étaient tombés dans le piège d'un messianisme temporel.

L'expérience des apparitions va provoquer chez les premiers croyants une véritable transformation. Ces visions « trans-subjectives »¹⁶⁵ sont en effet à l'origine de la foi en la Résurrection. En ressuscitant Jésus de Nazareth, Dieu authentifie que l'attitude et les comportements de ce dernier face aux pauvres sont identiques à ce qui le caractérise Lui comme un Dieu aimant et proche. En cela, Jésus est son Fils unique. À partir de là, le concept du Règne de Dieu devient second – non pas secondaire – pour la communauté primitive, car le kérygme de Jésus « le Vivant » demande à être proclamé partout, à toutes les nations. Le Royaume

¹⁶⁵ Selon Leonardo BOFF, *Jésus Christ Libérateur*, Paris, Cerf, 1983, p. 129, « Les formules les plus anciennes en 1 Co 15, 3b-5 et en Actes 2, 5 font clairement entrevoir par leur formulation rigide, sans aucun "pathos", que ces apparitions ne sont pas des visions subjectives, produit de la foi de la communauté primitive, mais des apparitions réelles, trans-subjectives, témoignage d'un impact reçu de l'extérieur ».

demeure présent dans la prédication, mais sa réalisation est maintenant acquise par la Résurrection de Jésus. « À cause du refus des Juifs, le Royaume de Dieu, qui avait une dimension cosmique dans la prédication de Jésus, ne put se réaliser que dans une seule personne, c'est-à-dire en Jésus de Nazareth »¹⁶⁶.

En outre, l'imminence du retour de Jésus et du Règne de Dieu se fait de moins en moins évidente, ce qui laisse entièrement ouverte la voie à l'existence de l'Église qui reprendra la même mission que Jésus : annoncer et déjà accueillir le Royaume en le rendant visible peu à peu, selon les médiations humaines et terrestres. L'Église, par l'exaltation de Jésus comme Christ, devient son propre corps, prenant des dimensions cosmiques¹⁶⁷. « Les chrétiens ont repris l'espérance messianique qui les habitait depuis longtemps, et, à partir de leur expérience de la puissance de Jésus dans leur vie, ont compris que ce dernier avait été fait Seigneur, Messie et Fils de Dieu à la résurrection»¹⁶⁸. Dans l'horizon eschatologique,

¹⁶⁶ Leonardo BOFF, *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁷ Selon André MYRE (communication orale lors d'un cours), en ressuscitant et en exaltant Jésus, Dieu lui remet sa propre capacité d'agir (c'est-à-dire son "Souffle"). La Pentecôte est le symbole que Jésus réalise la même opération en donnant le Souffle à l'Église qu'il convoque pour continuer la mission et l'ouvrir à des dimensions universelles. Cf. également pp. 108-109 de son texte déjà cité. Voir également L. Boff, *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu Commun, 1985, pp. 7-9 où l'auteur fait la distinction entre les concepts «Royaume», «Église» et «Monde». Aussi à la page 260 où l'Esprit est présenté comme «la force et le mode d'action selon lequel le Seigneur demeure présent dans l'histoire».

¹⁶⁸ A. MYRE, *Loc. cit.*, p. 109.

c'est le Christ (c'est-à-dire Jésus ressuscité-exalté) agissant par l'Esprit Saint qui devient alors l'unique fondement de l'Église.

Parce que l'Église n'est pas par elle-même la communauté eschatologique, car elle l'est seulement dans et par sa relativité à l'Eschaton Jésus Christ, elle peut sans doute être appelée le Temple de Dieu, mais ne peut être considérée comme une construction déjà achevée. Cette construction est seulement en train de croître et ne sera jamais achevée dans le temps. Or la croissance implique que l'on puisse distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est variable. Ce qui demeure, c'est le fondement eschatologique Jésus Christ et son ouverture universelle par l'Église apostolique.¹⁶⁹

La christologie des premiers chrétiens permet donc de confirmer que ce qui fonde l'Église, ce n'est pas le Jésus historique, mais le Jésus « établi Christ à la résurrection ». Or, on sait que Jésus n'a pas institué quelque forme particulière d'organisation ou de hiérarchie à la communauté des disciples, si ce n'est du groupe des Douze dont la signification est loin d'être monolithique¹⁷⁰. Il se serait plutôt agi d'un processus effectué en fonction des besoins du temps selon, il va de soi, un discernement inspiré par l'Esprit du Christ présent dans la communauté. Il devient alors important de saisir le processus d'organisation des ministères dans l'Église apostolique et post-apostolique.

¹⁶⁹ F. SCHNEIDER et W. STENGER, « L'Église comme édifice et l'édification de l'Église » dans *Concilium* 80 (1972), p. 38.

¹⁷⁰ 12 en tant que figurant le germe de l'Israël nouveau, 12 pour l'élection, le choix des apôtres, 12 en tant que leaders, etc.

En refaisant le cheminement des premières communautés chrétiennes selon la chronologie possible, on reconnaît généralement que la première forme d'organisation de la communauté fût constituée par ceux qui ont suivi Jésus, les apôtres, les « Douze »¹⁷¹. *Actes* 1, 17.25 indique que « faire partie du groupe des Douze, c'est avoir part à un service (*diakonia*) qui consiste à témoigner de la résurrection (*Actes* 1, 22) auprès de la “maison d’Israël” (*Actes* 2, 36) »¹⁷² et de gérer la caisse commune. Dans la même ligne, l’organisation des « Sept » choisis parmi les Héllénistes de la communauté de Jérusalem joue sensiblement le même rôle que celle des Douze¹⁷³. Il semble que cette première forme d’organisation en deux groupes, Palestiniens et Héllénistes, ait duré environ douze ans (30-43)¹⁷⁴. Les deux groupes se sont disloqués à la suite d’événements qui les ont poussés à s’organiser différemment.

¹⁷¹ Cf. A. MYRE, *Loc. cit.*, p. 116; A. LEMAIRE, « Des services aux ministères : les services ecclésiaux dans les deux premiers siècles », *Concilium* 80 (1972), p. 40; et P. KEARNEY, « Trouve-t-on dans le Nouveau Testament des motifs de changer l’organisation de l’Église ? », *Concilium* 80 (1972), p. 57.

¹⁷² A. LEMAIRE, *Loc. cit.*, p. 40.

¹⁷³ LEMAIRE, p. 40, voit dans *Actes* 6, 1-6 un incident qui menace de dégénérer et face auquel les Douze font le choix de rendre autonomes les Héllénistes, tout comme Paul et les chefs de la communauté de Jérusalem, plus tard, s’étaient divisés la tâche d’évangélisation le premier aux Héllénistes et les seconds, par les "apôtres", aux Juifs. Pour Lemaire, il ne s’agit nullement de l’institution des diacres, comme l’interprétation traditionnelle l’a toujours exprimée, mais de la reconnaissance de serviteurs de la Parole et de gérants de la caisse commune de la nouvelle communauté hélléniste (contre l’auteur des notes de la TOB). Cf. aussi Myre, p. 121.

¹⁷⁴ Cf. Alexandre Faivre, «Les communautés paléochrétiennes», dans *Lumière et Vie* 33/167 (1984), pp. 7-8.

Nous venons d'aborder la question de la christologie des premières communautés sous l'angle de l'évolution de l'organisation. Notre postulat de départ suppose que le *fondement* de l'Église en tant que rassemblement des croyants et des croyantes pour la mission est Jésus Christ, mais que ce fondement n'est pas *immédiatement* celui de l'organisation des ministères. Comme l'a bien démontré E. SCHILLEBEECKX, l'Esprit insufflait aux disciples les charismes et les ministères de l'Église. On ne pourrait donc « voir dans l'évolution de la structure un amoindrissement de la plénitude des charismes de l'Église paulinienne à ses débuts [car cela] correspondrait à une étroitesse d'esprit »¹⁷⁵. Avec A. MYRE, dans les textes qui font ressortir la structure ecclésiale, il faut voir l'évolution de son organisation comme un processus adapté à la situation d'un groupe en croissance rapide et à l'intérieur duquel on a dû, pour conserver le fondement intact, mettre en place des leaders et des fonctions ou offices garantissant l'unité entre les communautés. Quant aux textes néo-testamentaires qui ne mentionnent qu'en passant la forme organisationnelle de l'Église à cette époque ou qui ne la mentionnent pas du tout, ils nous font prendre conscience « que cela ne nous apprend rien sur ses formes réelles mais nous fait réaliser de façon fructueuse et positive que la forme précise de l'organisation de l'Église n'est généralement pas un sujet d'importance capitale dans le Nouveau

¹⁷⁵ P. KEARNEY, *loc.cit.*, p. 59.

Testament »¹⁷⁶. Cela tranche assez singulièrement avec une certaine obsession contemporaine de la structure, sans doute aiguisée par des siècles de crispation progressive et d'éloignement de la base.

En outre, cette absence de référence explicite à l'organisation dans les Écritures nous met en garde contre la tendance à absolutiser une forme particulière que l'Église a pu revêtir à l'occasion. L'ignorance du processus d'organisation historique de structuration des ministères ecclésiaux peut conduire à croire que l'organisation actuelle a été celle-là même instituée par Jésus avant sa mort. Ce serait alors nier la possibilité pour le chrétien de collaborer à l'oeuvre du salut. En effet, croire que le Christ a institué une forme ecclésiale permanente et qu'il a lui-même choisi les leaders pour remplir les offices de façon purement ecclésiastico-fonctionnelle, nous ferait renforcer la conception de l'Église comme société parfaite.

De même que le canon (du Nouveau Testament) contient des théologies variées qui ne sont pas vraiment en harmonie l'une avec l'autre, mais qui dirigent plutôt l'attention vers la possibilité d'en faire un système plus cohérent, la diversité des formes d'organisation de l'Église dans le Nouveau Testament, parce qu'elle s'intègre à un contexte littéraire unique, indique l'évolution vers l'uniformité exprimée par des écrits plus récents, comme les Épîtres pastorales, mais elle révèle aussi la nature inachevée et imparfaite de l'Église elle-même. Car le canon exprime la nature fondamentale de l'Église et nous enjoint de prendre au sérieux l'imperfection de cette nature : l'Église existe dans le temps et est en train de s'efforcer d'atteindre la plénitude de la promesse du Christ. Ainsi,

¹⁷⁶ *Ibid.*

dans le canon, nous trouvons une donnée théologique qui dépasse probablement les intentions de ceux qui ont donné à ce canon sa forme finale : le caractère inachevé de l'existence de l'Église historique est intrinsèque à sa nature et s'exprime dans la variabilité et l'imperfection de ses structures.¹⁷⁷

6.1.3 L'ORIGINE DU POUVOIR MINISTÉRIEL

La section précédente nous en démontre l'existence de deux conceptions théologiques concurrentes qui posent aussi, par delà l'organisation même de l'Église, la question de l'origine du pouvoir épiscopal en particulier et des ministères ordonnés en général. D'où vient ce pouvoir ? S'il provient uniquement du Christ, nous sommes en présence d'un christomonisme évident qui présente un obstacle majeur à la diversité des ministères. S'il provient d'une juste articulation entre christologie et pneumatologie, il y a plus de chances qu'il s'accomplisse réellement pour le bien de l'Église.

À l'occasion d'une conférence prononcée à Washington en avril 1981, Hervé-Marie LEGRAND faisait état de ses recherches sur les ministères. Dans une partie consacrée au sacrement de l'Ordre, il affirme que celui-ci est le fondement du ministère pluriforme de présidence à la construction de l'Église. Il démontre cette affirmation en quatre points :

¹⁷⁷ P. KEARNEY, *loc. cit.*, p. 61.

- Une ordination est toujours un processus sacramental qui confie la présidence à la construction de l'Église. Il s'agit d'un processus à la fois ecclésial, confessant, épiscopal et juridique, ce dernier point ayant pour conséquence qu'il confère une charge à la personne ordonnée. « Ainsi, le sacrement habilite à la charge de présider à la construction de l'Église et d'être son lien de communion. Sans ce charisme sacramentellement conféré, il ne saurait y avoir d'accès à cet office de supervision de la vie de l'Église, auquel on ne saurait formellement suppléer ou participer. »¹⁷⁸ On comprend que le manque de prêtres, d'évêques ou de diacres ne peut être comblé que par des ordinations correspondantes. « Réciproquement, on ne voit pas que des non-ordonnés puissent obtenir juridiction sur l'ensemble de la vie d'une Église locale, car cela reviendrait à dissocier sacrement, droit et Esprit-Saint, avec les conséquences en chaîne qu'on imagine. »
- L'ordination a un fondement à la fois christologique et pneumatologique. Cette affirmation est fondamentale, comme on l'a vu précédemment pour l'institution de l'Église. L'évêque n'est pas uniquement député par le Christ pour accomplir sa charge. Il est situé vis-à-vis du peuple chrétien, mais il est aussi membre de l'*ecclesia*. Cela s'exprime notamment par son élection et sa

¹⁷⁸ Tiré du texte de la conférence de LEGRAND, p. 15.

réception, la vie synodale et la nécessité pour celui-ci d'être et de demeurer en communion avec l'Église. « Théologiquement et pratiquement cette vision est la seule qui permette une véritable articulation de la diversité des ministères. »

- La personne ordonnée n'en demeure pas moins un baptisé, comme l'a si judicieusement exprimé saint Augustin : « Avec vous je suis chrétien ; pour vous je suis évêque. » L'évêque est conscient que, même situé en vis-à-vis des autres chrétiens, il est d'abord pour eux un frère et un serviteur.
- L'ordination est personnelle, « établissant un cercle entre le témoin qui devient la personne ordonnée et le témoignage dont elle a la charge, ceci par grâce. »

Maintenant que nous avons éclairci la question de l'origine du pouvoir ministériel, il importe de mieux situer celui-ci dans l'horizon de la succession apostolique.

6.1.4 L'ÉVÊQUE ET LES AUTRES MINISTÈRES

La collégialité épiscopale s'inscrit dans la succession apostolique. Ici encore, deux conceptions de ce thème s'affrontent dans la théologie et la pratique effective de l'Église. D'une part, la succession des apôtres peut être perçue « comme une suite ininterrompue de consécrations épiscopales

accomplies par des évêques validement ordonnés »¹⁷⁹. Il s'ensuit donc une conception basée sur la transmission d'un pouvoir d'évêques à évêque. L'autre conception la considère plutôt « comme un *sacramentum* de la continuité historique de l'Église dans et par la communauté locale dont l'évêque est la tête. »¹⁸⁰

TILLARD a fouillé une foule innombrable de textes patristiques et conciliaires. À propos des ministères, il constate que la vision de succession « par dérivation » ne rend pas hommage à une théologie rigoureuse de la relation entre l'Esprit et l'Église. De même que la succession apostolique fait intervenir à chaque fois l'Esprit qui maintient l'Église dans la continuité historique, le pouvoir ministériel ne se limite pas à une simple participation au pouvoir plénier de l'évêque. « Au fond, dit TILLARD, tout repose sur une certaine conception de l'ordination. » Pour celui-ci, il existe une similitude de « malaises » entre celui ressenti devant la succession apostolique conçue comme une transmission ininterrompue de pouvoir et celui vécu devant l'idée de subordination. Pour la tradition de l'Église, les ministères sont toujours un don de l'Esprit reçu à travers la célébration eucharistique, l'épiclèse de l'assemblée et l'imposition des mains. Une théologie juste de la succession apostolique - comme des ministères ordonnés - ne peut être réduite à une simple transmission

¹⁷⁹ Jean-Marie R. TILLARD, « L'Évêque et les autres ministères », in Irénikon, 49/2 (1976), p. 195.

¹⁸⁰ *Ibid.*

causale d'un pouvoir quelconque qui aurait été donné initialement par le Christ sans référence à l'Esprit qui joue un rôle constant dans la constitution permanente de l'Église.

Il semble que, élargissant le regard, on découvre l'importance de cette perspective pour une saisie globale du mystère de l'Église. Ce mystère que précisément l'évêque a à conduire jusqu'à sa pleine manifestation dans la synaxe eucharistique. L'Église ne se conçoit pas selon la vue pyramidale qui de la hiérarchie aux autres chrétiens fait descendre toute la vie, toute la vérité. Elle se conçoit d'abord par référence à l'Esprit qui l'anime comme telle et qui la gratifie comme telle de ses dons, parmi lesquels le ministère. Celui-ci n'est pas source, mais *symbole* – au sens fort et sacramentel du terme – de cette référence fondamentale à l'Esprit.¹⁸¹

Dans la perspective qu'évoque TILLARD, l'évêque est donc moins perçu comme centre *point de plénitude* que comme centre *unificateur*, car sa fonction concentre en sa personne la visée spécifique de la *koinônia*, la communion, dans la pluralité des ministères. Nous sommes loin ici d'une certaine compréhension de l'affirmation que l'évêque possède « la plénitude du sacerdoce ministériel », le « sacerdoce suprême », le « sommet du ministère sacré » (*cf Lumen Gentium* 21, 28). Interpréter ces expressions dans le sens d'une dérivation causale impose une vision pyramidale des ministères et, par delà les fonctions, une vision pyramidale de l'Église elle-même, si on y ajoute une dimension de primauté de pouvoir exercée de la même manière sur un plan universel.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 200.

6.2 DES ÉGLISES LOCALES AU POUVOIR CENTRAL

Si les premiers siècles de l'Église ont été marqués par une vision pluraliste de l'Église et qu'ainsi les communautés locales étaient reconnues comme incarnant concrètement l'Église de Jésus-Christ dans le lieu où elles vivaient, le passage vers une notion d'Église universelle incarnée par un pouvoir central visible s'est réalisé progressivement et a été consacré théologiquement par les quatre derniers siècles.

6.2.1 DÉTOURNEMENT DES POUVOIRS VERS UN SEUL POTENTAT

L'étude encore récente d'Edward SCHILLEBEECKX permet de bien camper l'évolution de l'organisation des ministères suite aux premières formes de l'Église apostolique¹⁸². Ce dernier montre une évolution en plusieurs moments, commençant avec les premiers chrétiens et se figeant au XII^e siècle. Ainsi, le premier moment de la conception du ministère est « pneumatique », en ce sens que celui-ci rejoint chacun des croyants en vertu de son baptême dans l'Esprit. La continuité entre Jésus et l'Église est assumée par l'Esprit :

Les communautés de Dieu, qui avaient reçu le message de Jésus-Christ exécuté-mais-vivant-et-glorifié, et qui s'étaient fait baptiser au nom de ce Jésus, vivaient au début d'une vie "pleine de l'Esprit". Tous leurs membres étaient animés d'une force

¹⁸² Cf. *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987. Ce volume est en quelque sorte une réponse de l'auteur à ses détracteurs suite à la publication de son premier livre sur la question des ministères (*Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981).

pneumatique mais celle-ci se manifestait davantage chez l'un, autrement chez l'autre. La communauté de foi était une "koinônia", un rassemblement et une fraternité de partenaires égaux, sans distinction entre esclaves et hommes ou femmes libres, entre chrétiens issus du judaïsme et chrétiens issus du paganisme: tous étaient libérés, libres dans et par l'Esprit de Dieu, librement liés au message, à la doctrine et à la praxis du royaume de Dieu, tel qu'il s'était manifesté au cours de la vie de Jésus.¹⁸³

SCHILLEBEECKX continue en traçant l'évolution des ministères selon un regard d'ensemble. Ainsi, il peut affirmer que peu à peu une concentration charismatique s'est effectuée et a donné lieu au groupe des anciens ou *episkopos*¹⁸⁴. Ce groupe a vu un de ses membres prendre de plus en plus de place au sein du collège et cet état de fait s'est ensuite fixé dans la fonction particulière de l'évêque face à ses collaborateurs et à la communauté¹⁸⁵. Prenant ainsi toujours plus de place, l'évêque devient

¹⁸³ *Ibid.*, p. 228. Le reste de la pensée de Schillebeeckx sur l'évolution des ministères, décrite abondamment avec arguments à l'appui dans les parties 2 et 3 de son livre (pp. 49-226), est résumé dans les pages 228 à 230 de ce dernier.

¹⁸⁴ La communauté de Jérusalem semble s'être structurée selon le modèle "presbytéral" existant dans le judaïsme de l'époque. Ainsi, Jacques et les presbytres sont à la tête de la communauté. « D'après Actes 15 et 21, 18ss., les Presbytres rassemblés autour de Jacques veillent à ce que la vie des chrétiens soit conforme à la Parole de Dieu contenue dans les Écritures accomplies en Jésus ; ils assument aussi la gestion de la caisse de secours et, à ce titre, reçoivent les dons offerts par les autres communautés (Actes 1,29-30; cf. Galates 2,10). » (LEMAIRE, *loc.cit.*, pp. 44-45). FAIVRE, dans « Les communautés paléochrétiennes », *Loc.cit.*, pp. 8-9, situe cette forme organisationnelle parmi deux autres, soit le « centre missionnaire » et le type « épiscopal ». Le centre missionnaire comporte trois ministères spécifiques : apôtre, prophète et docteur. L'organisation du type épiscopal suppose des services venant de la base, diversifiés, qui exigent alors une tâche de « surveillance ». Ces trois formes d'organisation durèrent jusqu'à la mort de Paul et Pierre.

¹⁸⁵ On retrouve dans les communautés hellénistiques les « surveillants et les ministres » (*Episkopoī kaī diakonoī*) dont le rôle s'assimile vraisemblablement à celui des presbytres des communautés palestiniennes : « Ainsi chaque communauté locale

progressivement le seul dépositaire du sacerdoce plénier auquel participent les diacres et les presbytres¹⁸⁶.

Une autre étape est franchie lorsqu'avec la conversion de l'Empire les évêques obtiennent un statut hiérarchique semblable aux princes dont ils prennent même les titres¹⁸⁷. À partir de ce moment, les croyants ne sont plus sujets dans une Église-communauté, mais deviennent objets du souci pastoral des ministres. Peu avant le XII^e siècle, la concentration des pouvoirs est définie juridiquement, conférant un statut théologique et canonique à la hiérarchie. L'apogée de cette évolution vient au XII^e siècle

tend-elle à s'organiser elle-même, assurant peu à peu ses propres services. Dans les communautés judéo-chrétiennes, ces services s'organisent suivant le modèle traditionnel "presbytéral", tandis que la mission auprès des Gentils s'efforce de respecter l'originalité culturelle des nouvelles communautés ; pour désigner ceux qui assument ces services, on préfère au mot "presbytre" l'expression plus vague et plus générale "surveillants et ministres". » LEMAIRE, *loc.cit.*, p.46. Peu à peu, les communautés hellénistiques adopteront elles aussi le modèle dans lequel un membre du presbytérium devient le chef de la communauté et est représenté comme le plénipotentiaire du sacerdoce. Cf. P. KEARNEY, « Trouve-t-on dans le Nouveau Testament des motifs de changer l'organisation de l'Église ? » dans *Concilium* 80 (1972), pp. 58-59.

¹⁸⁶ FAIVRE, *Loc.cit.*, pp. 10-11, situe le début de la fixation du statut monarchique de l'évêque à partir du II^e siècle (mais de façon plus générale au tournant du III^e) et dont témoignent pour la première fois les textes d'Ignace d'Antioche. Ces lettres confirment qu'un personnage « s'est détaché du collège des Anciens (*presbyteroi*) et est devenu sous le nom d'évêque (*episcopos*), le vrai détenteur de l'autorité » (Pierre NAUTIN, « L'évolution des ministères aux II^e et III^e siècles », *Revue de droit canonique* 23 (1973), p. 48.

¹⁸⁷ « L'évêque n'est plus uniquement le père et le chef de son Église. Il commence à vouloir "faire carrière" en acceptant de passer à un évêché plus important. Calquant l'organisation civile, l'évêque de la *civitas* cherchera à devenir métropolite de la *provincia*, puis patriarche ou métropolite supérieur de la *diocesis* et enfin patriarche œcuménique dans la capitale. » (A. FAIVRE, *loc.cit.*, p. 20).

alors que le sacerdoce sera fondé théologiquement directement sur la divinité de Jésus plutôt que sur son humanité¹⁸⁸.

6.2.2 LA RÉFORME GRÉGORIENNE

Évoquer le début du second millénaire du christianisme revient inévitablement traiter de la réforme grégorienne. Cette réforme, entreprise sous Grégoire VII dès son élection sur le siège romain, en 1073, va profondément marquer le visage de l'Église catholique jusqu'au XX^e siècle. C'est en effet sous le mandat de ce pape qu'est affirmée la supériorité du souverain pontife sur l'empereur. Durant la seconde partie du premier millénaire, l'empereur pouvait aller jusqu'à nommer les papes. Durant le second millénaire, c'est le pape qui acquiert le droit de nommer et de sacrer les empereurs.

L'Église et l'État se délimitent alors des champs d'intervention respectifs. Au XVI^e siècle, ce sera le sommet de ce mouvement d'éloignement, avec Robert BELLARMIN, les deux parties se déclarant

¹⁸⁸ E. SCHILLEBEECKX, dans « La communauté ecclésiale et sa présidence », *Concilium* 153 (1980), ramène à deux périodes l'évolution de l'organisation des ministères : « Il faut cependant concéder que le premier millénaire chrétien – et surtout la période anté-nicéenne – a thématisé sa conception du ministère sur un mode qui est surtout ecclésial et pneumatologique, nous oserions dire pneuma-christologique, tandis que le deuxième millénaire a fondé le ministère sur une base directement christologique, où la médiation ecclésiale et le rôle de l'Esprit-Saint passent à l'arrière-plan. Ainsi est née une théologie du ministère sans ecclésiologie de même que, durant le Moyen Age aussi, le "Traité des sacrements" suit immédiatement la christologie, sans la présence médiatrice d'une ecclésiologie non encore élaborée de manière à être indépendante » (pp. 139-140).

respectivement « parfaites » dans leur domaine spécifique. L'Église, qui avait été jusqu'alors victime du pouvoir grandissant des princes, réussit avec la réforme grégorienne à rapatrier l'ensemble des pouvoirs aux mains de sa seule hiérarchie, constituée exclusivement de clercs. Ce faisant, elle élimine totalement toute forme d'intervention laïque¹⁸⁹ des lieux décisionnels et de sa vie interne. Les siècles consacreront la concentration totalitaire des pouvoirs aux mains du centre romain, d'une part, et le changement de vision des membres de la hiérarchie, d'autre part, en dérapage progressif vers une mentalité juridique plutôt que théologico-spirituelle.

En voulant justifier et codifier l'accroissement de la puissance pontificale, [la réforme grégorienne] amena une extraordinaire renaissance canonique, dont l'aboutissement fut la constitution d'une science canonique... [...] Le fait doit être signalé ici, d'abord parce que la mentalité juridique fut mêlée au droit canon, ensuite et surtout parce que la mentalité juridique propre à la pratique de celui-ci, avec le temps, envahit la vie ecclésiastique et le domaine théologique lui-même (fin XIII^e – début XIV^e siècle). À partir d'Alexandre III, presque tous les papes sont des juristes, le grand nombre d'hommes d'Église qui veulent faire carrière s'adonnent au droit. Du XIV^e siècle à notre époque, les traités des sacrements, de l'Église, la morale, ont été pénétrés d'esprit juridique, peu soucieux de signification spirituelle.¹⁹⁰

¹⁸⁹ L'intervention laïque dont il est question alors se limite exclusivement aux nobles de la société (josephisme). Cela a peu à voir avec l'engagement actuel des croyants dans leur communauté.

¹⁹⁰ Yves CONGAR, « Le Moyen Âge », dans *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée et Cie, 1962, p. 231.

Dans cette centralisation excessive vers Rome, la primauté du pape devient aisément assimilable à un pouvoir plénier s'exerçant sur l'ensemble des Églises locales.

On a pu dire qu'au fond le catholicisme a manqué d'une vision et d'une théologie des Églises locales : il était l'Église locale de Rome étendue à des dimensions progressivement dilatées jusqu'à celle du monde. De fait, nous pouvons reconnaître, dans le passé, une conception insuffisante des Églises particulières ou locales. C'est là certainement un manque dans l'ecclésiologie latine telle qu'elle est s'est orientée et fixée pour longtemps à la suite de la réforme dite grégorienne, qui en fut le tournant décisif. L'Église est d'abord conçue comme un corps d'extension universelle dont les congrégations particulières sont comme les membres, et l'Église romaine la tête. Cela a été parfois jusqu'à présenter l'Église universelle comme un unique diocèse dont le pape serait l'évêque...¹⁹¹

Rendu à ce stade, le pouvoir du pape est tel qu'il ne reste qu'un simple pas à franchir pour qu'on lui associe – personnellement – la notion d'infaillibilité.

6.2.3 L'INFAILLIBILITÉ D'UN SEUL AU NOM DE TOUS (VATICAN I)

L'ultra-montanisme et sa cristallisation au moment du concile Vatican I, à la fin du siècle dernier, achèvent le processus de centralisation et de personnification du pouvoir suprême. L'insistance sur le thème de l'infaillibilité papale lors de ce concile a été marquante, même si certains

¹⁹¹ Yves CONGAR, « Autonomie et pouvoir central dans l'Église », *Irénikon* 53/3 (1980), p. 297.

éléments relatifs à la collégialité ont aussi été présents. « Cependant Vatican I a eu le souci dominant d'affirmer que le pape exerce ce pouvoir sans être obligé d'agir avec les évêques, indépendamment de leur concours actif. C'est même *cela* qui, d'après Zinelli, était l'enjeu du concile (Mansi 53, 269 à propos de l'inaffabilité). »¹⁹² La fin abrupte du concile a compté pour beaucoup pour la réception du concile, les pères n'ayant pas eu le temps de traiter des thèmes reliés à l'épiscopat.

Les décisions doctrinales de Vatican I ne laissèrent de place qu'à la compréhension de l'autorité qui s'était développée contre la Réforme, les Lumières et la Révolution : la proclamation dogmatique du primat absolu de juridiction du pape (*DS* 3053-55) et de son pouvoir de décider de façon infaillible en matière de doctrine (*DS* 3074) devait servir de légitimation à l'autorité ecclésiale menacée. Ce n'est pas un hasard si l'expression « hiérarchie » fut évitée ; ce fait correspond à l'ordonnance de l'Église légitimée par Vatican I : seul le sommet monarchique est défini dans son pouvoir d'enseigner, de sanctifier et de diriger. C'est aussi bien le sens symbolique de la hiérarchie dans l'Église ancienne que son sens juridique médiéval qui se trouvent par là même détruits, parce que absorbés par le pape, « tête de l'Église » (*DS* 3059).¹⁹³

Dans son livre *L'évêque de Rome*¹⁹⁴, Jean-Marie-R. TILLARD a montré avec éloquence combien les siècles de centralisation ont fait du pape « plus qu'un pape », l'élevant au-dessus du collège des évêques et l'investissant

¹⁹² Yves CONGAR, *Ministère et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 121.

¹⁹³ Peter EICHER, article « Hiérarchie », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Cerf, 1988, p. 296.

¹⁹⁴ Paris, Cerf, 1982.

d'un pouvoir qui dépasse largement l'autorité spirituelle associée depuis les premiers siècles au siège de Rome. Auparavant, l'œuvre de Yves CONGAR avait été d'un grand secours pour la connaissance de l'évolution de l'idéologie papale, notamment à la suite de la réforme grégorienne et au développement canonique subséquent qui ont fait du pape le dépositaire de la plénitude des pouvoirs (*plenitudo potestatis*) et le vicaire du Christ (*vicarius Christi*)¹⁹⁵. C'est le rapport du pape à l'Église universelle qui s'est développé de façon irrecevable dans une ecclésiologie de communion. CONGAR le montre à l'aide d'une figure qui en montre l'évidence. Ainsi, le rapport classique repris par Vatican II présente le rapport entre la communauté apostolique et l'Église actuelle de la façon suivante :

$$\frac{\text{Pierre}}{\text{autres Apôtres}} = \frac{\text{pape}}{\text{l'ensemble des évêques}}$$

Lorsque ce rapport est remplacé en fonction de l'idéologie papale, il devient celui-ci (CONGAR affirme que de nombreux textes en témoignent) :

$$\frac{\text{Christ}}{\text{les Apôtres}} = \frac{\text{pape}}{\text{les évêques}}$$

CONGAR commente ainsi : « On ne voit guère quelle place une telle doctrine laisse à une authentique collégialité, puisque c'est une théologie de monarchie pontificale. [...] Il faut se demander si ce titre de "vicaire du

¹⁹⁵ CONGAR développe ce thème dans *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970. Il en traite également de façon sommaire dans *Ministère et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, pp. 95ss.

Christ", entendu au sens à la fois juridique et mystique d'Innocent III, ne sort pas le pape de l'ordre des évêques pour le mettre au dessus. »¹⁹⁶ On comprend aussi comme conséquence à ce modèle que la juridiction des évêques origine du pape.

Bien que Vatican I ait déclaré ne pas vouloir dirimer la question de l'origine de la juridiction des évêques (Zinelli, 16.VII.1870 : Mansi 52, 1314), la thèse de la juridiction venant (de Dieu médiatement et) immédiatement du pape tendait, avant Vatican II, à devenir commune. Pie XII l'avait enseignée (*Mystici Corporis ; Ad Sinarum gentem ; Ad apostolorum principis* : AAS, 1943, 212 ; 1955, 9 ; 1958, 60), et Jean XXIII lui-même.¹⁹⁷

Si on rapproche maintenant l'inaffabilité papale et son pouvoir plénier de notre sujet, il est encore un fois aisé de justifier un modèle descendant qui fait du pape le seul intervenant qualifié pour nommer ses lieutenants.

6.3 ORIGINE ET JUSTIFICATION DU MODÈLE ACTUEL

Le modèle de nomination d'évêques que nous avons décrit précédemment (la libre nomination par le pape) est un fait plutôt neuf dans l'histoire. En réalité, il est le résultat d'un glissement constant et progressif, depuis le XII^e siècle en particulier, de procédures basées sur le principe de l'élection vers de nouvelles formes mettant en force le principe

¹⁹⁶ *Ministère et communion ecclésiale*, op.cit., p. 114.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 121.

de la nomination. Ce changement s'est étendu surtout à partir des querelles autour de l'influence grandissante des princes et des gouvernants dans les procédures d'élection, influence allant parfois jusqu'à altérer profondément le processus. Déjà au tout début du XI^e siècle, Fulbert de Chartres écrivait : « Comment parler d'élection là où une personne est imposée par le prince, si bien que ni le clergé, ni le peuple, ni même les évêques ne peuvent envisager un autre candidat ! »¹⁹⁸

La réforme grégorienne est souvent identifiée comme la période dans l'histoire qui a consacré cette appropriation d'abord par une partie du clergé et ensuite peu à peu par le pape lui-même, achevant ainsi le passage de l'élection à la nomination. Il importe donc ici d'évoquer cette époque pour mieux comprendre le lent processus qui a conduit à l'évacuation complète de la dimension communautaire dans le processus de désignation épiscopale.

6.3.1 L'« EXPROPRIATION » DE LA PARTICIPATION DU CLERGÉ ET DU PEUPLE

En nous basant sur la Tradition apostolique d'Hippolyte¹⁹⁹ et sur le témoignage de Cyprien, nous pouvons déterminer un point de départ, un modèle original – pour ne pas dire originel – de sélection des évêques qui

¹⁹⁸ Cité dans Jean GAUDEMEL, « De l'élection à la nomination des évêques », *Concilium* 157 (1980), p. 24.

¹⁹⁹ Le prochain chapitre (section 7.4) analysera le modèle d'élection épiscopale tirée de la Tradition apostolique d'Hippolyte, à l'aide du modèle heuristique proposé par Hervé-M. LEGRAND.

accorde une participation vitale à la communauté dans le processus d'élection. Cyprien a laissé de nombreux écrits qui proposent une vision très noble de l'évêque et de sa dignité²⁰⁰. L'importance qu'il accorde à la personne et au rôle de l'évêque étant si élevée, on peut naturellement en déduire qu'il accorde une importance égale à la manière de le désigner. Or, pour Cyprien, la communauté tout entière – clergé, les laïcs et les évêques voisins – devrait participer à la sélection des leaders épiscopaux : « Qu'on n'ordonne pas quelqu'un évêque, contre le gré des chrétiens et sans qu'ils l'aient expressément demandé. » (*Epist. 4,5; PL 50,434*). « Celui qui doit présider devant tous doit être élu par tous. » (*Ad Anast., PL 54, 634*).

L'historien Jean GAUDEMÉT²⁰¹ a montré à quel point le principe de la libre nomination des évêques par le pape est un phénomène récent dans la tradition ecclésiale. Cet auteur cite quelques-uns des textes, mis à part ceux très connus de Cyprien, de Célestin et de la Tradition apostolique d'Hippolyte, qui rappellent non seulement le principe de l'élection comme telle, mais plus particulièrement l'élection par le clergé et le peuple comme étant le mode habituel de désignation. Pour GAUDEMÉT, le principe électif apparaît si traditionnel que même le pape Grégoire VII, dont l'un des volets de « sa » réforme a conduit à l'éviction totale des laïcs dans le processus de

²⁰⁰ On trouve une analyse de la vision de Cyprien dans Patrick GRANDFIELD, « Episcopal elections in Cyprian : clerical and lay participation », *Theological Studies* 37/1 (1976), p. 41.

²⁰¹ J. GAUDEMÉT, « De l'élection à la nomination des évêques », *Concilium* 157 (1980), pp. 23-30.

désignation, a tenu à rappeler, au synode romain du 7 mars 1080, que l'élection par le clergé et le peuple constitue le mode canonique de désignation des prélat^s²⁰².

Les citations suivantes confirment que le mode électif a été, durant tout le premier millénaire, le mode ordinaire de désignation.

« Ceux qui ont reçu leur charge des Apôtres ou, plus tard, d'autres personnages éminents » l'ont reçue « avec l'assentiment de toute l'Église » (Lettre de Clément de Rome 44, 3, au tournant du 1^{er} siècle)

« Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple. » (*Tradition apostolique d'Hippolyte*, vers 200)

« On ne donnera aucun évêque contre le gré d'un peuple; sont requis l'accord et le désir du clergé, du peuple, de tout l'*ordo* local. » (Célestin, mort en 432)

« Les vœux des citoyens, le témoignage populaire, l'opinion des notables, l'élection par les clercs » (Léon le Grand en 445).

« Que personne ne soit promu au gouvernement ecclésiastique sans élection par le clergé et le peuple » (c. 1 du concile de Reims, 1049, présidé par Léon IX).

« Que personne ne consacre quelqu'un qui n'aurait pas été élu canoniquement à l'épiscopat » (concile de Latran de 1123).

« L'élection appartient aux clercs, le consentement au peuple » (*dictum* initial de la Décrétale 62 de Gratien, 1140).²⁰³

²⁰² C'est GAUDEMEL qui confirme cette position, *Loc. cit.*, p. 25.

²⁰³ Les trois premières sentences sont citées par J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei 191, 1995, pp. 229-230. Les autres sont citées par GAUDEMEL. C'est nous qui soulignons.

À ces sentences célèbres on peut ajouter les passages non moins importants des lettres de Cyprien (en Afrique, vers 250) relatant les élections de Corneille et de Sabinus, ou ceux de Sulpice Sévère commentant l'élection de Martin de Tours (en 397). On peut encore parler d'Ambroise et d'Augustin qui ont été contraints à monter sur le siège épiscopal par leur communauté locale. Tous ces témoignages confirment que la participation du peuple n'est jamais fictive ou accessoire. Elle fait partie intégrante du processus de promotion à l'épiscopat. « On voit donc que l'Église locale, à la fois dans son clergé et dans ce qu'on appelle la *plebs*, n'a pas seulement à "recevoir" sur sa *sedes* l'évêque "que Dieu lui donne". On l'associe à ce don. »²⁰⁴

On peut constater, en relisant les citations précédentes et en considérant l'évolution de l'histoire, un début de glissement où le peuple devient peu à peu subordonné au clergé dans les procédures électives alors qu'il aurait été sur un pied d'égalité dans les périodes plus anciennes. Ce glissement est naturellement lié au développement de la hiérarchie ecclésiastique. Mais il peut aussi être attribué, du moins en partie, à cette fameuse querelle contre le joséphisme. Le cardinal Humbert de Moyenmoutiers, cité par GAUDEMEL, déplore au milieu du XI^e siècle que « dans l'élection des évêques, les rois passent avant les primats et les métropolitains... Les rôles sont renversés ». Peu à peu, donc, pour

²⁰⁴ TILLARD, *L'Église locale...*, p. 233.

renverser cette situation aberrante, les élections sont prises en charge exclusivement par le clergé et plus particulièrement par un collège électoral qui se réduit pratiquement de plus en plus au chapitre diocésain. Mais au sein d'un si petit groupe d'électeurs, de multiples influences ont également cours. Des laïcs influents peuvent à nouveau intervenir auprès des électeurs. De plus, les chapitres électifs n'ont pas besoin de cette influence pour se rendre inefficaces. Ils parviennent d'eux-mêmes à rendre le processus largement contesté. « Ambition personnelle, rivalités collégiales s'entendent à jouer des arcanes de la procédure électorale. »²⁰⁵ De plus en plus, on se tourne vers Rome pour interjeter appel du vote.

GAUDEMEL montre que, face à ces appels de plus en plus nombreux placés à Rome devant des choix contestés aux XII^e et XIII^e siècles, Grégoire IX cherchera à restreindre leur « fréquence effrénée » (concile de Lyon en 1274, c. 9). « Pour éviter des vacances trop longues ou sanctionner le choix de candidats indignes, le IV^e concile de Latran et plus tard Boniface VIII (VI, 1, 6, 18) substituent, par droit de dévolution, au chapitre incapable, la nomination par le métropolitain ou par le pape. »²⁰⁶ Huit siècles plus tard, au terme de ce glissement, par ailleurs fort justifiable en son époque, le canon 329, § 2 du *Code de droit canonique* de 1917 consacrera l'usage que

205 GAUDEMEL, *op. cit.*, p. 27

206 *Ibid.*

« Le Pontife romain nomme librement les évêques. »²⁰⁷ La nomination par le pape a supplanté définitivement l'élection et est devenue la norme habituelle de désignation.

On peut donc reconnaître que le passage de l'élection par le clergé et le peuple à la libre nomination par le pape ne s'est pas réalisé en fonction de débats théologiques profonds. La raison est plus simple et bien plus « humaine » : c'est pour éviter les conflits internes des électeurs ou plus encore les influences externes qui altéraient le processus de désignation et qui faisaient trop souvent des évêques de simples serviteurs des pouvoirs civils²⁰⁸. Ces raisons historiques ont cependant leur poids. Elles valent tant et aussi longtemps que nous n'arrivons pas à proposer un mode de désignation qui rend davantage compte d'une ecclésiologie commun-ionnelle. Il est quand même remarquable qu'un des arguments invoqués pour ce changement (vacance trop longue du siège) s'applique tout autant à la procédure actuelle centralisée autour du pape.

²⁰⁷ Ce principe a été confirmé dans le Code de droit canonique de 1983, au canon 377 § 1 : « Le Pontife Suprême nomme librement les Évêques, ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus. » Ici la proposition subordonnée constitue un ajout par rapport au Code de 1917 et laisse place à une ouverture du droit face au principe électif.

²⁰⁸ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale...*, pp. 239-240 voit trois raisons principales au passage de l'élection à la nomination par Rome : d'abord l'impossibilité de plus en plus fréquente d'en arriver à l'unanimité requise, ni même, à partir du concile de Lyon en 1274, à une majorité des deux-tiers, d'où les appels répétés à Rome; ensuite les conflits politiques qui entraînaient souvent la liberté du processus électif; enfin la question financière, car au XIV^e siècle, la nomination des évêques deviendra source de revenus, d'où la volonté de Rome de se les réservier...

Aujourd'hui encore, les arguments sont légion pour justifier la persistance de la nomination par le pape :

- Le processus actuel permet d'éviter les campagnes électorales, avec tout ce que cela comporte de cabales, de jeux d'influence, de séduction, etc.
- Les candidatures exposées sur la place publique entachent parfois la réputation des personnes dont la vie privée est fouillée à l'excès.
- Qui pourrait être qualifié à titre d'électeur ? Quels seraient les critères (la pratique dominicale ? le baptême ?)
- Les diocèses modernes couvrent un territoire ou une population beaucoup plus vaste que dans la premier millénaire. Comment s'assurer que les candidats sont bien connus du peuple ?

Ces problèmes organisationnels relatifs à un modèle électif semblent aujourd'hui insurmontables à plus d'un observateur et, parmi eux, la plupart des évêques que nous avons interviewés. Ceux-ci se sont montrés généralement favorables à un retour aux sources vers le modèle électif, mais ont exprimé de profondes hésitations devant les difficultés d'organisation concrète.

Mais il nous semble que de refuser tout ajustement au modèle actuel en raison de difficultés organisationnelles est réducteur. Nous sommes devant un problème théologique avant toute chose :

La lente disparition de l'élection par le peuple, puis par un groupe du clergé local, est elle aussi une blessure à la vérité ecclésiale de la *diakonia*. Elle lui ôte, en effet, une grande part de ce qui en fait l'alliance d'un don de Dieu (qui donne à l'Église locale son évêque par le sacrement de l'ordination) et d'une aptitude que l'Esprit a conféré à tous les baptisés : celle d'être non seulement bénéficiaires mais aussi responsables, à leur place, « de l'édification du Corps du Christ » (voir can. 208).²⁰⁹

Ne pas pouvoir dépasser la complexité institutionnelle reviendrait à une démission devant des obstacles qui n'ont rien à voir avec la dogmatique. Il faut donc ouvrir nos horizons sur une perspective plus large et surtout plus théologique. Nous disposons pour cela d'outils pertinents pour le faire, notamment par les nombreuses études sur les grandes organisations. Entre autres, il existe un principe tiré de la philosophie du droit et qui est naturellement applicable à toute organisation humaine y compris l'Église. Nous voulons traiter du *principe de subsidiarité* qui veut que chaque responsabilité pouvant être prise en charge par la base le soit effectivement avec tous les pouvoirs que cette charge comporte et que, de façon seconde, les responsabilités qui relèveraient d'une instance plus vaste seraient concédées à cette dernière et ainsi de suite jusqu'à une instance centrale comme le Vatican.

Ce principe s'oppose à la forte centralisation romaine que nous connaissons depuis quelques siècles. Si l'élection par le clergé et le peuple

²⁰⁹ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale...*, op. cit., p. 238.

est considérée à juste titre comme la modalité traditionnelle et historique de désignation des évêques et que cela correspond à l'ecclésiologie de Vatican II, des problèmes purement organisationnels ne devraient pas constituer une cause d'empêchement, du moins si nous désirons poursuivre, comme idéal, une volonté de demeurer fidèles à la grande Tradition. Si les problèmes semblent insurmontables, c'est sans doute que l'Église manque encore de connaissances en management, sur les théories d'organisation, sur les procédés de gestion participative. Aujourd'hui encore, l'Esprit inspire des modalités concrètes de la vie évangélique et de sa nécessaire inculturation.

L'histoire démontre donc que le clergé et le peuple ont été *expropriés* de leur droit à une participation réelle à l'élection de leur évêque parce que l'Église n'a pas su trouver les moyens d'organiser des procédures électorales qui soient cohérentes avec son ecclésiologie et sa pneumatologie, tout en étant exemptes, dans la mesure du possible, d'interventions mal intentionnées qui viendraient altérer le rôle de l'Esprit Saint. Or, en ce domaine, nous n'avons et n'aurons aucune certitude. Même en centralisant à l'excès le processus de nomination, comme c'est le cas actuellement, nul ne peut jamais être assuré qu'aucune forme d'*« hommerie »* ne vient corrompre la pureté du processus. En fait, un processus centralisé à l'excès nous expose aux travers inhérents au pouvoir exercé de façon absolue. L'histoire nous enseigne que l'une et l'autre façons sont tout à la fois marquées du souci de répondre adéquatement aux signes de l'Esprit et des limites humaines qui altèrent parfois le jugement des hommes appelés à choisir. Concluons donc à une

heureuse impasse : ce n'est pas la théologie qui impose le modèle de la libre nomination par le pape, mais une incapacité organisationnelle à structurer les élections afin qu'elles aillent davantage dans le sens d'une manifestation de l'Esprit Saint qui fait consensus au sein de la communauté. Nous tenterons humblement de contribuer à résoudre cette impasse au chapitre VIII de cette thèse.

6.3.2 LA PERTE PROGRESSIVE DU LIEN D'ORIGINE ENTRE L'ÉVÊQUE ET LA COMMUNAUTÉ

L'Église locale précède ses ministres. C'est là une vérité théologique qui semble évidente à prime abord. Pour la grande Tradition, en effet, c'est aussi l'Église locale qui, une fois fondée dans la tradition apostolique, donne à son évêque son siège (*sedes*).

La *sedes* a une signification ecclésiologique très riche. De génération en génération, elle reste la même, symboliquement porteuse de la foi, la tradition, l'histoire, en un mot de la «mémoire» de cette Église locale. Or ce vaste «donné» précède l'évêque, s'impose à lui, puisque la garde lui en est confiée. Il a, en effet, mission de «veiller» (*episkepein*) non seulement sur les fidèles comme tels, sur le bassin humain de la région où son Église s'enracine, mais aussi sur l'héritage de cette Église, sa façon propre de vivre la foi «catholique». ²¹⁰

Le siège épiscopal en est venu à désigner l'Église locale comme telle. Durant des siècles, poursuit TILLARD, «nul ne pourra être ordonné sans que ce soit *pour telle sedes* et qu'une fois “reçu” par cette Église locale il ne

²¹⁰ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale...*, op. cit., p. 223.

pourra plus la quitter. »²¹¹ L'auteur montre ensuite que cette tradition se poursuit tant en Occident qu'en Orient au moins jusqu'au XII^e siècle.

C'est principalement dans la suite de la Réforme grégorienne, surtout officiellement à partir du concile du Latran (1179), donc en Occident, que l'on assiste à l'ordination de plus en plus nombreuse de presbytres, incluant des évêques, sans communauté. C'est à cette époque que le concept de « hiérarchie » devient le concept fondamental du droit de l'Église et ce, jusqu'à Vatican II²¹². La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir des clés (juridiction) est déterminante dans cette nouvelle forme de service ministériel. Même si le concile de Chalcédoine avait interdit en 451 toute ordination absolue, c'est-à-dire sans lien avec une communauté territoriale, le deuxième millénaire n'allait pas en rester là.

Les III^e et IV^e conciles du Latran (1179, 1215) ont légitimé l'ordination sacerdotale de tous ceux dont l'entretien était assuré financièrement par un titre [...]. Cette privatisation de l'ordre devint le présupposé d'une hiérarchisation globale des pouvoirs épiscopaux et curiaux, pour la raison que, désormais, des prêtres, indépendamment de toute relation à une communauté territoriale, pouvaient être détachés au bénéfice de l'organisation centrale de l'administration réglée par le droit canonique. Le lien à la communauté locale, prescrit par le concile de Chalcédoine, avait empêché, dans l'Église ancienne, la bureaucratisation de l'Église et,

²¹¹ *Ibid.*, pp. 225-226. L'auteur s'appuie lui-même principalement sur C. VOGEL, *Ordinations inconsistantes et caractère inammissible*, Turin, 1978, notamment sur le chapitre « Titre d'ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'Église ancienne », pp. 133-148.

²¹² Cf. Peter EICHER, article « Hiérarchie », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Cerf, 1988, p. 291ss.

de ce fait, la cléricalisation administrative des curies. [...] La séparation théorique entre pouvoir d'ordre sacral et pouvoir de juridiction par rapport à une communauté va conduire à un double rétrécissement. [...] d'une part [...] la perte d'une théologie de l'épiscopat ; d'autre part il en est résulté la perte, sensible jusqu'à aujourd'hui, d'une théologie de la communauté et du peuple de Dieu.²¹³

Dans la ligne de ce qui précède, les évêques ont de plus en plus été perçus comme des délégués du pape. Leur relation à leur Église locale n'est donc pas première, mais subordonnée à leur « filiation hiérarchique » au pape.

La subordination de l'ensemble de la hiérarchie de juridiction sous le ministère du pape compris de façon monarchique, représente la forme particulière, latine, de la hiérarchie : le pape, "vicaire du Christ", est situé, au plus tard depuis Grégoire VII et Innocent III (1198-1216), au-dessus de la hiérarchie et donc aussi au-dessus de l'Église. Selon la théorie monarchique, formulée en particulier par Bonaventure, le pouvoir hiérarchique se diffuse à partir du siège apostolique – qui seul possède l'autorité confiée par le Christ à son Église – vers tous les pouvoirs ecclésiastiques inférieurs.²¹⁴

Cette perspective a pour conséquence de considérer le pouvoir des évêques – et celui de tous les autres membres de la hiérarchie – comme dérivant directement du pape. Il va de soi, dans cette optique, que la tâche de nomination des officiers inférieurs soit de la responsabilité du

213 *Ibid.*, p. 291.

214 *Ibid.*, p. 291. Voir aussi J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale...*, *op. cit.*, p. 227ss.

supérieur. En concentrant la tâche de nomination vers le haut, les sélections d'évêques sont de plus en plus effectuées dans une perspective qui s'apparente étrangement aux grandes compagnies multinationales qui, de leur quartier général ou de leur siège social, nomment les représentants de leur entreprise aux multiples postes stratégiques de responsabilités de par le monde. Cela fait en sorte que la nomination des évêques est de plus en plus vue comme un placement de cadres supérieurs à des postes stratégiques visant spécifiquement à défendre les positions de l'institution et, dans ce cas-ci, de son chef suprême. Avec une telle vue d'ensemble, un peu à la façon d'un grand maître du jeu d'échecs, Rome place ses pièces aux positions stratégiques sur son échiquier mondial. On utilise ainsi les meilleurs « soldats » pour des diocèses où les enjeux sont plus chauds et, inversement, on « remercie » les moins « performants » en leur confiant des diocèses moins exigeants. La carrière épiscopale ne se limite donc plus à une élection à vie pour servir un seul et même diocèse, cette voie devenant même l'exception.²¹⁵

Choisi par les chapitres, souvent parmi les siens, l'évêque, à l'âge des élections, était fréquemment originaire du diocèse. Chargé

²¹⁵ Lors d'une entrevue qu'il m'a accordée en mai 1988, Mgr Zubriggen, secrétaire du Nonce à Paris, s'exprimait ainsi à propos des transferts de siège : « Quand il s'agit d'un siège moins important, il est généralement plus facile d'élever un prêtre à l'épiscopat. Pour les diocèses plus importants, c'est vu comme une promotion que d'y accéder. C'est pourquoi on y place généralement des évêques qui font bonne figure dans leur fonction. D'autres peuvent trouver leur charge trop lourde. Il existe des archidiocèses plus anciens (et plus petits) qui peuvent être perçus comme une promotion, mais qui apporteront une moins grande charge à un évêque malheureux ou surchargé. »

de le guider, il lui restait fidèle et le mariage mystique conclu lors de son sacre ne souffrait guère de rupture. D'où de longs pontificats dont le terme normal était le décès du prélat.

Avec la nomination, il en va différemment. Choisi par le pape, l'évêque appartient souvent à son entourage ou à celui des solliciteurs. L'évêché qui lui échoit lui était souvent inconnu et, même s'il y réside, il s'y attache peu. Au gré du Saint-Siège ou par désir propre, il passe après quelques années sur un autre siège. Les transferts, en principe contraires au lien mystique entre l'évêque et son Église, mal vus pendant longtemps et exceptionnels, deviennent normaux. [...] L'intérêt des fidèles n'est plus seul en cause dans le développement de « carrières » épiscopales, dont la pointe conduit vers Rome [...].²¹⁶

La perte du lien d'origine entre l'évêque et son Église apparaît donc comme une conséquence pratique tout aussi troublante pour la théologie de l'épiscopat que pouvait l'être l'influence néfaste des princes et des laïcs à certaines époques. Le transfert d'un siège à l'autre fait fi de la théologie profondément traditionnelle de l'Église locale au sein de laquelle se réalise l'Église universelle. L'Église locale n'est plus considérée car on peut lui imposer un évêque qui réussit bien ailleurs dans sa carrière ou un auxiliaire qui a été remarqué pour ses talents. La nomination devient affaire de performance individuelle plutôt qu'un processus spirituel d'appel par une communauté à la servir dans le ministère épiscopal.

²¹⁶ J. GAUDEMÉT, *Loc. cit.*, p. 30.

6.3.3 LE SECRET COMME ÉLÉMENT CONSTITUTIF DU PROCESSUS DE SÉLECTION

Le secret canonique est imposé dès les premières étapes du processus de nomination, c'est-à-dire lors de la désignation des prêtres susceptibles d'être promus à l'épiscopat (cf. can 377 § 2 du *Code de droit canonique* de 1983). L'obligation du secret est maintenue durant tout le processus et les personnes consultées y sont soumises par la suite jusqu'à leur mort.

Mais le fait que les procédures actuelles soient secrètes, le fait que, par là même, bruits et rumeurs soient favorisés qui attribuent à tel ou tel cardinal une influence considérable sur le choix des évêques, tout cela contribue à obscurcir le sens de l'épiscopat. L'évêque est nommé d'une façon qui échappe totalement à ses futurs diocésains, quand bien même ceux-ci ont consenti, sans y croire, à dresser le « portrait-robot » du ministre souhaitable pour le diocèse. Se pose alors une question inévitable, celle de la « réception » du nouvel évêque. Ici ou là, l'opération semble n'être pas de pure forme.²¹⁷

Quoique justifié en large partie pour préserver la réputation des candidats non retenus, le secret pontifical s'arrime plutôt mal avec l'esprit démocratique occidental tout autant qu'avec une large part de la tradition primitive des élections épiscopales où certains candidats devaient être

²¹⁷ Henri BOURGEOIS, Henri DENIS, Maurice JOURGEON, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989, pp. 19-20. Les auteurs ajoutent que « ce qui paraît le plus sérieux dans le mouvement amorcé, c'est la politique des nonces qui sont actuellement en mesure de changer l'orientation pastorale d'épiscopats entiers : la Hollande, depuis longtemps, mais plus récemment l'Autriche avec la nomination de l'évêque de Cologne, le Chili, le Brésil, le Pérou... et peu à peu les États-Unis. » (p. 63). On trouve une opinion semblable chez Giuseppe ALBERIGO, « Jean-Paul II, dix ans de pontificat », *Études* 368/5 (1988), p. 678.

jugés publiquement sur leurs vertus et leur sens de la foi. J.-M. R. TILLARD cite à ce sujet les *Constitutions apostoliques*, dont la compilation date de 380, qui vont jusqu'à exiger une triple ratification par le peuple du candidat retenu :

Le premier, moi Pierre, je prescris donc qu'on ordonne évêque, ainsi que tous ensemble nous l'avons fixé plus haut, quelqu'un d'irréprochable en tout, choisi au mérite par tout le peuple. Une fois son nom prononcé et agréé, on réunit le peuple, le presbytérium et les évêques présents, le dimanche; celui qui a préséance sur tous les autres demandera au presbytérium et au peuple si tel est bien celui qu'ils postulent comme chef. Après qu'ils auront donné leur assentiment, il demandera encore si tous témoignent qu'il est digne de cette grande et illustre présidence, si en ce qui concerne la foi en Dieu il s'est comporté avec rectitude, s'il a observé la justice envers les hommes, si les affaires de sa maison ont été bien administrées, si sa conduite a été irréprochable. Quand tous unanimement auront témoigné qu'il est bien tel, en vérité et non par préjugé, comme au tribunal de Dieu et du Christ et en présence évidemment du Saint-Esprit et de tous les saints esprits officiants, on leur demandera encore pour la troisième fois si l'élu est vraiment digne de cette charge, pour que *par la bouche de deux ou trois témoins soit réglée toute affaire*; quand ils s'accordent pour la troisième fois à le reconnaître digne, qu'on demande à tous un signe de cet accord et qu'on les entende le donner avec empressement. » (*Constitutions apostoliques* VIII, 4, 1 (SC 336, 141-143).²¹⁸

Il va de soi que l'attitude chrétienne envers les candidats non retenus devrait toujours être accueillante et compatissante. Et le risque est grand que les rumeurs ne cessent leurs courses longtemps après le ballottage.

²¹⁸ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale...*, op. cit., pp. 232-233.

Mais au-delà de cette préoccupation éthique, le secret a peu à voir avec les situations historiques où le rôle de l'Esprit Saint a été reconnu par la communauté. Tant dans le Nouveau Testament que dans l'Église post-apostolique, le Saint Esprit est généralement associé à la prière communautaire, au rassemblement de l'Église, parfois même à la confrontation²¹⁹. Rarement est-il mention d'une inspiration purement individuelle ou qui ne se manifestera pas de manière visible aux autres croyants. Or le secret instauré dans le processus de nomination se veut tout le contraire. Nulle part, dans tout le processus, on ne trouve une place pour laisser l'Esprit se manifester, être reconnu par la communauté, à l'exception de la célébration d'intronisation qui clôture l'ensemble de la démarche. Avant la réception, il y a la nomination elle-même et le processus qui y conduit. Avec le secret, la communauté est réduite au silence. Peut-on aller jusqu'à penser que l'Esprit l'est aussi ? Ce serait croire que ce dernier est moins puissant que nos structures et là n'est pas notre conviction. Mais il est d'emblée plus facile à une communauté de reconnaître la présence du Paraclet quand on lui laisse une chance de se manifester. À ce sujet, les communautés de prière charismatique, avec toutes les limites qu'elles comportent, ont fait la preuve que le Saint Esprit ne demandait qu'à être là et à rendre sa présence vraiment « inspirante » pour l'Église rassemblée. Le secret canonique, n'a donc, pour conclure, que peu à voir avec l'Esprit Saint.

²¹⁹ Cf. *Actes 2, 1-4.42-43; 4, 23-31; 6, 1-7; 10, 44-48; 13, 1-3; 15, 1-35*, etc.

6.3.4 LA CENTRALISATION ET LA BUREAUCRATISATION DU PROCESSUS

Les tensions entre primauté et collégialité ont provoqué l'inflation des Congrégations, commissions et autres structures reliées à l'un ou l'autre des pouvoirs. « Vatican II et les synodes suivants ont créé de nouvelles structures de coresponsabilité, mais ils n'ont pas touché le noyau central de l'autorité décisive. La Rome post-conciliaire a gardé les contrôles majeurs; elle est retournée à la quotidienneté tridentine. »²²⁰ Au plan du gouvernement de l'Église, il en résulte une bureaucratisation accrue à tous les niveaux, diocésain, national et international, ce qui soulève plusieurs questions théologiques et pratiques.

D'un point de vue théologique, l'organisation bureaucratique ne devrait pas se dégrader en exercice monolithique ou unilatéral de l'autorité qui négligerait les droits et les responsabilités des membres des Églises locales. L'ecclésiologie de communion, soutenue par Vatican II et par le synode de 1985, affirmait que l'Église universelle n'est pas d'abord une entité juridique mais, fondamentalement, la communion des Églises locales dont chacune est vraiment l'Église. Les principes de collégialité, de subsidiarité et de légitime diversité devraient se traduire dans la vie administrative de l'Église universelle.²²¹

La bureaucratisation exprimée précédemment se justifie amplement par le Concile lui-même car l'infusion d'une théologie de l'Église

²²⁰ Jacques GRAND'MAISON, « L'observation socio-théologique », *Textes d'appoint en praxéologie pastorale*, Montréal, Université de Montréal, 1973, p. 78.

²²¹ Patrick GRANFIELD, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église », *Concilium* 217 (1988), pp. 116-117.

communion n'a pas suffi pour mettre en question les structures et les attitudes hiérarchiques soutenues par le système institutionnel. L'Église vit donc en paradoxe. Ce paradoxe s'est cristallisé même aux niveaux locaux et intermédiaires. Tout en se voulant communion et dialogue, l'Église a multiplié les services bureaucratiques et les décisions autoritaires.

Plus concrètement, cela s'est traduit par une multiplication des bureaux, des secrétariats, des comités diocésains, qui sont des calques adaptés de la bureaucratie romaine ou des bureaux de la grande entreprise, qui fonctionnent toujours dans le cadre de la norme ou directive. Le dénombrement systématique de tout cet appareil diocésain et interdiocésain post-conciliaire pourrait montrer comme le concile a été un moment décisif dans la modernisation bureaucratique de l'Église catholique. Ce processus a dilué l'organisation hiérarchique de son gouvernement sans la remplacer.²²²

La centralisation et, surtout, la bureaucratisation du processus ont d'autres conséquences majeures, notamment en ce qui a trait à notre sujet d'étude. Ainsi en élaborant de façon intemporelle et incirconstanciée une liste d'épiscopables toute prête d'avance, on risque de passer à côté de l'histoire concrète de chaque diocèse, de son climat spécifique lors d'une vacance du siège épiscopal, de ses orientations pastorales et de ses priorités, des conflits possibles. Mais on pourrait nuancer cela en rappelant que les listes sont rafraîchies régulièrement, sans que soient

²²² Paul STRYCKMAN, « Le pouvoir dans l'Église, approche sociologique », *Communauté chrétienne* 99 (1978), p. 246.

liées les candidatures à un siège particulier. L'appréciation des candidats est aussi faite ailleurs, dans une délégation du Saint-Siège éloignée de l'Église locale, car les seuls liens avec celle-ci ne se réalisent que par questionnaires secrets interposés et souvent en dehors de tout besoin imminent de combler un poste. Comme ces bureaucrates sont, en principe, dégagés des problèmes concrets d'une Église diocésaine et possèdent une vision plus vaste et une expérience plus globale, ils sont donc, aux yeux du pouvoir central, tout désignés pour trouver la bonne personne au bon poste.

En théorie des organisations, un tel mode de fonctionnement a déjà fait ses preuves. Mais il est aussi totalement dépassé si on se situe dans l'optique des théories nouvelles de management. De plus en plus, les nouvelles façons de gérer les entreprises conduisent les cadres supérieurs à tenir compte davantage des positions de l'ensemble du personnel. Des comités consultatifs, des groupes de travail constitués d'employés et de patrons mettent leurs ressources en commun pour développer de nouvelles stratégies, des orientations communes, etc. S'il en est ainsi pour une entreprise dont l'objectif est d'obtenir toujours plus de profits, combien plus encore devrait-il l'être dans l'Église, dont la visée communautaire est inhérente à sa mission ? La communication, la transparence, la prise en compte de la base sont les mots-clés pour la gestion des entreprises modernes. Celles-ci semblent avoir dépassé l'Église pour la valorisation de leurs membres. Or cette communication est essentielle pour que l'Église locale soit une réalité concrète.

L'Église en un lieu ne peut se réaliser que si la communication entre personnes et groupes est institutionnalisée à travers des synodes et des conseils à l'échelon du diocèse, mais aussi des doyennés et des paroisses. Comme leur nom l'indique, de tels conseils sont moins des lieux de décision – leur statut est généralement consultatif –, que des lieux de circulation de l'information, de réflexion commune, de gestion des conflits, et d'élaboration de politiques pastorales. Ces dernières auront d'autant plus de chances d'aboutir que ceux-là mêmes qui auront à les mettre en œuvre auront contribué aux analyses préalables et seront partie prenante de l'évaluation périodique de cette politique. L'expérience montre que la participation des prêtres et des fidèles n'est fructueuse qu'à l'échelon où ils peuvent maîtriser l'information. À cet égard, il est généralement judicieux de poursuivre la participation des responsables diocésains à des conseils de secteur ou de doyenné plutôt que d'attendre des résultats exceptionnels de la participation des chrétiens « de base » à des instances diocésaines.²²³

L'ecclésiologie de communion a pour exigence intrinsèque cette participation de toute la communauté à son devenir. Notre démarche nous a conduit à cette conclusion incontournable. Mais qu'en est-il exactement de cette conception théologique ? Le prochain chapitre nous permettra de résumer le concept d'ecclésiologie communionnelle et de retourner ensuite vers la pratique.

²²³ Hervé-M. LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III, *Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1982, p. 186.

CHAPITRE VII

ÉLÉMENTS D'ECCLÉSIOLOGIE POUR UNE COMPRÉHENSION TRADITIONNELLE DE L'ÉVÊQUE

7.1 L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE SELON LA PERSPECTIVE APOSTOLIQUE

Il est clair que nous ne pouvons légitimer notre organisation actuelle des ministères en fonction de celles qui ont existé dans les périodes apostolique et post-apostolique. André MYRE indique avec raison qu'il existe plus de différences que de ressemblances entre l'organisation actuelle et celles du Nouveau Testament²²⁴. Dans la perspective de l'histoire, il s'agit d'un phénomène normal qui devrait, par nature, éliminer une certaine forme de conservatisme qui cherche à fonder et à absolutiser à partir du Nouveau Testament des structures vétustes pour éviter à tout prix de les changer.

L'Antiquité chrétienne permet cependant de faire des liens plus évidents avec l'ecclésiologie contemporaine. En effet, les études historico-théologiques de la période anté-nicéenne de l'Église laissent émerger la prééminence d'une ecclésiologie de communion entre Églises-soeurs.

²²⁴ Loc.cit., p.154.

« Chaque Église locale se perçoit comme l'Église de Dieu, une sainte, catholique et apostolique, mais elle a bien conscience de ne pouvoir l'être qu'en communion avec les autres Églises locales; cela se manifeste particulièrement dans sa célébration de l'Eucharistie et dans l'ordination de ses évêques. »²²⁵ L'organisation de chaque Église est du ressort de son évêque et de ses membres. Ni les Églises voisines, ni une Église primatiale ou patriarchale n'a de pouvoir de s'ingérer en ce domaine. La primauté de l'Église de Rome, tout comme celle des sièges patriarchaux, concerne davantage, dû moins à cette époque, les aspects doctrinaux plutôt qu'organisationnels.

C'est au Haut Moyen Âge que s'opérera une révolution substantielle dans l'ecclésiologie catholique. Étant, jusque là, davantage une catégorie spéculative utilisée pour l'interprétation de l'ordre universel du salut, le concept de hiérarchie devient, à partir du remaniement de l'ecclésiologie au XII^e siècle, le fondement du droit de l'Église et ce, du Moyen Âge à l'époque moderne²²⁶. Les siècles suivants n'auront fait qu'accroître les

²²⁵ H. LEGRAND, «La réalisation de l'Église en un lieu», *loc.cit.*, p. 278. L'auteur continue en affirmant que « d'autres réalités traduisent encore cette communion et lui donnent peu à peu forme : les échanges de lettres en Églises, lettres que l'on conserve et répand, puis la convocation de synodes régionaux qui s'appuient sur l'existence d'Églises principales exerçant une primauté dans une vaste région de l'Empire. »

²²⁶ Cf. Peter EICHER, article «Hiérarchie», *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Cerf, 1988, pp. 290-292. En opposant la distinction théorique entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, les Décrétalistes du XII^e siècle ont ainsi ouvert la voie à une conception du sacerdoce sans lien avec la communauté, et cela dans la seule perspective du pouvoir de consacrer. « Cette privatisation de l'ordre devient le présupposé d'une hiérarchie globale des pouvoirs épiscopaux et curiaux, pour la raison que, désormais, des prêtres, indépendamment de toute relation à une

pouvoirs de la hiérarchie comme système, mais aussi du Pape comme sa source et son chef, de qui découle toute juridiction.

Les quatre derniers siècles ont été l'occasion d'un processus qui a conduit à élire les ministres ordonnés d'une façon encore plus radicale au-dessus du peuple. On les aura sacralisés et la communauté se sera organisée de plus en plus en fonction de ces derniers, plutôt que l'inverse. Toute la vie de l'Église s'est donc orientée en fonction d'une pratique sacramentelle entièrement dépendante des pouvoirs des clercs et, dans cette perspective, les laïcs ont été considérés comme inutiles, sauf pour des tâches de suppléance. Dans cette doctrine ministérielle, « le laïc n'y apparaît que comme un non-clerc ou comme incarnation des réalités "temporelles". Le ministre n'est pas vu comme surgissant au sein du peuple, mais plutôt comme y descendant. »²²⁷ Il faudra attendre Vatican II et les expériences laïques du XX^e siècle pour que les chrétiens puissent peu à peu comprendre qu'ils ont aussi un rôle déterminé par le Christ lui-même au cœur de la mission de l'Église et dans sa propre édification.

communauté territoriale, pouvaient être détachés au bénéfice de l'organisation centrale de l'administration réglée par le droit canonique. » (p. 291) Ce qui avait empêché jusque-là la bureaucratisation de l'Église et sa centralisation, le lien concret de chaque ministre avec une communauté locale, n'était plus, pavant ainsi la voie à la cléricalisation excessive et à l'abandon de l'ancien système synodal (*cf. ibid.*, p. 291).

²²⁷ A. GANOCZY, « Grandeur et misères de la doctrine tridentine des ministères », dans *Concilium* 80 (1972), p. 86.

Si l'évêque est d'abord considéré dans le Nouveau Testament comme un parmi les autres et qu'en raison de son charisme personnel il exerce une fonction de surveillance et d'unité, l'ecclésiologie récente, revue à la lumière d'une christologie et d'une pneumatologie renouvelées, cherche à redéfinir son ministère en fonction du sacerdoce fondamental des baptisés et ainsi revenir aux intuitions de base de l'Église au cours du premier millénaire. Le dernier concile avait entrevu que le laïcat serait une force grandissante, mais le prêtre y demeure identifié à la personne du Christ à un niveau ontologique, ce qui disqualifie les laïcs en terme de représentation. Ainsi, « Vatican II continue parfois à voir dans la *personne* du prêtre la qualité de “représentant du Christ” plutôt que l'exercice formel de sa fonction (*MVP* n° 12). Il y a ainsi confusion entre deux niveaux : le niveau *ontologique* du baptême de l'Esprit et le niveau *ecclesiastico-fonctionnel* du ministère, qui a précisément besoin du premier niveau pour pouvoir être ce qu'il est. »²²⁸

Cela est d'autant plus vrai si l'on se place devant un évêque ou, mieux encore, devant le pape lui-même qu'une certaine théologie appelle encore du titre exclusif de « Vicaire du Christ », ou, pire, de son « remplaçant sur terre ». Le christomonisme demeure présent sinon dans les textes officiels, au moins dans les pratiques de la hiérarchie à l'endroit des membres de l'Église proches du « bas de l'échelle ». Cela se manifeste aussi et de façon

²²⁸ E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, p. 230. C'est l'auteur qui souligne.

presque absolue dans les procédures pour le choix d'un évêque. Alors que les élections par tout le peuple sont attestées comme la pratique coutumière dans la *Didachè* et la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, le principe lui-même est reconnu de droit divin par saint Cyprien. Les papes Célestin et saint Léon (Ve s.) le réaffirment avec force. C'est en raison de la pression constante des pouvoirs politiques que les élections épiscopales par tout le peuple ont été abandonnées progressivement au profit de la nomination exclusive par le Saint-Siège et la théologie, même catholique, n'est jamais parvenu à justifier une telle façon de procéder. Au contraire, pour être fidèle à une ecclésiologie de communion, l'axe traditionnel « élection-ordination » est fondamental. L'élection est intrinsèquement liée à l'ordination. Mais l'élection n'est que peu à peu, dans l'histoire rapatriée entre les mains de la hiérarchie romaine. Pourtant, selon un théologien hautement perçu, la participation du peuple est une donnée tout aussi fondamentale dans la tradition ancienne de l'Église :

L'analyse de la procédure si originale de l'élection-ordination nous révèle une ecclésiologie organique où la participation d'une Église au choix de son évêque apparaît comme une requête de structure. Cette participation n'est pas une vénérable coutume, parmi d'autres tout aussi légitimes. Soustraire cette pierre à l'édifice de l'ecclésiologie authentiquement catholique et traditionnelle, c'est l'ébranler sérieusement. Lorsque la centralisation administrative supplante l'institution originale, on cesse de mettre en acte une ecclésiologie de communion entre les Eglises comme au sein de l'Église locale. [...] Tout cela traduit finalement une faiblesse

généralisée de la pneumatologie. Le christomonisme règne dans la théologie des ministères plus gravement qu'ailleurs encore !²²⁹.

La christologie et la pneumatologie récentes se sont approchées de la vision des premiers chrétiens en matière de ministère. Les données néo-testamentaires et post-apostoliques décryptées par l'exégèse moderne nous apportent un éclairage neuf sur la liberté des premières communautés face à leur mode d'organisation. Les rapprochements entre cette époque et la nôtre nous font mieux comprendre la dimension sacramentelle de l'Église et du ministère ordonné. Les prises de conscience des orientations théologiques du premier millénaire mettent toutefois du temps à être intégrées par la hiérarchie, surtout dans l'ordre structurel. Cela conduit à une sorte de paralysie organisationnelle qui est source de tensions et de conflits à l'intérieur de l'Église. Giuseppe ALBERIGO confirme cette constatation à partir des considérations sur la sacramentalité de l'épiscopat.

Actuellement, la centralisation presque complète du choix des évêques a la double conséquence d'une nette bureaucratisation du choix lui-même, soustrait à toute instance de communion (excepté, paradoxalement, pour l'évêque de Rome !) et d'une quasi complète minimisation du sens de l'acte de la consécration sacramentelle. Je ne vois pas comment la détermination conciliaire de la sacramentalité de l'épiscopat peut recevoir une réalisation effective dans l'Église sans que le choix des évêques retrouve des moments forts de communion, de sorte que la consécration collégiale acquière

²²⁹ Hervé LEGRAND, « Le sens théologique des élections épiscopales », *Concilium* 77 (1972), pp. 48-49.

le sens d'un accomplissement cohérent d'un itinéraire sacramentel.²³⁰

En évoquant assez fréquemment les liens existants entre la théologie organisationnelle des premiers chrétiens et ce qui se dégage de Vatican II à ce propos, nous cherchons à démontrer que ces liens ne sont pas que coïncidences. Au contraire, il existe une unanimité remarquable au sujet du retour aux sources bibliques de l'Église que les décrets et l'esprit conciliaires font ressortir avec une grande pertinence historique et actuelle. C'est pourquoi nous prendrons le temps d'en exprimer une synthèse déjà trop publiée, mais qui tarde encore à être vécue pleinement.

7.2 LE RENOUVEAU ECCLÉSIOLOGIQUE DE VATICAN II

Entre les premiers temps du christianisme et aujourd'hui, l'Église n'a cessé d'évoluer, d'influencer la société dans laquelle elle a pris racines. Mais l'Église a elle-même été largement influencée par cette dernière. L'histoire religieuse chrétienne est toujours aussi une histoire d'amour entre le monde et les croyants : elle comporte ses hauts et ses bas ; avec le temps le ménage devient fortement marqué par une routine dans laquelle les deux partenaires se sentent bien. Cela est vrai jusqu'au jour où l'un

²³⁰ « Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome », dans *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 270. ALBERIGO avait déjà écrit sur le même sujet et avec la même force dans « Election – Consensus – Réception dans l'expérience chrétienne », *concilium* 77 (1972), p. 9.

des deux modifie subitement ses choix, ses orientations de vie, ses valeurs. Le couple est ébranlé, il a besoin de s'ajuster, de se confronter, au risque de se diviser.

L'époque contemporaine a induit une large part de changements au sein des sociétés occidentales. Les mœurs, les valeurs, les comportements ont changé et ce, dans un intervalle tellement court qu'il a provoqué un choc chez une majorité de personnes qui vivaient tranquilles, en paix avec leur héritage traditionnel à la fois social et religieux. L'Église, avec sa prudence habituelle, a choisi de prendre du recul face aux changements, parfois en condamnant sévèrement les moeurs, parfois en proposant des choix difficiles à assumer pour les catholiques enculturés dans ces changements sociaux, parfois simplement en se taisant. Dans ce contexte, au début des années soixante, Vatican II s'annonçait à la fois comme une chance et un défi pour l'Église de se mettre à jour (*aggiornamento*) sans sacrifier sa foi, ses pratiques, et son institution.

Pour tous les observateurs du Concile, l'auto-conception de l'Église a effectivement connu un virage majeur qui est clairement identifiable jusque dans les seize décrets conciliaires, notamment *Lumen Gentium*, bien que ceux-ci reflètent également l'ecclésiologie des siècles précédents. C'est d'ailleurs là que se trouve la source de la confusion actuelle et des tensions vécues en Église. Entre l'esprit de Vatican II et les textes conciliaires, il y a la lettre. Passée la lune de miel entre l'Église et le monde, les témoins privilégiés du Concile se sont tus peu à peu. Il nous reste surtout les textes, qui nous placent en présence de deux modèles d'Église

contradictoires²³¹. Des observateurs ont déjà interprété ce fait par l'idée du nécessaire compromis qui a obligé les rédacteurs conciliaires à formuler les textes finaux de façon à respecter les données traditionnelles, les réticences d'une minorité très active et à intégrer les éléments novateurs des discussions.

La formule du compromis consiste à trouver une formule qui satisfasse à toutes les exigences contradictoires et, grâce à une tournure ambiguë, laisse indécis les véritables points litigieux. Au niveau de l'application du concile, ces formules de compromis sont souvent interprétées de façon autoritaire et unilatérale au bénéfice du « *statu quo* », coupant court aux orientations de renouveau pourtant esquissées au niveau du concile.²³²

Les discussions des évêques et de leurs experts, de même que les nombreuses versions de documents de travail témoignaient pourtant d'un esprit de renouveau qui a donné il y a trente ans un souffle de fraîcheur sur l'Église. Malheureusement, avec le temps et les avis de la curie romaine, les décrets conciliaires seuls ne laissent entrevoir que peu de cet esprit rénovateur qui régnait au concile. L'application des décrets et leur interprétation traditionaliste par les congrégations romaines ont coupé court à l'élan d'ouverture. Les trente dernières années ont provoqué beaucoup de frustrations à cet égard chez une proportion inquiétante de baptisés, pasteurs et théologiens. Mais avant d'aller pour loin sur cette

²³¹ Voir plus loin dans ce chapitre.

²³² Simon DUFOUR, « Les défis qui se posent à l'Église... », p. 6.

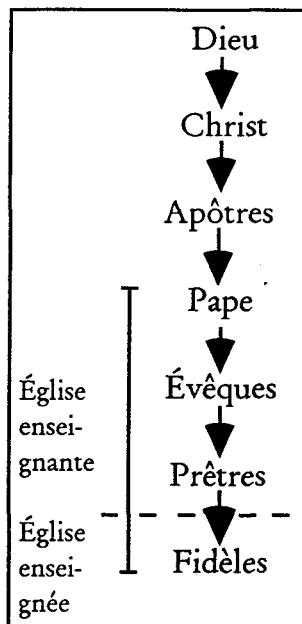
question, il importe de jeter un regard sur chacun des modèles qui s’entrechoquent afin de mieux comprendre le sens des deux virages mentionnés, à savoir le désir de réformer l’Église, dans la mouvance communionnelle suscitée par la décision de Jean XXIII de célébrer un concile, et la détermination à la restaurer dans ses formes plus pyramidales, selon l’option de la curie romaine qui a fait sentir son influence sous le pontificat de Jean-Paul II.

7.2.1 L’ÉGLISE COMME UNE PYRAMIDE

« Jusqu’à Vatican II, l’ecclésiologie dominante était celle d’une Église fondée par le Christ, présent sur terre, comme institution hiérarchique, juridique. »²³³ Une distinction fondamentale entre les clercs et les laïcs était fondée de droit divin. C’était la nature même de la *societas perfectas* fondée par le Christ. Du moins en était-ce la compréhension qui a été cristallisée avec la Contre-Réforme, au XVI^e siècle et dans les décades suivantes.

²³³ Yves CONGAR, « Les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II » dans *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 118. Le Père CONGAR fonde cette affirmation sur la démonstration célèbre d’Antonio ACERBI (dont la référence est indiquée au point 7.4).

Dans cette vision juridico-théologique, christomoniste, « descendante », il va donc de soi que la « tête » de l'Église vivante, c'est-à-dire le pape, soit l'autorité ordinaire pour définir et exercer les rôles et fonctions pour le bien de tout le corps. De façon plus large, les membres de l'axe Pape-Évêques-Prêtres reçoivent directement du Christ tous les pouvoirs inhérents à leur fonction. Cela implique que nul être humain, fut-il baptisé, n'a le droit de remettre en question ce pouvoir divin. Le peuple de Dieu est ainsi structuré selon cette logique descendante. Une partie de l'Église est liée à la tête, et possède donc le droit d'enseigner et de gouverner. La seconde partie est enseignée et gouvernée. Le schéma ci-dessus²³⁴ illustre la dynamique propre à cette vision ecclésiologique.



Ce modèle christomoniste ne peut qu'induire une ecclésiologie pyramidale et cléricale pour user des termes devenus des slogans. [...] Dans ce cadre, les laïcs ont tout à recevoir des prêtres (directives, doctrine et sacrements) et ils sont l'objet d'une action transitive de la part des clercs. [...] Les conséquences pastorales sont sérieuses : dans une situation culturelle comme la nôtre, un peuple de Dieu passif pourrait-il transmettre l'Évangile ?²³⁵

²³⁴ Ce schéma illustrant l'ecclésiologie descendante et le second dans les pages suivantes, illustrant l'ecclésiologie de communion, sont inspirés de Leonardo BOFF, *Église en genèse*, Paris, p. 49. Mais beaucoup d'autres auteurs en ont présenté de semblables.

²³⁵ Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III, *Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, pp. 210-211.

Cette question posée par LEGRAND apparaît incontournable dans le contexte culturel occidental. Il en va de la crédibilité même de l'Église dans son approche de l'inculturation. Leonardo BOFF y avait d'ailleurs répondu à sa façon dans *Église en genèse* :

Une communauté dans laquelle on barre les chemins de la participation dans tous les sens, ne peut prétendre s'appeler communauté ; dans les communautés, en effet, [...] doit régner l'égalité, la fraternité, le face à face des membres. Il existe encore un élément aggravant : cette structure linéaire a été reproduite et consacrée au plan domestique ; elle a été répandue par la théologie et intériorisée par les ministres eux-mêmes qui en entrant en relation le font dans les cadres des structures en place et perpétuent ainsi le problème. Dans ce type de rapports, par exemple, l'évêque n'est pas en contact direct avec le fidèle, mais seulement avec le prêtre.²³⁶

7.2.2 L'ÉGLISE COMME COMMUNION

L'ecclésiologie dominante avant Vatican II, rappelons-le, « était celle d'une Église fondée par le Christ, présent sur terre, comme institution hiérarchique, juridique. Le Christ avait fondé l'Église comme une société complète [...], inégale. »²³⁷ Au moment du Concile, une tendance réformiste veut toutefois reconnaître à l'Esprit-Saint une place constitutive non

²³⁶ Leonardo BOFF, *op. cit.*, pp. 57-58. Voir aussi à ce sujet l'article de Patrick GRANFIELD, « Le "sensus fidelium" dans la sélection des évêques », *Concilium* 157 (1980), pp. 56-57. L'auteur y défend le lien entre la reconnaissance de la responsabilité des baptisés et leur participation au choix de leur évêque.

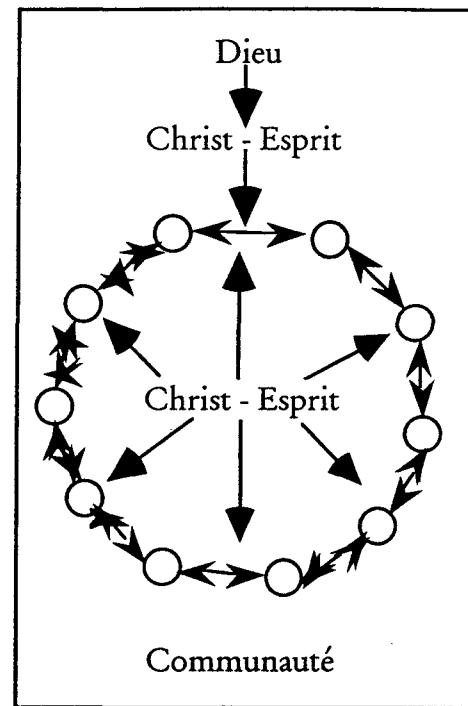
²³⁷ Yves CONGAR, « Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II », dans *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 118.

seulement dans l'animation de l'Église – un thème traditionnel pour traiter du rôle de l'Esprit –, mais aussi dans ce qui lui confère l'existence même (co-instituant)²³⁸. C'est en effet à la Pentecôte que l'Église accueille sa constitution en tant que communauté missionnaire. Dans une perspective trinitaire, « Le Père, qui envoie le Fils, envoie aussi le Saint-Esprit par le Seigneur ressuscité. Personnellement co-envoyé avec l'Église pour mener à bien la mission entreprise par Jésus durant sa vie terrestre, le Saint-Esprit inspire les croyants à s'engager dans le travail de l'Évangile et infuse cette vie de foi dans les autres, moyennant quoi ils répondent à la prédication de la Bonne Nouvelle. »²³⁹

²³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 123. Voir aussi l'éclairage de la théologie orthodoxe par John ZIZIOULAS, «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe», dans *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 147. Cet auteur parle du Christ comme «in-stituant» et de l'Esprit comme «con-stituant» l'Église, engageant ainsi chaque chrétien dans l'être de l'Église.

²³⁹ Edward KILMARTIN, «Élection épiscopale, droit du laïcat», *Concilium* 157 (1980), p. 7.

L'ecclésiologie de communion, selon l'expression de J.-M.-R. TILLARD, conçoit l'Église comme une « Église d'Églises »²⁴⁰. Ce modèle reconnaît donc la présence de l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » dans chaque Église locale ou diocésaine. En ce sens, chaque Église est assurée de la pleine présence de l'Esprit Saint qui y inspire des charismes répondant aux besoins de la communauté. Chaque Église s'organise selon les formes ministérielles en vigueur. Chaque Église locale est pleinement l'Église de Dieu, sans être à elle seule toute l'Église, voilà pourquoi une Église locale doit présider à la communion de toutes les Églises, cette Église locale étant celle de Rome qui garde le témoignage de Pierre et de Paul.



C'est ainsi qu'on parle dorénavant de l'Église avant tout comme une communauté, du « Peuple de Dieu ». Son fondement n'est pas uniquement christologique, mais aussi pneumatologique puisqu'elle est née dans l'axe Pâques - Pentecôte, selon la tradition²⁴¹. Cette ecclésiologie remet au

²⁴⁰ *Église d'Églises, L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

²⁴¹ Par une ecclésiologie où se compénètrent l'élément christologique et l'élément pneumatique, L. Boff montre que «la tradition fait remonter la naissance de l'Église au

premier plan la dimension trinitaire de l'Église grâce aux concepts qui la définissent comme le « Peuple de Dieu »²⁴², le « Corps du Christ » et le « Temple de l'Esprit »²⁴³. Cette communauté de croyants est réunie pour une mission particulière, elle n'est pas en elle-même sa propre fin. « Elle existe dans le monde pour que se libère historiquement la liberté nouvelle méritée dans la Pâque de son Seigneur. Sans un tel travail de libération historique, l'Église est stérile et stérilisante. »²⁴⁴ C'est pour réaliser ce travail de transformation du monde, ce « déjà-là » du Royaume, que l'Église existe et qu'elle a besoin de ministres œuvrant au service de sa communion et de l'envoi évangélique. Les ministères ne sont pas en dehors de la communauté. C'est en elle qu'ils trouvent leur fondement. Ils

côté ouvert de Jésus sur la croix de même qu'à l'action de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte». Cf. Camil MÉNARD, « L'ecclésiologie des théologiens de la libération », dans *Église et Théologie*, 19 (1988), p. 362.

²⁴² Selon L. BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, op. cit., p. 234, « il existe une égalité fondamentale dans l'Église. Tous sont peuple de Dieu. Tous participent au Christ, directement, sans médiation. C'est pourquoi tous ont part aux services de l'enseignement, de la sanctification et de l'organisation de la communauté. Tous sont envoyés en mission, et pas seulement quelques-uns ; tous sont responsables de l'unité de la communauté ; tous doivent se sanctifier. »

²⁴³ Ces appellations demeurent relatives « parce que l'Église n'est pas par elle-même la communauté eschatologique, car elle l'est seulement dans et par sa relativité à l'Eschaton Jésus Christ, elle peut sans doute être appelée Temple de Dieu, mais ne peut pas être considérée comme une construction déjà achevée. Cette construction est seulement en train de croître et ne sera jamais achevée dans le temps. Or la croissance implique qu'on puisse distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est variable. Ce qui demeure, c'est le fondement eschatologique Jésus Christ et son ouverture universelle par l'Église apostolique » : F. SCHNEIDER et W. STENGER, « L'Église comme édifice et l'édification de l'Église », dans *Concilium* 80 (1972), p. 38.

²⁴⁴ Rémi PARENT, « Cléricalisme et... », loc.cit., p. 90. Voir aussi au sujet du rôle de l'Église dans la transformation du monde Vincent COSMAO, *Changer le monde*, Paris, Cerf (coll. Traditions chrétiennes 1), 1981, surtout au chapitre IV.

n'épuisent pas le tout de la mission de l'Église car celle-ci repose sur l'envoi toujours actuel par le Christ et l'Esprit qui suscitent fonctions et charismes divers²⁴⁵.

Le modèle ecclésiologique de la communion trinitaire permet de croire que Dieu-trine transmet à l'Église sa propre vie selon les modes propres au Christ et à l'Esprit.

La vie même de la Trinité, la *perikhéresis*, se transmet dans l'Église par participation. D'une part, le Père se révèle par le Fils, qui devient présent dans son Église par les ministères, comme "Christ Tête", dans l'Eucharistie source de vie pour la communauté et annonce du Royaume eschatologique. Mais, en même temps, le Père et le Fils consacrent le Peuple de Dieu par le baptême de l'Esprit suscitant depuis la base des vocations prophético-charismatiques qui mobilisent l'Église dans sa totalité.²⁴⁶

Selon ce passage de Enrique DUSSEL, tous les ministères sont représentatifs du Christ-Tête et non pas uniquement les clercs. On trouve de grands passages dans les décrets conciliaires, particulièrement vifs

²⁴⁵ Cf. L. BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, op.cit., p. 235 où l'auteur affirme que la différence entre les membres de l'Église se situe au niveau des tâches et des services divers « qui répondent aux nécessités concrètes qui se manifestent dans la communauté ». Dans cette ligne, « il existe un office tout spécial : celui qui donne l'unité à tous les services, afin que l'ensemble puisse se développer harmonieusement : c'est la fonction du prêtre dans la communauté locale, et celle de l'évêque dans la communauté régionale. »

²⁴⁶ Enrique DUSSEL, « La base dans la théologie de la libération, perspective latino-américaine », dans *Concilium* 104 (1975), p. 85. L'expression « Christ-Tête » prête à confusion. Dans son exposé, DUSSEL l'emploie pour reprendre la formule traditionnelle de saint Paul, parlant du Christ comme la tête de l'Église. En appliquant cette formule à tous les ministères, l'auteur corrige ainsi la compréhension plus descendante qui faisait de la hiérarchie la représentante exclusive du Christ comme tête de l'Église.

dans *Lumen Gentium* qui mettent en valeur cette dynamique ecclésiale dans laquelle les ministères sont au service du peuple de la même façon que le Christ est source de vie pour l'Église. En retour, l'Esprit vivifiant suscite les vocations prophétiques et charismatiques qui surgissent de l'Église et l'animent.

Pour ce qui est de l'épiscopat lui-même, puisqu'il s'agit notamment de notre sujet de recherche, il est, par le sacrement de l'ordre, pleinement dépositaire du pouvoir ordinaire, propre et immédiat qui lui permet d'exercer sa charge pastorale.

En effet, ce pouvoir leur est donné par le sacrement même de l'ordination épiscopale, donc par l'Esprit saint. Or on en reste, dans la pratique, à la mentalité du *Motu Proprio « Pastorale Munus »* du 3 décembre 1963. Selon ce document, le pontife romain concède aux évêques et aux conférences épiscopales des *pouvoirs* et des *privilèges* (qu'ils ont déjà de par le sacrement). Et certains des droits « octroyés » par le sacrement sont comme « retirés » en vertu du pouvoir qu'a le pontife romain de le faire *intuiti boni Ecclesiae*. Le « sacramental » se trouve comme restreint au profit du « canonique ». De nouveau, par mesure de sécurité ou par crainte d'un certain désordre, on préfère que le pontife romain ait le privilège, face à ses frères évêques, de leur « concéder » juridiquement (mais en fait de leur *restituer*) à son gré ce dont ils ont besoin pour demeurer, certes, vraiment évêques, mais totalement dépendants. De nouveau, malgré la grâce sacramentelle de l'épiscopat, dans la perspective ultramontaine indéracinable, on succombe à la tentation de faire ainsi du pape *plus qu'un pape* et, corrélativement, des évêques *moins que des évêques*.²⁴⁷

²⁴⁷ J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, pp. 66-67.

7.2.3 L'ECCLÉSIOLOGIE DE COMMUNION À LA RECHERCHE D'INSTITUTIONS

Il existe actuellement un écart assez marqué entre le discours ecclésiologique et la pratique ecclésiale. Vatican II, nous le répétons, est le concile qui a mis à jour la façon de s'autoconcevoir de l'Église. Des théologiens ont démontré que le texte principal des Pères conciliaires sur l'Église, *Lumen Gentium*, a été élaboré sur la base d'un compromis entre deux tendances pratiquement irréconciliables. On y trouve juxtaposées une ecclésiologie de communion et une ecclésiologie juridique²⁴⁸.

Des théologiens et historiens ont fouillé tous les aspects des décrets conciliaires et des contextes qui les ont vu naître. Un ancrage biblique mieux fondé scientifiquement a permis de confronter certains concepts ecclésiologiques utilisés lors du Concile à la critique théologique. La conception pyramidale de l'Église telle que formulée à nouveau par certains passages des décrets de Vatican II s'est trouvée fortement critiquée²⁴⁹. Par ailleurs, la solidarité des peuples latino-américains face

²⁴⁸ Cf. le volume de Antonio ACERBI qui fait date en ce domaine: *Due ecclesiologie. Eccesiologia giuridica ed eccesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologne, Dehoniana, 1975.

²⁴⁹ Plusieurs études démontrent la juxtaposition de deux conceptions ecclésiologiques dans la pratique et le discours de l'Église depuis l'ambiguïté fixée dans les textes conciliaires. Voir à ce sujet: Leonardo BOFF, *Église en genèse, les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Cerf, 1977, pp. 55ss. ; *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, pp. 7-14 ; Rémi PARENT, «Cléricalisme et Nouveaux ministères», *Loc. cit.*, p. 78: « le vice fondamental d'une Église cléricale consiste en (ce qu') elle met en œuvre une logique exclusivement déductive... Quelque part, en haut, s'épuise toute la vérité ecclésiale. Ce qui se vit en bas n'entre pas dans la définition de l'Église »; Aussi Rémi PARENT et Simon DUFOUR, « Le renouveau de la configuration

aux oppressions a contribué à l'émergence d'une théologie axée sur le royaume de Dieu déjà visible en ce monde et suscitant une espérance nouvelle en la puissance de l'Esprit de Dieu. Tous ces éléments occasionnent par le fait même une prise de conscience vive sur le caractère communionnel de l'Église et sur la primauté de cette communion que toutes les institutions se doivent de manifester.

Selon Henri DENIS, une ecclésiologie de communion poserait comme principe général ce qui suit : « l'Église peuple de Dieu doit *développer une structure qui façonne - et non qui tolère - la coresponsabilité à tous les niveaux et qui construise ainsi la sacramentalité ecclésiale à partir du témoignage des membres du peuple de Dieu.* »²⁵⁰ Pour cet auteur, ce principe affirme d'une part que la coresponsabilité ne se limite pas au partenariat entre prêtres et laïcs, mais concerne tous les ministères entre eux et relativement aux portions de peuple concernées. D'autre part, c'est par l'émergence de ces ministères divers que pourra se rendre visible le visage de l'Église au milieu du monde et actualiser ainsi son caractère sacramental²⁵¹.

L'Église tire son autorité, ses titres de créance et sa mission du Christ. Aussi, au sens juridique, peut-on dire à bon droit qu'elle tire

sociale de l'Église et de sa structure institutionnelle : condition de possibilité de ministères nouveaux », dans *Des ministères nouveaux ?*, p. 195ss.

²⁵⁰ Henri DENIS, « Eglise peuple de Dieu, une priorité impossible ? », *Lumière et Vie* 182 (1987), p. 114.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*

son authenticité du Christ. Mais l'authenticité, en son sens premier, consiste à avoir l'esprit du Christ, avec la sensibilité délicate du Christ à la réponse sincère des autres à son enseignement et à ses initiatives. Une Église constamment occupée à proclamer et à défendre son autorité et ses structures d'autorité serait raisonnablement soupçonnée d'avoir perdu confiance dans la puissance interne de son message. Elle donnerait aussi un contre-témoignage à ce message, car elle confirmerait tout simplement les observateurs dans leur soupçon de ne pas assister à l'exercice commun d'un discernement de la vérité, mais à une âpre lutte pour le pouvoir ».²⁵²

Dans ce cadre précis, la participation de la communauté à la nomination de ses ministres, sous une forme plus active qu'elle ne l'est actuellement, devient fondamentale pour lui garantir sa pleine apostolicité. L'enjeu théologique est majeur. Nous associons délibérément l'apostolicité de l'Église locale avec la libre circulation de la parole au sein de la communauté. Au nom même de l'égalité fondamentale de tous les membres, défendue ardemment par l'apôtre Paul, chacun, chacune, doit pouvoir exprimer sa perception de la vie ecclésiale, du mode privilégié d'organisation, des modalités d'exercice du pouvoir. Il s'agit ici d'un droit à l'opinion publique dans l'Église. Et ce droit traditionnel s'avère encore plus indispensable en notre époque où le magistère – et particulièrement via les discours et les écrits du pape –, se sent soudainement pris d'un malaise excessif devant les changements brusques du monde post-moderne et la

²⁵² Gabriel DALY, « Quel magistère est authentique ? », dans *Concilium* 168 (1981), pp. 97-98.

permissivité avec laquelle le peuple s'éloigne de la morale rigoriste promue par Rome. Ce malaise se traduit dans l'affirmation pratique que le magistère est le possesseur exclusif de la vérité, que ce soit dans le domaine de l'éthique comme dans celui de l'organisation des ministères. Même si la parole communautaire a toujours été justifiée théologiquement, et ce, de façon encore plus nette dans la lignée de l'ecclésiologie de communion, elle acquiert aujourd'hui une valeur supplémentaire de contrepoids face à la parole monolithique du magistère romain. Cette libre parole de la communauté a besoin plus que jamais d'être autorisée et promue dans des réseaux reconnus par les instances responsables. Il s'agit encore, redisons-le, de respecter la nature synodale de l'Église communion avec ses conséquences organisationnelles pour opérationnaliser la participation de tous ses membres.

La collégialité épiscopale est un autre élément important mis en relief par l'ecclésiologie de communion. La croissance rapide de l'influence des conférences épiscopales nationales est un exemple très net de l'importance et de la force de la communion des évêques entre eux face à une curie romaine centralisatrice. Sur cet aspect, plusieurs commentaires ont été écrits. Parmi tous, G. ALBERIGO a relevé ce qu'il qualifie d'essai lucide de Joseph RATZINGER, écrit en 1965, « où est affirmé que le concile a caractérisé l'unité de l'Église au travers du concept de *communio* comme “pluralité des communions locales” excluant donc que l'on puisse établir l'unité sur la base de la seule relation avec la “tête”. Celle-ci exige plutôt la structure ordonnée du Collège comme représentation des églises et de leur communion interne». Dans la même perspective était affirmée la

conciliarité essentielle de l’Église. »²⁵³ Le Synode des évêques aurait très bien pu exprimer cette conciliarité « partielle ». Mais nous devons malheureusement constater qu’il a été conçu davantage comme un prolongement du pouvoir primatial plutôt qu’une émanation du collège épiscopal. À vrai dire, « la conception papale du synode des évêques était constante : il s’agissait formellement, non d’un organe de la collégialité épiscopale mais d’une aide apportée à l’exercice de la charge primatiale du pape pour des problèmes déterminés. »²⁵⁴ De plus, les conférences épiscopales nationales sont elles-mêmes mises en question et perdent peu à peu de leur crédibilité devant l’omniprésence du magistère papal²⁵⁵. Or, l’inculturation de l’Évangile et de l’Église doit se faire sur le plan des cultures nationales car ce sont elles qui nous situent le plus concrètement dans la nature même des traditions locales. Les conférences épiscopales sont les instances organisationnelles de l’Église les mieux placées pour comprendre les cultures nationales. Plutôt que de réduire leur importance et leur pertinence, l’ecclésiologie de communion implique que soit renouvelée la confiance en cette modalité de l’exercice apostolique. Or, c’est plutôt le contraire qui survient.

²⁵³ G. ALBERIGO, « Institutions exprimant la communion... », *Loc. cit.*, p. 263.

²⁵⁴ Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 189.

²⁵⁵ Voir à ce sujet Bernard SESBOUË, « Les conférences épiscopales en question », *Études* 369/1-2 (1988). Nous traitons d’ailleurs de cette question à la section 8.2 ci-devant.

Après un concile qui avait proposé une sensible diminution du rôle de la curie romaine dans l'Église catholique, on a assisté au processus contraire : son pouvoir s'est étendu, son personnel s'est accru, sa pénétration a atteint de nouveaux domaines. La tendance à la concentration de l'institution sur elle-même, celle portant à trouver dans les appareils bureaucratiques et diplomatiques le moyen d'être présent dans l'histoire, ont connu un développement soudain et imprévu. Des institutions séculaires, telles le cardinalat et les nonciatures, ont trouvé dans des formes de rationalisation et d'internationalisation une relance propre à maintenir et renforcer le pouvoir papal, au moment où le besoin universel d'un point évangélique de référence unitaire pour les communautés chrétiennes et les Églises locales cherchait à arracher le ministère de Pierre à la prison des secrétaires.²⁵⁶

Les conférences épiscopales ont donc régressé par rapport à la crédibilité qu'elles s'étaient gagnée. Leur participation à la vie socio-politique, par exemple, même si elle a souvent été critiquée, a aussi été reçue comme un facteur de réflexion et d'éthique que même les non croyants ont souvent applaudie. La survie des conférences épiscopales nous apparaît toute liée à la latitude que Rome leur accorde. Le concile leur avait pourtant procuré cette autorité perdue au fil des ans.

Nous pouvons maintenant évoquer une autre réalité conciliaire majeure. Par delà les différences et la diversité d'organisations, l'Église communion d'Églises établit son unité et sa catholicité par sa confession de foi.

²⁵⁶ Giancarlo ZIZOLA, « Le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'Église catholique », *Lumière et Vie* 26/133 (1977), p. 36.

La formulation de la foi commune apparaît ainsi comme le signe et la garantie de la catholicité, en tant qu'elle exige à la fois unité et diversité, nouées de façon radicalement indissoluble. Quiconque confesse le Credo décline son identité chrétienne et toute Église locale l'insérant en sa Liturgie se déclare en *communion* avec la grande Tradition. Quoi qu'il en soit de leurs différences, toutes les Églises qui le proclament se montrent en *communion* sur l'essentiel. Alors on est sûr que le *Amen* de toutes les Eucharisties est dit dans la même foi, que la martyria de tous les témoins de l'Évangile est vécue à cause du même attachement au même Seigneur et à son Père.²⁵⁷

L'unité de l'Église est complexe. Elle doit intégrer à la fois la communion et la pluralité qui sont comme le pain quotidien de l'ecclésiologie de communion. L'une ne peut réclamer plus que l'autre une plus grande attention. L'ecclésiologie de communion « condamne » l'Église à toujours chercher l'équilibre entre la communion et la pluralité. On peut rêver d'une unité très proche de l'uniformité ou bien s'accrocher à la défense d'un pluralisme sans limite. « Or l'uniformité asphyxie la *communion*, alors que certaines divergences sur des points fondamentaux la rendent non viable. L'unité sans diversité fait de l'Église un corps mort; le pluralisme sans unité en fait un corps dépecé. Saurons-nous, avec l'Esprit de Dieu, nous entendre sur le sain équilibre qu'implique la *communion des communions*? »²⁵⁸ C'est l'appel lancé par TILLARD. La réponse dépend, évidemment, de chaque chrétien et de chaque chrétienne,

²⁵⁷ J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, Paris, Cerf, 1987, p. 214.

²⁵⁸ *Église d'Églises*, *op.cit.*, p. 401.

mais aussi et surtout des mécanismes qui doivent être mis en place pour assurer la *communion* dans chaque Église et entre les Églises locales et l’Église universelle.

Selon la logique de l’Église-« communion », les prêtres sont avec l’évêque coresponsables de toute l’Église locale, et c’est cette logique qui tend à faire du conseil presbytéral le sénat de l’évêque pour le gouvernement du diocèse. Mais, en pratique, c’est, dans la plupart des diocèses, l’ecclésiologie pyramidale qui prévaut, et l’évêque décide avec le « staff » dont il veut bien s’entourer, tout en faisant fonctionner un conseil presbytéral pour mieux camoufler son pouvoir monarchique. La même logique fonctionne par rapport à l’ensemble du peuple de Dieu. Les divers regroupements de chrétiens n’ont pas d’impact significatif pour inverser la dynamique ecclésiale.²⁵⁹

7.3 LA MODERNISATION DU MANAGEMENT ECCLÉSIAL

Le décret de Vatican II sur « L’Église dans le monde de ce temps » (*Gaudium et Spes*) s’est avéré l’une des grandes révélations de ce concile. On trouve dans ce décret la base sur laquelle on peut élaborer toute une théologie de la fécondité mutuelle qui existe entre l’Église et le monde. Nous parlons plus concrètement aujourd’hui d’inculturation pour exprimer cette étonnante fécondité. Après maintenant plus de trente ans, il importe continuer de mettre à jour notre compréhension du rôle de l’Église dans le monde et l’adéquation de sa structure pastorale avec le milieu qu’elle doit

²⁵⁹ Simon DUFOUR, « Les défis qui se posent à l’Église..., p. 7.

paître. Nous illustrerons ici quelques-uns seulement des éléments qui sont touchés par cette lecture.

7.3.1 LE GOUVERNEMENT PASTORAL D'UN DIOCÈSE

Malgré un mouvement irréversible vers une mondialisation de l'économie et des communications entre les humains, il semble plus sûr que jamais que les groupes humains ont besoin de se retrouver dans des communautés à taille humaine. La chute de l'Union soviétique a provoqué un morcellement toujours plus petit des communautés-nations qui revendiquent leur reconnaissance politique. L'un des défis de l'an 2000 concerne la gestion de ces revendications « tribales »²⁶⁰. Sans aller plus loin dans l'étude de ce phénomène, il faut reconnaître que l'Église joue à contre-courant de la culture planétaire en voulant à tout prix centraliser toute sa gestion organisationnelle. Les peuples réclament des droits à l'autodétermination ou, à tout le moins, à la maîtrise des éléments primordiaux qui leur permettent de s'épanouir sur les plans politique, économique et culturel.

Or l'Église possède une organisation locale qui couvre de façon remarquable les diversités culturelles. On appelle cette organisation l'Église locale ou le diocèse. Dans leur diocèse, les évêques sont considérés

²⁶⁰ Les événements qui ont marqué plusieurs régions satellites du régime soviétique sont une preuve de ce que des anthropologues ont appelé une tribalisation du monde.

par le droit comme disposant de « tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité » (*Christus Dominus* 8a). Le pouvoir ordinaire est lié à l'office épiscopal et le pouvoir propre au fait que l'évêque n'est pas le représentant du pape même s'il en dépend. Le pouvoir immédiat concerne directement, sans intermédiaire, tous les fidèles d'un diocèse, ce dernier étant défini comme une portion du Peuple de Dieu habitant sur un territoire donné (can. 369). Même si l'étendue territoriale des diocèses pourrait être revue dans plusieurs régions de la planète, l'évêque demeure plus proche de son peuple que quiconque ailleurs dans l'organisation centrale. Il est donc la personne la plus apte, en collaboration bien sûr avec son équipe de prêtres et d'agents de pastorale, pour développer une amitié féconde avec sa région.

7.3.2 LES MINISTÈRES ET LEUR RELATION À L'ÉVÊQUE

Dans son diocèse, l'évêque nomme les ministres aux diverses fonctions. Même si la recherche et le choix des personnes se font de plus en plus de manière collective, les mandats pastoraux ou administratifs sont toujours signés par l'évêque lui-même. De cette manière, tout agent ou agent de pastorale mandaté, clerc ou laïque, exerce son ministère dans le prolongement de la mission de l'évêque, celui qui représente la succession apostolique dans son Église particulière.

Depuis Vatican II, les évêques multiplient les structures de collégialité. Cela ne se fait pas sans heurts, car, habitués qu'ils étaient à tout contrôler personnellement ou par la main de leurs vicaires, les évêques ne laissent pas tout le « leste » dont les conseils presbytéral et de pastorale auraient besoin pour accomplir librement leur tâche. C'est ainsi que l'évêque de tel diocèse peut se réclamer de la succession apostolique et fonder juridiquement son autorité sans partage face à ses divers conseils. Même si le son de cloche obtenu des discussions dans les conseils lui permet de se faire une idée des situations diocésaines qui demandent une parole d'unité, il n'en demeure pas moins que l'évêque n'est jamais contraint légalement d'en tenir compte. Quand un évêque se retrouve sans argument, la seule autorité liée à l'ordination épiscopale et au statut hiérarchique suffit encore pour casser toute contestation²⁶¹.

²⁶¹ Citons un fait divers qui démontre les racines profondes de cet autoritarisme “dernier mot de tout” : dans un diocèse du Québec, la période des confirmations exige un temps de préparation de longue haleine. L’Office diocésain d’éducation et l’Office de liturgie de ce diocèse ont l’habitude d’envoyer un canevas commun de célébration avec un questionnaire à retourner qui doit servir au président dans sa préparation d’homélie. Ce questionnaire comprend des pistes de célébration et des choix de lectures bibliques variées pour adapter davantage la célébration au vécu communautaire. En une occasion au moins, l’évêque auxiliaire de ce diocèse a opté pour ne préparer qu’une seule homélie à partir d’un unique texte biblique. Il n’a pas donc accepté d’utiliser un autre texte choisi par des paroisses, texte qui pourtant figurait parmi les choix offerts par les Offices diocésains. Quand une agente de pastorale s’est élevée contre le refus de l’évêque, celui-ci, pour conclure une discussion qu’il ne voulait pas poursuivre, a déclaré qu’il pourrait être plus ardu à cette femme d’obtenir son mandat pastoral si elle contestait l’autorité de son évêque. C’est sous le couvert de la menace qu’il a obtenu le silence...

7.3.3 UN CHEMINEMENT THÉOLOGIQUE FREINÉ DANS LA PRATIQUE

Même si Vatican II a permis de rétablir un certain équilibre entre les pouvoirs pontificaux et ceux des évêques, cela n'a pas trouvé d'écho dans les structures internes des Églises locales. La structure paroissiale, par exemple, correspond de façon presque ésotérique aux structures diocésaines et nationales. C'est comme si chaque structure était identique et que seule l'envergure de son action, en terme de territoire à couvrir, diffère des autres²⁶². C'est ainsi que le curé, participant « plus directement » au pouvoir ordinaire de l'évêque sur le territoire qui lui est confié peut répéter sur sa paroisse la même attitude que l'évêque au plan diocésain ou le pape au plan mondial. Les structures intermédiaires ne sont que des copies conformes de ce type de fonctionnement. Cette bureaucratisation de la fonction pastorale a pour conséquence parfois fâcheuse de mettre en application une procédure unique du haut vers le bas. Tout est décidé d'en haut et doit descendre jusqu'à la plus petite unité, soit la paroisse. Il ne reste que peu de place pour la créativité, la

²⁶² Nous empruntons à l'ésotérisme la fameuse «loi des correspondances» pour tracer une analogie avec les structures ecclésiales. Au plus petit niveau, du moins au Québec, la paroisse s'est structurée, depuis une vingtaine d'années, autour de comités et commissions responsables de leur domaine particulier (liturgie, pastorale, prière, vocations, baptême, famille, jeunes, etc.). On a ajouté une structure plus large avec la zone ou la région pastorale dont les commissions se consacrent aux mêmes thèmes (notre mémoire de maîtrise était d'ailleurs consacré à ce sujet). Le diocèse épouse parfaitement cette structure en recouvrant toutes les régions pastorales. La conférence épiscopale nationale, et parfois aussi une assemblée provinciale d'évêques, reconstituent la même structuration. Enfin, la curie romaine est aussi similaire dans sa façon de fonctionner. Ainsi, pour paraphraser l'ésotérisme, «ce qui est en haut est comme ce qui est en bas; ce qui est en bas est comme ce qui est en haut».

participation réelle au souci de la vie communautaire. La vie liturgique est l'exemple le plus frappant de cette procédure unidirectionnelle. La paroisse n'a pratiquement rien à inventer puisque la plupart des dimanches de l'année sont commandés par un thème ou une quête imposée par une structure plus élevée. Quand c'est le dimanche des vocations, par exemple, qui est fixé unilatéralement par Rome, il n'y a que peu de place pour la communauté. Un thème imposé, bien entendu, peut parfois être nourrissant pour l'assemblée, mais cela peut aussi faire esquiver certains enjeux ou certaines situations auxquelles la communauté paroissiale a à faire face ou qu'elle souhaiterait célébrer. Ces exemples nous permettent donc d'illustrer, par un processus bureaucratique imposant, combien les avancées ecclésiologiques révolutionnaires de Vatican II, même si elles sont toujours promues en théorie, sont réduites à très peu dans la pratique.

Par ailleurs, les paroisses qui se sont donné des structures de coresponsabilité, c'est-à-dire favorisant une participation plus concrète des chrétiens et des chrétiennes à la direction pastorale paroissiale, ont généralement à leur tête un curé ouvert à la coresponsabilité de tous les baptisés. L'arrivée d'un autre curé dont l'attitude est plus autoritaire ramène souvent les militants à des fonctions beaucoup plus modestes, dans l'ombre de la charge presbytérale. À long terme, ceux-ci s'écartent de leurs fonctions communautaires, soit en se réfugiant dans des groupes socio-politiques ou culturels qui prennent mieux en compte leur valeur et leur participation, soit en démissionnant simplement de tout engagement personnel.

Même au niveau diocésain, le freinage pratique de Vatican II est facilement perceptible. Le concile a invité les évêques à se donner des lieux de participation des ministres au gouvernement pastoral, mais cela ne s'est traduit dans le nouveau code de droit canonique que dans une perspective de consultation – rarement obligatoire – qui accorde la plénitude des pouvoirs décisionnels à un seul homme, l'évêque. La logique descendante demeure pleinement efficiente malgré les appels à la communion et à la revalorisation du *sensus fidei*.

7.3.4 VERS UNE GESTION DE TYPE DÉMOCRATIQUE DANS L'ÉGLISE

Dans le troisième tome de sa trilogie sur les ministères, E. SCHILLEBEECKX, notamment dans le chapitre IV, ose parler de démocratie *dans l'Église*. Qu'il suffise de rappeler la teneur de certains discours des papes Pie IX à XII pour saisir le niveau d'audace que cet auteur a atteint en présentant sa vision théologique à l'aide de concepts si mal reçus quand on veut les introduire dans le gouvernement de l'Église. Après une dure bataille contre les valeurs bourgeoises et contre les principes démocratiques, l'Église catholique s'est ralliée à cette philosophie, malgré elle, suite à la deuxième guerre mondiale. C'est Pie XII qui dut alors admettre que la démocratie était le remède au totalitarisme de droite (*v.g.* le nazisme) et de gauche (*v.g.* le communisme). Depuis 1945, la démocratie a fait de grandes avancées et une part importante de l'Église catholique s'y est associée tout naturellement. Les victoires populaires sur le monarchisme absolu et le totalitarisme ont été saluées par les catholiques

comme des exemples de progression vers des valeurs morales et sociales plus élevées.

Il existe toutefois encore une rupture radicale entre l'application des principes démocratiques dans la société, que l'Église appuie maintenant de façon formelle, et une telle application à elle-même et à ses structures de gouvernement²⁶³. Il ne s'agit pas ici de rendre l'Église démocratique, cette image étant davantage de type analogique et, par conséquent, imparfaite. Un mimétisme simpliste faisant du concept et des structures de démocratie de la société un modèle pour l'Église ferait sans doute perdre à celle-ci une part importante de sa capacité d'interpellation²⁶⁴. Nous parlons plutôt d'un *style de gestion démocratique* qui ne se réduit en rien à de simples procédures de votation à la majorité. E. SCHILLEBEECKX a de très belles pages sur ce sujet dans *L'histoire des hommes, Récit de Dieu*²⁶⁵. Selon cet auteur, la centralisation absolue du processus de nomination des évêques s'explique par une lente progression vers la monarchie

²⁶³ C'est généralement au nom d'une même argumentation que l'on refuse systématiquement toute infiltration d'un sens démocratique dans l'Église, à savoir que celle-ci a été constituée par la volonté divine et que c'est Jésus-Christ lui-même, par l'entremise des ministères ordonnés, qui gouverne son Église. Cf. entre autres l'encyclique *Pascendi* de Pie X qui confirme cette vision ecclésiologique.

²⁶⁴ Au nom même du concept d'inculturation, une vision purement idéaliste de la démocratie est impossible. L'Évangile conserve toujours sa transcendance qui le maintient au-dessus de toute culture, si positive soit-elle. L'Évangile est une interpellation perpétuelle qui met en question toute institution, toute société, et même tout gouvernement religieux qui s'en déclare investi.

²⁶⁵ *Op. cit.* Voir à ce sujet l'éclairant article de Giuseppe ALBERIGO, « Ecclésiologie et démocratie », *Concilium* 243, 1992, 21-34.

suprême. Cette évolution s'est toutefois réalisée en parallèle avec les tendances vécues au sein de la société du Haut Moyen Âge. Il s'agit là comme ailleurs d'une inculturation réussie de l'Église au sein de la société qui l'abritait. Mais la culture monarchique ne tient plus aujourd'hui. Elle correspond même, pour plusieurs des croyants contemporains, à un contre-sens par rapport à une compréhension moderne des Écritures et de la Tradition.

L'Église, par la voie de ses institutions de type monarchique, exprime pourtant un malaise profond lorsqu'elle constate la généralisation des structures démocratiques à l'ensemble des sociétés occidentales. Pour beaucoup de chrétiens et de chrétiennes, le monarchisme papal est devenu intolérable puisque leur culture les a conduits à une plus grande autonomie. Ils sont prêts plus que jamais à vivre un christianisme responsable où ils peuvent contribuer à la vie ecclésiale en ses divers niveaux de responsabilité. C'est d'ailleurs en ce sens que nous pouvons parler des charismes de l'Esprit-Saint. Pour SCHILLEBEECKX, la structure actuelle de l'Église ne permet aucunement à l'Esprit de jouer son rôle : il peut bien appeler qui il veut, mais le pouvoir de nommer n'est pas entre ses mains... « Même s'il est vrai que le ministère est un charisme de l'Esprit-Saint, cela ne dit pas encore comment il convient que le clergé soit nommé. L'adage ancien courant dans l'Église ancienne et que l'on retrouve

sur les lèvres des papes était : "Ce qui concerne tout le monde est aussi l'affaire de tous." »²⁶⁶ SCHILLEBEECKX poursuit ainsi :

Un vrai partage des responsabilités de tous les fidèles, en matière ecclésiale, sur la base du baptême des croyants dans l'Esprit, implique par nature (quelle que soit la forme concrète et affective qu'elle prend) une participation à toutes les mesures de gouvernement ecclésial. Vatican II a esquissé à ce propos quelques formes institutionnelles qui devraient rendre cet apport à tous concrètement possible : les synodes romains, les conseils pastoraux nationaux, les conférences épiscopales, les conseils presbytéraux, les conseils diocésains et paroissiaux de fidèles laïcs, les cadres de nombreuses organisations catholiques. Mais dès que ces institutions produisirent des fruits variés, on les réduisit « d'en-haut » à des formes vides, les frappant de paralysie.²⁶⁷

Il nous apparaît utile ici de faire à nouveau une application à notre thème. La gestion de l'Église de type démocratique n'est pas une revendication unique à notre époque. Au XV^e siècle, un Nicolas de Cuse a développé une approche qui semble nettement se rapprocher des arguments de SCHILLEBEECKX.

[Nicolas de Cuse] a perçu avec une clairvoyance remarquable que la confiance mutuelle entre l'évêque et son église, entre le curé et sa paroisse, est la base indispensable au bon fonctionnement de la communauté ; cette confiance, estime-t-il, peut gagner énormément en fermeté si la communauté reçoit sa part dans le choix de son chef, et si les autorités de l'Église prennent conscience d'un fait sociologique : à savoir que les lois et ordonnances de l'Église tirent leur qualité fonctionnelle et leur validité juridique de

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 314.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 315-316.

l'accord des personnes mêmes dont elle prétendent régler la conduite. [...]

Aux yeux de Nicolas, il s'agit d'une nouvelle *praxis ecclésiale*, car aussi fermement qu'il reconnaît que tout pouvoir vient de Dieu, aussi délibérément entend-il acheminer le support de ce pouvoir, c'est-à-dire la communauté qui accepte et exécute, vers une nouvelle prise de conscience, vers un rôle politique actif, fût-ce seulement par le moyen de représentants élus. [...] Voici la thèse qu'il énonce à ce propos : celui qui exerce une fonction de gouvernement doit être établi, soit implicitement soit explicitement dans cette fonction par tous ceux qu'il aura à régir.²⁶⁸

Si le terme de démocratie n'est pas évoqué à cette époque, nous sommes très près de la compréhension qui pourrait s'appliquer à l'Église aujourd'hui. Mais pour cela, il y a lieu de croire en l'exigence de la révision de nos concepts canoniques.

7.3.5 LA RÉVISION DE CERTAINS CONCEPTS CANONIQUES

Le droit canon dans sa modalité actuelle est un fait récent dans l'histoire. Il fonde sa raison d'être sur la théorie de l'Église « société parfaite » dans son domaine propre, c'est-à-dire le spirituel. L'Église se doit donc d'avoir son propre code de lois pour prescrire les comportements à l'intérieur de ses cadres. Fixant des limites étroites, la codification législative de l'Église apparaît, dans l'origine de ses formulations, liée à la papauté. Pour preuve, les articles du nouveau code sont de façon très

²⁶⁸ Anton WEILER, « Élection – Accord – Acceptation (selon Nicolas de Cuse) », *Concilium* 77 (1972), pp. 100-101.

dominante fondés sur des citations d'encycliques ou de papes plutôt que sur les conciles œcuméniques qui y trouvent peu de place. Cela remet de l'avant la constatation d'une domination théologique et culturelle de l'Église de Rome sur l'ensemble des Églises particulières.

7.3.6 INCIDENCES PASTORALES DES VISIONS THÉOLOGIQUES CONCURRENTES

L'insistance marquée, surtout depuis le Concile, sur la responsabilité des baptisés dans le devenir de leur communauté ecclésiale a développé chez plusieurs une réelle capacité de participer à la fonction de présidence, soit par une fonction déterminée dans la communauté, soit encore par le conseil « prudent et sage »²⁶⁹. D'une parole unique provenant d'un groupe assez homogène de l'Église, les clercs, nous passons à l'expression massive d'opinions parfois très éclairées sur l'ensemble des éléments régissant la vie de l'Église. On ne pourra longtemps encore tenir le discours de la coresponsabilité si on n'ouvre pas plus grandes les portes de la conduite de la communauté aux baptisés. La participation de la communauté, au moins de ses membres plus proches de la vie communautaire, à la désignation des leaders, dans ce contexte, est un pas vital à accomplir pour l'avenir et la vérité de l'Église.

²⁶⁹ Il va de soi que la fonction de présidence est réservée dans l'Église aux ministères ordonnés. Par contre, des tâches spécifiques peuvent être confiés à des baptisés (ministères institués ou simplement reconnus), afin de permettre à l'Église locale de se rassembler et de célébrer sa vie communautaire.

7.3.7 ENJEU ŒCUMÉNIQUE DU PROCESSUS DE DÉSIGNATION DES ÉVÈQUES

Le dialogue amorcé avec les autres confessions chrétiennes est devenu une priorité depuis quelques années. Comme jamais depuis les ruptures importantes, on sent une proximité de pensée dans les affirmations de foi, surtout chez les théologiens. Le pape Jean-Paul II lui-même s'est fait le porte-étendard du rapprochement entre les grandes religions, même si concrètement, au sein des confessions chrétiennes, les pas accomplis semblent moins concluants. Un rapprochement théologique est donc constaté, mais le rapprochement institutionnel est encore loin de s'accomplir.

L'élection des évêques se réalise de façons diverses, voire opposées, dans chacune des confessions et à l'intérieur même de ces confessions chrétiennes. On ne peut plus élaborer de nouvelles normes sans tenir compte de leur réception par les communautés-soeurs. La désignation unilatérale par le Pape serait difficile à maintenir dans sa forme actuelle advenant un éventuel retour à la communion des Églises. On peut même affirmer que cet unilatéralisme constitue un obstacle majeur sur le chemin de l'unité.

De même façon, il existe déjà dans les confessions orientales catholiques des différences marquantes dans le choix des évêques. Ainsi, en ce qui concerne les patriarche (hormis les Chaldéens et les coptes), « ce

sont normalement les évêques, résidentiels ou titulaires, qui élisent le patriarche²⁷⁰. Pour les élections d’évêques, jusqu’en 1957, le Saint-Siège n’intervient pas toujours; lorsqu’il le fait, ce peut-être pour une confirmation ou une simple ratification²⁷¹. En général, le clergé et les laïcs présentent des candidats au choix du patriarche et des évêques.

7.4 MODÈLE HEURISTIQUE DE H.-M. LEGRAND

La tradition sur les élections épiscopales, dans les cinq premiers siècles, témoigne d’une organisation fondée sur une expérience communautaire unique. Hervé-M. LEGRAND a bien montré, par sa lecture de la *Tradition apostolique* d’Hippolyte, que l’élection et l’ordination, aujourd’hui presque distinctement opposées, ont été conçues et vécues selon un continuum liturgique unique. À partir de la description par Hippolyte du déroulement d’une ordination épiscopale, H.-M. LEGRAND dégage un modèle théorique dévoilant l’originalité des ministères pastoraux en même temps que la responsabilité solidaire, bien que différente, de tous les chrétiens dans l’annonce de l’Évangile et la construction de l’Église²⁷².

²⁷⁰ C. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, tome XI en 2 vol., Paris, 1949-1952, pp. 1007-1008. L’auteur ajoute cependant que «l’intervention du Saint-Siège dans les élections patriarcales n’a pas cessé de croître au cours du XIXe siècle».

²⁷¹ *Op.cit.*, pp. 1010-1011.

²⁷² Cf. « La réalisation de l’Église en un lieu », chapitre II « Les ministères de l’Église locale », *loc. cit.*, pp. 194ss. On trouve aussi une approche similaire dans une contribution publiée par LEGRAND sous le titre « Le sens théologique des élections épiscopales », *Concilium* 77 (1972), pp. 41-50.

Mettant en plan quatre groupes d'acteurs, le modèle élaboré par cet auteur s'articule de la façon suivante. Premiers protagonistes, les chrétiens et chrétiennes de l'Église locale ont toujours un rôle actif dans le choix de la personne de leur évêque: l'ecclésia locale (formée des laïcs et des clercs) joue un rôle actif selon le principe « Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple ». On procède ensuite à un scrutin pour permettre aux membres de l'ecclésia de se porter garants des qualités et des aptitudes de l'élu et même, selon certains rituels, garants de sa foi. Enfin, l'ecclésia locale fait acte de réception à l'égard de l'évêque qu'elle a contribué à se donner.

Les évêques des Églises voisines, au nom de l'Église entière, forment un deuxième groupe d'acteurs. Ils témoignent de la foi apostolique de l'Église où se déroule l'ordination et de celle de son élu. Ils sont ministres du don de l'Esprit au sein de l'épiclèse de l'assemblée tout entière (tous célèbrent, un seul préside). Ils reçoivent la décision de l'Église de l'ordinand et acceptent le nouvel élu comme leur collègue. Par l'imposition des mains, ils lui transmettent le ministère apostolique. Cette part importante de la liturgie favorise la communion entre les Églises ainsi que leur reconnaissance réciproque d'être partenaires.

Le nouvel ordonné, troisième acteur, est appelé par l'Église. Sa vocation est objective dans le sens où ce n'est pas lui qui « se fait » évêque, mais répond à l'appel de l'Église, souvent contre son gré, parce que celle-ci voit en lui la foi et les aptitudes propres à remplir ce rôle. Par son ordination, l'évêque devient le lien de son Église auprès de toutes les

autres. Grâce au concours des autres évêques qui le reçoivent dans la collégialité, il devient également le représentant de toute l'Église auprès de la sienne. Il demeure un frère dans l'ecclésia, mais se trouve aussi situé en vis-à-vis d'elle. Par cette même ordination, l'évêque est reconnu ministre du Christ.

Enfin, perçu comme un acteur principal, l'Esprit Saint est actif à tous les niveaux de l'élection-ordination. Les chrétiens de l'époque concevaient nullement leur participation active comme une démarche démocratique : toute élection ecclésiale est recherche de la volonté de Dieu. L'accord sur une personne est donc considéré comme venant de l'Esprit qui confère à l'élu un charisme. Cela est d'ailleurs confirmé par un autre théologien fort reconnu :

Dans la tradition ancienne, dont fait foi la Tradition apostolique d'Hippolyte, l'évêque élu par le peuple – qui se porte garant de sa foi apostolique, en conformité avec ce que l'Église locale confesse – est ordonné par l'Esprit mais dans la prière de l'assemblée et par l'imposition des mains des évêques voisins, témoins de la foi de leur propre Église. Son charisme, venant directement de l'Esprit de Dieu, lui est donné dans l'apostolalité de son Église (reliée à la foi de la communauté apostolique) et dans celle des autres Églises représentées par leurs évêques. Par là, il s'inscrit dans la catholicité de l'Église de Dieu. La succession apostolique est donc autre chose qu'une pure transmission de pouvoirs.²⁷³

²⁷³ Jean-Marie R. TILLARD, « L'Église de Dieu est une communion », *Irenikon*, 53/4 (1980), pp. 460-461.

7.5 HYPOTHÈSE DE SENS THÉOLOGIQUE (MODÈLES ÉLECTIFS)

Les pratiques historiques de désignation des évêques ont varié à l'infini au cours des deux millénaires de vie chrétienne. Il existe cependant des constantes dans ces procédures qu'il importe de faire ressortir²⁷⁴.

- L'Église y est présentée comme une communion, une fraternité d'amour et de service au monde. Être membre de cette communion requiert une préoccupation pour tout le corps et une voix dans la sélection de ses leaders.
- Le presbytérat, ce groupe collégial constitué des collègues de l'évêque, est consulté dans le processus de sélection de sorte qu'il peut être dit du choix qu'il a été fait par le clergé et le peuple.
- Le droit d'élection épiscopale appartient aux évêques de manière collégiale en union avec le patriarche, l'archevêque ou le Métropolite.
- L'évêque de Rome est le serviteur de l'unité de l'Église ; il exerce sa sollicitude pour toutes les Églises ; il est au centre de la *communio*, l'arbitre final dans les élections contestées, et la personne envers

²⁷⁴ Ces considérations sur le rôle des intervenants sont tirées de John T. FINNEGAN, « The present canonical practice in the catholic Church », W. BASSETT, éd., *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, p. 86.

qui toute Église locale doit maintenir sa loyauté, une dévotion filiale et le respect.

- L'Esprit-Saint, enfin, est la source même de cette unité ecclésiale, celle qui permet les consensus de toutes les Églises et au sein même de l'Église locale, notamment pour la désignation de son évêque.

À certains moments de l'histoire, l'une ou l'autre de ces constantes a pu s'avérer plus dominante que les autres. Il en a été ainsi des laïcs notamment qui ont maintes fois trouvé des défenseurs de leur participation dans l'Église, notamment pour l'élection épiscopale. Pensons, pour la période anté-nicéenne, à Cyprien, Origène, Justin, Célestin, etc. En ce qui a trait au clergé, la tradition se fait plus claire. Dans l'Église primitive, déjà les presbytres étaient reconnus comme les vrais conseillers des évêques. Même s'ils ont été parfois eclipsés par ces derniers dans le processus de désignation, la tradition les montre le plus souvent comme un groupe important dans la consultation sur les candidats les plus dignes. Quant aux évêques, c'est toujours de manière collégiale qu'ils sont considérés dans les divers modèles. Une élection par un seul évêque est même considérée comme une usurpation (can. 20 du Concile d'Arles en 314). La participation, voire la maîtrise du processus, a le plus souvent été mise entre les mains du métropolitain.

À toute modification à un système quelconque de nomination épiscopale deux aspects demeurent essentiels : l'un consiste en la participation la plus large possible de la communauté représentée par les laïcs et les prêtres ; l'autre est de s'assurer que les personnes les plus qualifiées possibles soient mises en

candidatures. Un système qui pourrait rendre ces deux aspects effectifs serait optimal au point de vue ecclésiologique et historique. Tout système [...] devrait même être jugé sur sa capacité à mettre en œuvre ces deux aspects essentiels²⁷⁵.

Cette traduction libre de Jules L. MOREAU nous apparaît centrale. Elle dit bien l'enjeu à la fois théologique et culturel des changements à opérer dans le processus de désignation. Notre hypothèse de sens théologique repose donc sur cette double nécessité de la participation la plus communautaire possible au processus et de la sélection du candidat le plus habilité à présider une Église locale à une époque précise. Pour éviter le contrôle du processus, il apparaît essentiel que le peuple soit engagé dans la définition des qualifications et des besoins de l'Église qu'il forme. À cette lumière, il est utile de rappeler que la réaction émotive et totalitaire du pro-nonce Palmas, à Gatineau-Hull, apparaît encore plus arbitraire et tout à fait contradictoire avec une ecclésiologie de communion. Il nous semble également important d'impliquer le peuple dans la confection des listes d'épiscopables.

Ce chapitre a mis en place les éléments essentiels pour mieux comprendre le rôle et le fondement de l'évêque au sein de l'Église locale. Il nous reste à le situer davantage en fonction des concepts de primauté, de

²⁷⁵ Traduction libre de Jules L. MOREAU, « Choosing Bishops in the Anglican Communion », W. BASSETT, éd., *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, p. 84.

collégialité et de synodalité, ce que nous nous proposons d'accomplir dans le prochain chapitre.

CHAPITRE VIII

PRIMAUTÉ, COLLÉGIALITÉ ET SYNODALITÉ

La nomination des évêques est loin d'être un sujet à étudier hors d'un contexte ecclésial clairement identifié. Nous avons déjà démontré qu'à une position ecclésiologique déterminée peuvent correspondre des procédures de désignation très spécifiques. Dans une ecclésiologie pyramidale, la libre nomination par le pape va de soi. Dans une ecclésiologie de communion, intégrant les concepts de collégialité, d'une compréhension traditionnelle de la primauté de l'évêque de Rome et de celui de la synodalité, la désignation des pasteurs, principalement les évêques, doit plutôt prendre l'aspect d'une démarche de consensus à l'intérieur de laquelle toute la communauté est appelée à participer. Une telle vision implique que nous précisions sommairement ces trois concepts majeurs. Nous le ferons à partir des travaux d'ecclésiologues réputés, principalement de Jean-Marie-Roger TILLARD.

8.1 LA PRIMAUTÉ DE L'ÉVÈQUE DE ROME

D'emblée, nous devons aborder le thème de la primauté que l'Église a toujours accordée à l'Église de Rome depuis le martyre de Pierre et Paul. En revenant aux sources de l'ecclésiologie, le pape, associé à Pierre dans sa relation avec les autres apôtres, est considéré comme le serviteur de l'unité de l'Église. En raison du témoignage de foi de l'Église qu'il préside, et aussi parce que son siège revêt le prestige de la proximité de l'empereur,

l'évêque de Rome sera considéré très tôt comme l'arbitre des différends de tout genre, celui qui confirme également dans la foi apostolique. Nous sommes très loin de la conception monarchique qui s'est cristallisée dans la suite de Vatican I. Or ce concile n'a pas été, dans la lettre, ce que beaucoup en ont fait par la suite.

Quand, relisant Vatican I à la lumière d'une théologie de l'épiscopat qui renoue avec celle de la grande tradition, Vatican II présente le ministère de l'évêque de Rome, il a soin de l'inscrire dans le ministère confié à tout le corps épiscopal. Il n'en fait pas un évêque au-dessus de celui-ci mais bien au contraire un évêque parmi les évêques.²⁷⁶

La primaute de l'évêque de Rome apparaît bien davantage ainsi comme ce que nous pourrions appeler une « primaute de sollicitude », en lien avec Pierre et Paul (qui ont versé leur sang, par le martyre, dans l'*humus* de l'Église de Rome), « pour la communion de toutes les Églises dans la foi, le témoignage et le service »²⁷⁷. L'évêque de Rome conserve ainsi un rôle de « veilleur ». Il doit en effet veiller :

- à ce que la foi de chaque Église locale demeure en lien avec la foi apostolique transmise par les premiers disciples et vécue en continuité avec eux tout au long de l'histoire ;

²⁷⁶ J.-M. R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion.*, p. 324.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 328.

- à favoriser et à coordonner l'expression de la solidarité ecclésiale, spécialement envers les plus démunis, dont on sait qu'elle constitue une mission essentielle pour la communauté des baptisés²⁷⁸. Il vise ainsi à éviter que la préoccupation de l'immédiat et les particularismes ne viennent absorber les préoccupations de chaque Église locale, au détriment de la communion catholique.

Il convient de rappeler ici que cette responsabilité de l'évêque de Rome ne se réalise pas au détriment de l'autorité et de la responsabilité qui revient à chaque Église locale. Bien au contraire, c'est en se situant comme frères dans l'épiscopat et dans une recherche mutuelle de croissance dans la communion que doivent se concrétiser les rapports entre l'Église de Rome et chaque Église particulière.

La charge confiée à l'évêque de Rome est un service de l'Église accompli non en court-circuitant celui de l'évêque de chaque Église locale mais au contraire, comme le dit le texte même de Vatican II, en l'affirmant, l'affermisant et le défendant. Ce service consiste à garder dans l'inquiétude de l'universel (de la *catholica*) le ministère de chaque évêque et à le maintenir à tout prix dans les exigences de l'infrangible solidarité de la *communion*. C'est le ministère de cet évêque local qui est au cœur de la vie de cette Église locale. Le rôle de l'évêque de Rome ne consiste pas en une intervention surajoutée, comme celle du Premier ministre face au maire de la cité. Il s'agit d'une présence se faisant sentir au-dedans même de l'engagement de cet évêque, "l'évangélisant" pour qu'il soit ce qu'il doit être.

²⁷⁸ Cf. J.-M. R. TILLARD, *op. cit.*, pp. 329-330.

L'autorité pastorale de l'évêque du lieu n'est pas celle d'un subordonné, d'un auxiliaire.²⁷⁹

En concluant sur cette affirmation, TILLARD nous met sur la piste de la collégialité des évêques, tous égaux entre eux, dans la succession apostolique.

8.2 LA COLLÉGIALITÉ DES ÉVÈQUES

Le principe de la collégialité affirme que chaque évêque, tout en étant chef de son Église locale, est aussi solidaire de la charge pastorale de toute l'Église. La collégialité témoigne d'un besoin des Églises locales de s'interigner mutuellement. Les échanges épistolaires des premiers siècles confirment cette perception. C'est quelque peu à partir de ce principe qu'on a renforcé l'importance des conférences épiscopales nationales et remis de l'avant les synodes d'évêques présidés par l'évêque de Rome. Depuis Vatican II, en effet, on a instauré ou confirmé certaines structures de collégialité épiscopale. Le synode des évêques et les conférences épiscopales permettent aussi de vivre la collégialité en dehors des moments privilégiés que sont les conciles.

Malheureusement, comme nous l'avons vu, ces institutions ne parviennent pas à se doter d'une pertinence et d'une efficacité à toute

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 334-335. L'auteur cite ensuite *Lumen Gentium* 27 pour confirmer sa position.

épreuve. D'une part, le synode n'est constitué que pour donner une opinion au pape et les Conférences épiscopales voient actuellement remise en question l'influence qu'elles exercent sur leurs Églises²⁸⁰.

La question des nominations d'évêques est un lieu naturel de tension entre collégialité et primauté. La tendance actuelle étant de contrôler le processus à partir du centre romain, le profil des candidats désignés au cours du pontificat de Jean-Paul II dégage un type d'homme dont la loyauté face au Saint-Siège est un critère de premier ordre. Cela donne lieu à un épiscopat dont la seule originalité consiste à trouver des façons adaptées de retransmettre la parole du pape à leur communauté locale. De moins en moins, donc, est-il possible à un évêque une prise de parole personnelle, liée aux options de son Église locale et aux enjeux de son terroir d'inculturation. L'exemple encore récent de la démission de l'évêque d'Évreux est éloquent à ce sujet. Les exemples donnés en note ajoutent à cette affirmation que la papauté est devenue peu à peu une forme d'épiscopat mondial pour une Église locale étendue aux frontières planétaires. Les nominations d'évêques constituent donc un lieu majeur d'orientation universelle de l'Église et de sa discipline. Cela pose deux questions principales : d'où l'évêque tire-t-il son pouvoir ? et Comment est-il inscrit dans la succession apostolique ?

²⁸⁰. Nous avons déjà donné en référence quelques extraits d'articles à la page 158.

Parmi d'autres causes connexes, les tensions entre primauté et collégialité ont provoqué l'inflation des congrégations, commissions et autres structures reliées à l'un ou l'autre des pouvoirs central, national et local. Au plan du gouvernement de l'Église, il en résulte une bureaucratisation accrue à tous les niveaux, tant diocésain, national et international. Cela n'est pas sans soulever plusieurs questions théologiques et pratiques.

D'un point de vue théologique, l'organisation bureaucratique ne devrait pas se dégrader en exercice monolithique ou unilatéral de l'autorité qui négligerait les droits et les responsabilités des membres des Églises locales. L'ecclésiologie de communion, soutenue par Vatican II et par le synode de 1985, affirmait que l'Église universelle n'est pas d'abord une entité juridique mais, fondamentalement, la communion des Églises locales dont chacune est vraiment l'Église. Les principes de collégialité, de subsidiarité et de légitime diversité devraient se traduire dans la vie administrative de l'Église universelle.²⁸¹

Cette constatation et ce souhait exprimés par P. GRANFIELD reflètent assez bien la problématique vécue depuis longue date sur le thème primauté-collégialité. Mais la question de subsidiarité nous apparaît nécessairement liée au thème de la synodalité, ce que nous évoquerons dans la partie qui suit.

²⁸¹ Patrick GRANFIELD, «Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église», *Concilium* 217 (1988), pp. 116-117.

8.3 LA SYNODALITÉ DE TOUTE L'ÉGLISE

À mesure que l'Église traverse les couloirs de l'histoire, le sens commun de la foi des fidèles (*sensus fidelium*) connaît des résurgences dans la façon que celle-ci a de se vivre et de se concevoir. Vatican II est un exemple merveilleux de ce que les mouvements séculiers et d'action catholique ont insufflé de renouveau à l'intérieur des cadres ecclésiaux. Depuis quelques années, des études et des expériences ont été faites pour permettre à un plus grand nombre possible des baptisés, hommes et femmes, de devenir partie prenante des décisions importantes des communautés ecclésiales. Le principe de *subsidiarité* saurait être adéquat pour bien déterminer les contours de ce mouvement d'intégration de tous et toutes aux processus décisionnels et organisationnels. La subsidiarité exprime l'idée d'une pyramide inversée, c'est-à-dire que la répartition des pouvoirs débute avec la base. Tout ce que cette dernière ne peut assumer est attribué, de façon seconde - et c'est le sens de *subsidiarité* - à l'instance supérieure ou plus globale, celle-ci se voyant accorder, pour accomplir sa tâche, les pouvoirs nécessaires. Mais la subsidiarité implique au premier chef qu'existe une véritable marche ensemble à tous les niveaux de l'organisation ecclésiale. Pour J.-M.-R. TILLARD le principe de subsidiarité va dans le sens d'un maintien de la responsabilité et du pouvoir du niveau le plus élevé, mais dans un sens allant à l'opposé de la centralisation. « Car on refuse tout ce qui déborde la stricte fonction de "primat". On fuit ainsi les confusions [...], celle d'une conception de l'Église universelle comme "diocèse du pape" (sic) qui ainsi exerce dans toutes les "parties de l'Église" le pouvoir qui lui appartient dans son diocèse comme évêque local,

celle du télescopage de sa fonction de patriarche d'Occident et de sa charge de "primat de l'Église universelle" ».²⁸²

On voit s'esquisser dans le principe de subsidiarité, celui proprement théologique de la synodalité qui donne à toute l'Église – et non seulement à sa tête – la charge d'être signe de salut et de destruction du « mur de la haine » qui désunit les humains. L'ecclésiologie de communion, qui constitue la trame herméneutique de tout ce qui précède, rehausse la valeur de la synodalité de l'Église. « Car l'Église *communion* ne peut vivre ainsi dans un déploiement des "services" qu'en étant synodale. »²⁸³ Ainsi, primaute et collégialité ne peuvent se définir par elles-mêmes. La primaute de l'évêque de Rome et la collégialité de tous les évêques n'ont de fondement qu'en rapport avec leurs Églises locales.

Un évêque sans Église locale serait aussi monstrueux qu'un père qui n'aurait pas de fils, un époux qui n'aurait pas d'épouse, un professeur qui n'aurait pas d'étudiants. Tel est le sens du si important canon 6 du concile de Chalcédoine. On est ordonné pour une communauté précise. S'il y a collégialité épiscopale, dans un collège, groupe uniifié et structuré d'évêques ne faisant qu'un corps épiscopal, c'est parce que l'Église de Dieu a pour nature d'être une *communion* d'Églises locales. La couronne des évêques apparaît sur la couronne des sièges épiscopaux. La collégialité est une manifestation et un service (nous dirions un *sacramentum*) de la synodalité des Églises locales.²⁸⁴

²⁸² J.-M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1984, p. 225.

²⁸³ J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, *op.cit.*, p. 273.

²⁸⁴ *Ibid.*

La synodalité pose la question de la qualification du ministère. C'est pour répondre à cette question « Qui est ministre de l'Évangile? » que TILLARD poursuit dans la même veine :

Globalement, [c'est] l'Église locale en tant que, d'une part, elle est faite de baptisés porteurs de charismes et décidés à mettre ces charismes en oeuvre, et que, d'autre part, elle sait non seulement se rassembler pour l'Eucharistie du Seigneur mais aussi s'assembler synodalement pour ensemble (clercs ordonnés et laïcs, chacun selon sa responsabilité) examiner sa vie, évaluer ses besoins, discerner les dons de l'Esprit qu'elle porte, nouer sa *martyria* et déceler les moyens de la promouvoir, dans la prise de conscience de sa *communion*.²⁸⁵

Voilà donc le programme à mettre en place à tous les niveaux de l'Église. Ambitieux projet. Nous nous efforcerons d'y contribuer humblement en appliquant ces orientations au processus de désignation des évêques. Mais auparavant, nous tenterons de situer toute cette problématique dans l'horizon d'un autre concept théologique fortement promu depuis quelques années et ce, même par le pape lui-même, c'est-à-dire l'inculturation.

285 *Ibid.*

CHAPITRE IX

POUR UN PROCESSUS DE DÉSIGNATION INCULTURÉ

Jusqu'à maintenant, nous avons largement fait état de la problématique proprement ecclésiologique des nominations d'évêques. Au passage, nous avons également soulevé la question aussi importante des liens entre la culture et l'organisation de l'Église. Ce chapitre veut appliquer le concept d'inculturation au processus de désignation des évêques. Il comporte deux sections : la première résumera succinctement le principe même de l'inculturation ; la seconde établira les liens culturels entre notre sujet et la fidélité à l'Évangile.

9.1 LE CONCEPT D'INCULTURATION

Le concept d'inculturation, même s'il est utilisé officiellement dans l'Église catholique depuis une vingtaine d'années seulement, a été l'un des plus commentés et des plus utiles à la pensée de l'Église dans sa rencontre avec les cultures, surtout en raison des nombreux bouleversements dont le XX^e siècle a été témoin²⁸⁶. Lors de la création en 1982 du Conseil

²⁸⁶ On songe ici aux grands mouvements de décolonisation en Amérique Latine et en Afrique mais de façon encore plus nette à la suite de l'effondrement de l'empire soviétique. Le morcellement des grandes nations de l'Est, en particulier, a mis en valeur un nombre important de cultures régionales qui revendentiquent un retour à la dignité. Ces événements mettent particulièrement en évidence de façon remarquable la multitude des cultures humaines.

pontifical pour la Culture, le pape Jean-Paul II a lui-même reconnu la valeur de ce concept qui aide à comprendre le processus de réception de l'Évangile par les cultures. « Dès le début de mon pontificat, j'ai considéré que le dialogue de l'Église avec les cultures de notre temps était un domaine vital, dont l'enjeu est le destin du monde en cette fin du XX^e siècle. »²⁸⁷ Cette manière d'envisager son pontificat avait auparavant été marquée par une totale acceptation du concept lui-même d'inculturation, à l'occasion d'une allocution à la Commission biblique pontificale, le 26 avril 1979.

Le terme « acculturation » ou « inculturation » a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation. Nous le savons, “le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous” (Jn 1, 14) ; ainsi, en voyant Jésus-Christ, “le fils du charpentier” (Mt 13, 55), on peut contempler la gloire même de Dieu (cf. Jn 1, 14). Eh bien ! la même Parole divine s'était fait auparavant langage humain, assumant les façons de s'exprimer des diverses cultures qui, d'Abraham au Voyant de l'Apocalypse, ont offert au mystère adorable de l'amour salvifique de Dieu la possibilité de se rendre accessible et compréhensible pour les générations successives... Toujours Dieu a communiqué ses merveilles en se servant du langage et de l'expérience des hommes. Les cultures mésopotamiennes, celles d'Égypte, de Canaan, de Perse, la culture hellénique et, pour le Nouveau Testament, la culture gréco-romaine et celle du judaïsme tardif, ont servi, jour après jour, à la révélation de son mystère ineffable de salut... »²⁸⁸

²⁸⁷ Cité dans Gilles LANGEVIN, s.j., « L'inculturation selon le magistère de l'Église catholique romaine », *Nouveau Dialogue*, nov.-déc. 1993, p. 21.

²⁸⁸ Cité dans *Ibid.*, pp. 21-22.

Une définition plus précise du concept a été proposée par la Commission théologique internationale dans le document *La Foi et l'Inculturation*, préparé en collaboration avec le Conseil pontifical de la Culture.

Le processus d'inculturation peut être défini comme l'effort de l'Église pour faire pénétrer le message du Christ dans un milieu socio-culturel donné, appelant celui-ci à croître selon toutes ses valeurs propres, dès lors que celles-ci sont conciliaires avec l'Évangile. Le terme inculturation inclut l'idée de croissance, d'enrichissement mutuel des personnes et des groupes, du fait de la rencontre de l'Évangile, avec un milieu social. « L'inculturation est *l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église* » : Encyclique *Slavorum Apostoli*, 2 juin 1985, n° 21.²⁸⁹

Dans cette définition, nous avons souligné le passage qui traite de « l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église ». Celui-ci est d'une importance capitale pour notre propos. Il concerne spécifiquement les éléments de la culture qui rendent l'Évangile davantage pertinent aux humains d'une société particulière parce qu'il s'exprime alors à travers les catégories de la culture d'accueil et dans le même esprit que ceux et celles qui le reçoivent. La situation de saint Paul devant l'Aéropage demeure sans doute l'un des exemples de la période apostolique parmi les plus utiles pour saisir l'adaptation nécessaire des concepts culturels de la foi judéo-chrétienne à une culture donnée. Pour parler du Dieu de Jésus-Christ,

²⁸⁹ Cité dans Hervé CARRIER, *Lexique de la culture*, Tournai, Desclée, 1992, p. 196. C'est nous qui soulignons.

n'a-t-il pas dû utiliser une définition proprement grecque de la divinité : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes » (*Actes 17, 28*). On le sait, par la suite et au cours des deux mille ans de vie chrétienne, l'Église n'a cessé d'emprunter aux cultures pour célébrer sa foi. Qu'il s'agisse de liturgie ou de structure organisationnelle, l'Église catholique romaine s'est incorporé les traits culturels des régions du monde où elle s'est incarnée.

C'est ainsi que, selon des observateurs autorisés, l'Église a peu à peu adopté pour elle-même les structures hiérarchiques qui avaient cours dans l'empire romain converti au christianisme²⁹⁰. La hiérarchie cléricale est, en pratique, une reproduction de l'organisation civile dans la société ecclésiale. On peut dire, en ce sens, que l'inculturation a joué un rôle sensible dans un sens allant de la culture vers l'Église. Cette grande communion entre la culture occidentale et l'Église catholique romaine a perduré au long des siècles, les deux se confondant souvent l'une à l'autre, comme l'ont montré les grands mouvements de colonisation où l'Église et la civilisation occidentale étaient exportées indifféremment vers les nouvelles terres. La réaffirmation de la primauté de l'Évangile sur toute culture, telle que le fait la définition officielle de l'inculturation, rend cette

²⁹⁰ Voir à ce sujet l'article fort éclairant de Giuseppe ALBERIGO, « Influence de la situation italienne sur le comportement du saint-siège », *Lumière et Vie*, 1977, pp. 5-17. Dans cette contribution, l'auteur démontre que le modèle d'Église universelle est plus souvent qu'autrement une projection du modèle et de la vision de l'Église locale de Rome qui s'impose à toute la chrétienté. Une critique de ces conditionnements est souhaitable à partir d'une ecclésiologie « vraiment » communionnelle.

pénétration des structures civiles dans l'Église plus difficile. Pourtant, les richesses de la société moderne sont encore nettement perceptibles, quand on sait voir au-delà des signes de décadence morale. Il importe donc toujours de bien discerner à la fois les limites de la culture face à l'Évangile, mais aussi ses forces.

Le président du Conseil pontifical pour la Culture, Hervé CARRIER, appuie la vision officielle de l'Église sur la double nécessité de discerner dans les cultures tant les obstacles que les potentialités par rapport à la réception de l'Évangile. « L'inculturation favorisera la conservation et la croissance de tout ce qui est saint dans les coutumes, les traditions, les arts et la pensée des peuples. La vie de l'Église, la liturgie elle-même s'enrichiront du patrimoine culturel des nations à évangéliser. »²⁹¹ Il poursuit plus loin dans le même sens.

Le principe directeur de tout effort d'inculturation de la théologie, de la prédication et de la discipline reste la croissance de la *Communio Ecclesiae*, la communion de l'Église universelle. Cette unité, cependant, n'est pas celle d'un système uniforme et indifférencié, mais bien plutôt celle d'un corps croissant organiquement. L'Église universelle est une communion d'Églises particulières. Elle est aussi, par extension, une communauté de nations, de langues, de traditions, de cultures. Chaque époque ou chaque civilisation apporte ses dons et son patrimoine à la vie de l'Église. Par l'inculturation, les cultures accueillent les trésors de l'Évangile, et elles offrent à toute l'Église, en échange, les richesses de leurs meilleures traditions et le fruit de leur sagesse. C'est ce

²⁹¹ H. Carrier, *op.cit.*, p. 200.

complexe et délicat échange que l'inculturation doit promouvoir pour la croissance mutuelle de l'Église et de chaque culture.²⁹²

Il nous revient ici d'appliquer aux structures ecclésiales le concept d'inculturation. Si la liturgie, considérée comme un domaine fortement surveillé et normalisé, peut s'avérer aujourd'hui un lieu par excellence d'inculturation – nous pensons notamment aux expériences africaines d'adaptation culturelle de la liturgie romaine –, les structures ecclésiales de gouvernement ne devraient pas non plus s'y abstraire. Si l'inculturation évoque la croissance, le dialogue, la conversation incessante qui provoquent l'interpellation mutuelle, bien que l'Évangile soit premier, rien dans la pratique de l'Église ne peut se soustraire à ce principe. Les structures de décision, dont l'objet est de servir la communion, constituent donc un lieu essentiel où l'adaptation critique à la culture devient un témoignage concret d'inculturation. Dans le cadre d'une organisation religieuse, la structure est toujours inspirée de la vie spirituelle, mais elle n'échappe jamais à une certaine sclérose. Toute organisation doit tôt ou tard se mettre en question, s'identifier à nouveau à son peuple qui a évolué, s'est transformé par le jeu des générations successives. La structure est inévitablement liée de façon organique au peuple qu'elle veut servir.

Le terme de structure évoque avec plus de rigueur (que ceux d'idée ou d'essence), dans la recherche récente des mathématiques

²⁹² *Ibid.*, p. 202.

et des sciences humaines, une totalité organique d'éléments qui entretiennent entre eux un jeu de relations tel que le déplacement ou la modification de l'un entraîne inévitablement le déplacement ou la modification des autres. [...] La cohérence et l'intelligibilité (de la structure) sont donc toujours à chercher dans le cadre de son unité totale. De même, si un élément est pris pour le tout, ou si à l'inverse il cesse de fonctionner, la structure s'effondre.²⁹³

Les nombreux changements dans la société occidentale, notamment l'émancipation des pouvoirs politiques et le développement de la démocratie, ont permis aux Occidentaux de développer une autonomie dans leur pensée et une capacité collective d'influencer positivement la marche des événements. L'esprit démocratique qui régit les institutions des sociétés modernes, au-delà des inévitables ratés et abus parce qu'humains, est un bon exemple de la capacité de la communauté humaine à s'autodéterminer et à faire les choix pour le mieux-être collectif. Une critique de l'esprit démocratique ne devrait jamais oublier que celui-ci représente incontestablement une victoire importante des peuples concernés sur la monarchie absolue, l'impérialisme agressif ou la dictature.

Dans le domaine de la foi, les croyants qui se réclament de Jésus-Christ au sein de cette société ont accompli la même progression. Ils sont désormais capables, du moins pour une très large part, de réfléchir leur

²⁹³ Bernard SESBOUË, « Ministères et structures de l'Église », *Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1974, p. 349.

foi, de l'analyser, tout comme ils sont en mesure de constater les incongruences entre l'annonce de l'Évangile et certaines situations vécues tant dans la société que dans l'Église. S'ils admettent l'importance du rôle du magistère, ils ont aussi développé une liberté de conscience qui les fait parfois faire des choix dans lesquels ils prennent une certaine distance face aux directives officielles ou à ce qui est prescrit par l'enseignement moral de l'Église. Si le relativisme constaté chez tant de catholiques face au magistère a l'heure de choquer, on ne peut les en blâmer de façon exclusive. La vie moderne n'est plus pareille à celle d'autan. La culture technique a révolutionné la vie : l'électricité, l'automobile, la radio, le cinéma, l'avion, la télévision, l'ordinateur, les télécommunications sont d'autant d'inventions modernes qui rendent la vie d'aujourd'hui totalement différente de celle d'hier. Et bien que les valeurs morales qui ont construit la société demeurent fondamentales, leur modalité d'application est appelée à s'adapter à la vie moderne. Le nouveau paradigme de la vie post-moderne exigera une toute nouvelle éthique qui est actuellement à s'élaborer. La société le fera sans l'Église si celle-ci ne s'y engage pas. Mais une chose est sûre, notre société a produit une culture qui comporte son lot d'aspects positifs, et parmi ceux-ci, le sens démocratique y est d'une importance capitale, non seulement pour la gestion des conflits, mais davantage pour le sentiment d'unité que suscite une démarche consensuelle.

9.2 L'INCULTURATION DU PROCESSUS DE DÉSIGNATION ÉPISCOPALE

L'exigence d'une participation du peuple apparaît comme une conséquence à la fois de notre démarche théologique et de ce que nous venons d'esquisser sur le plan culturel. On ne peut d'ailleurs traiter d'inculturation par rapport à l'Église sans fonder ce concept sur la théologie. Or, il a déjà été démontré qu'en matière de foi, il existe « une authentique autorité chrétienne du peuple de Dieu et de ses membres en tant que tels. »²⁹⁴

La prise de conscience de ce fait entraîne une profonde modification des rapports d'autorité [...] et l'apparition, au sein de l'Église catholique, d'une forme d'opinion publique. Sans doute, celle-ci ne s'identifie-t-elle pas à la régulation d'une majorité numérique déterminée. Elle doit tenir compte, en premier lieu, de l'autorité principielle des Écrits et de la Tradition, en deuxième lieu et en rapport avec cette première régulation normative, de la position spécifique du Magistère institué. Mais, ces nuances rappelées, l'existence d'une opinion publique dans l'Église catholique est rendue nécessaire par l'environnement culturel des pays démocratiques ; elle est aussi appelée par le contraste que présentent à cet égard les régimes politiques de type totalitaire ; elle est enfin exigée par la liberté de conscience, la liberté religieuse et ce qu'a de plus fondamentale la liberté chrétienne, en sa conjugaison avec la charité, qui nous vient de la Parole de Dieu.²⁹⁵

Exigence culturelle, selon R. SIMON, mais aussi ecclésiologique, ce que confirme Giovanni CERETI. Selon ce dernier, la participation du

²⁹⁴ René SIMON, « Éthique et magistère », *Lumière et Vie* 180 (1986), p. 77.

²⁹⁵ *Ibid.*

peuple de Dieu à la désignation de l'évêque est à mettre en lien direct avec l'ecclésiologie de communion. CERETI résume ainsi sa position :

1. Le ministère de l'évêque se comprend toujours en rapport avec le caractère ministériel de tout le peuple de Dieu [...].
2. L'Église se comprend toujours à partir de l'Église locale.
3. L'unité de l'Église doit toujours se comprendre comme une communion « d'Églises-soeurs » (sous la présidence de Rome dans l'amour).

Exigence ecclésiologique et culturelle, la participation de la communauté pose cependant des problèmes d'organisation. Il va de soi, dans un premier temps, qu'une participation de l'ensemble du peuple, clercs et laïcs, ne sera jamais, tout comme dans la société civile, une garantie que le meilleur candidat possible soit retenu. Dans ce domaine comme en démocratie, certains sont passés maîtres pour se présenter à leur meilleur devant des foules et s'avèrent trop souvent décevants par la suite. Mais l'enjeu véritable concerne davantage l'aspect consensuel qui doit émerger du processus et qui peut le mieux, dans la grande majorité des cas, exprimer les dimensions pneumatologique, ecclésiologique et socio-culturelle du même processus. C'est pourquoi il importe de trouver des mécanismes qui permettront de rencontrer ce double objectif.

L'Église, et particulièrement l'Église catholique, s'est toujours incarnée dans le terreau où elle s'implantait, christianisant les coutumes riches de signification pour les communautés qui se tournaient vers l'Évangile et apportant elle-même la richesse d'une tradition en constante élaboration parmi ces communautés. Si cela est vrai pour la plus grande

partie de l'histoire chrétienne, une majorité de catholiques contemporains ne semble plus croire qu'il en est encore de même. Cela se manifeste dans le domaine de la morale, où les positions de l'Église, par ailleurs justifiées dans leur fondement, sont présentées de façon tellement catégoriques que les croyants eux-mêmes ne parviennent plus à s'y astreindre²⁹⁶. Il est clair que, dans ce domaine, le rappel des valeurs évangéliques est une nécessité et qu'il est du devoir des responsables ecclésiaux comme des chrétiens eux-mêmes d'éclairer la conscience de l'ensemble des individus qui composent la communauté. Mais il faut voir aussi dans l'échec de la réception massive de l'enseignement moral catholique²⁹⁷, un plaidoyer du peuple contre l'inadéquation des positions défendues avec vigueur et l'évolution de nos sociétés modernes. Il s'agit donc ici d'un domaine où l'inculturation devra jouer un rôle essentiel pour que l'Église retrouve une pertinence sociale dans le champ de l'éthique.

²⁹⁶ On peut penser ici à la contraception. Les sondages montrent nettement que même parmi les catholiques l'enseignement de l'Église n'a que peu d'effet sur le choix d'avoir recours à des moyens artificiels. Mais d'autres sujets portent également à une dissension parfois aussi nette : l'homosexualité, les relations sexuelles hors mariage, l'avortement, les techniques de reproduction, l'euthanasie, etc. Il n'est pas dit que l'Église n'a pas une parole originale à exprimer dans ces débats, mais il importe de la situer davantage selon une véritable approche d'inculturation qui ne dénie pas à la culture une vision qui lui est propre.

²⁹⁷ « Par "réception" nous entendons ici le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie. » Yves CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Concilium* 77 (1872), pp. 51-72.

Mais notre sujet nous ramène à un autre plan de l'inculturation, celui de la participation active du peuple. Lorsque la réforme liturgique a mis en œuvre une participation minimale des fidèles à l'occasion des célébrations sacramentelles, au début des années soixante-dix, plusieurs ont ressenti cela comme une véritable révolution. Le peuple s'est mis à répondre au président d'assemblée, à proclamer la Parole, à adresser les prières universelles, à apporter les offrandes, à participer aux processions avec les prêtres et, plus encore de façon extraordinaire, à partager la communion et, plus récemment, à baptiser. Dans les sociétés catholiques modernes, cela reflétait le mouvement culturel d'engagement des croyants et des croyantes dans les structures nouvelles de coresponsabilité au service de la mission de l'Église. Mais ce mouvement n'était qu'un commencement, un début de correspondance avec ce que les fidèles expérimentaient déjà depuis longtemps dans la société : démocratie, émancipation de la femme, engagement communautaire, liberté d'opinion et d'expression, participation aux décisions, capacité d'intervenir collectivement ou privément pour réclamer des changements, liberté d'association et de manifestation, etc. La culture moderne s'est par ailleurs orientée de façon irrémédiable vers un individualisme de plus en plus affiché et accepté. Les chartes des droits individuels adoptées par plusieurs pays sont maintenant élevées au-dessus des constitutions nationales, rendant ainsi l'individu capable de renverser des décisions adoptées par voie législative. C'est dans cette société que les catholiques vivent. Mais ils n'en sont pas les victimes... Ils ont eux-mêmes, en appliquant notamment la pensée sociale de l'Église, contribué à la bâtir et ils en sont partie prenante. Même

s'ils la contestent souvent – et c'est là un des rôle de la foi face à la culture – c'est davantage face à leur vie ecclésiale que les croyants et les croyantes se montrent souvent les plus amers.

Les crises récentes marquent peut-être un seuil critique radicalement neuf dans l'histoire de l'Église. Jamais le système doctrinal institutionnel du catholicisme n'a autant révélé ses contradictions. Les réformes récentes ont « ajouté » correctif sur correctif sans rien changer de la structure fondamentale. Par exemple, comment concilier l'autorité absolue du pape avec une authentique coresponsabilité collégiale ? Voilà un exemple, entre plusieurs, de cette scolastique qui affirme, contre toute logique, la coïncidence des contraires.²⁹⁸

Dans ce vaste ensemble de divergences entre les pratiques socio-culturelles et celles de l'Église, une participation de la communauté ecclésiale tout entière au processus de désignation des évêques n'apparaît que comme un élément parmi d'autres²⁹⁹. Mais un effort dans ce sens permettrait d'apprécier la recherche d'une Église en fidélité avec elle-même et avec sa tradition vivante, tout en confirmant la valeur élevée qu'elle accorde au concept d'inculturation. Cela est d'autant plus vrai que les motifs d'abandon de la participation du peuple à la désignation des évêques sont liés à des facteurs historiques et culturels comme nous l'avons démontré précédemment. « On peut se demander si, de nos jours, il

²⁹⁸ Jacques GRAND'MAISON, « L'observation socio-théologique », *loc.cit.*, p. 86.

²⁹⁹ Patrick GRANFIELD conçoit toutefois le choix de l'évêque comme « l'un des événements les plus importants dans la vie de l'Église locale [...]. La procédure de sélection est quelque chose de sérieux qui exige grand soin et grande attention. » « Le "sensus fidelium" dans la sélection des évêques », *Concilium* 157 (1980), p. 53.

existe des raisons décisives d'en rester là et s'il ne serait pas souhaitable de revenir à une pratique moins éloignée de l'ancienne. »³⁰⁰ Revenir ainsi aux sources de la tradition vivante ne constitue pas une simple revendication de démocratisation de l'Église même si, théologiquement parlant, et au nom même du concept d'inculturation, cette voie peut trouver dans l'Évangile du Christ des éléments de justification. N'est-il pas vrai que Jésus a combattu les pouvoirs monarchiques, militaires et religieux de son temps ? N'a-t-il pas davantage proposé un modèle de type « pneumato-démocratique » de gestion pour la communauté de ses disciples ? Mais s'il faut quand même éviter l'expression démocratie, on peut certainement parler alors d'une *gestion participative* de l'Église.

Je dirais que la démocratisation de l'Église consiste en la mise en place de mécanismes favorisant l'expression de la base (prêtres et laïcs) et au développement d'un « esprit de groupe » permettant des prises de décisions communes engageant une responsabilité commune. Au lieu de parler de démocratisation du gouvernement ecclésiastique, il me paraît plus juste de parler de la modernisation du *management*. En effet, la modernisation correspond à appliquer les principes de la théorie des relations humaines et de la multiplication des groupes de participation dans l'élaboration des projets et de leur exécution. Cette modernisation s'oppose au modèle bureaucratique classique qui repose sur une structure pyramidale de décision et de contrôle.³⁰¹

³⁰⁰ Groupe des Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976, p. 73.

³⁰¹ Paul STRYCKMAN, « Le pouvoir dans l'Église, approche sociologique », *loc. cit.*, p. 245.

Les arguments en faveur du maintien absolu d'une structure vétuste de type pyramidal ne tiennent plus devant une démarche historique honnête. L'inculturation de l'Église catholique passe nécessairement par l'ajustement de son organisation ministérielle à la culture moderne et post-moderne. Cela doit commencer par l'acceptation d'une participation convenable de l'ensemble du peuple, le tout, bien entendu, alimenté par le souci d'assurer cette gestion de la communion avec la prise en compte d'une réalité spirituelle unique que l'on nomme Esprit Saint.

Une véritable prise en compte du concept d'inculturation dans le processus de désignation des évêques est une urgence incontournable pour la crédibilité de l'Église. Les systèmes totalitaires sont discrédités dans la culture actuelle et le système catholique monarchique n'y échappe pas. L'inculturation appelle donc une participation active du peuple, incluant tous les baptisés, qu'ils soient prêtres ou laïcs. C'est ce vers quoi nous voulons tendre. Les propositions pratiques que nous élaborons dans la partie qui suit tenteront d'y orienter les Églises qui se sentent proches de la problématique exposée précédemment.

TROISIÈME PARTIE

DES ORIENTATIONS PRATIQUES

En approchant de la fin de notre parcours, la méthodologie que nous avons retenue nous invite normalement à inventer du neuf, à proposer des actions concrètes, voire même à les réaliser. On comprendra ici qu'il nous serait plutôt difficile de réaliser nous-même une transformation du processus de sélection des évêques, ne serait-ce que pour un diocèse spécifique. La centralisation presque totale de l'ensemble de la gestion de l'Église catholique fait en sorte que si on agit sur une structure locale qui est normalisée à l'échelon mondial, on doit aussi agir sur l'ensemble des pratiques semblables. Or, l'auteur de ces lignes n'est « malheureusement » pas en position de pouvoir pour réaliser un tel ouvrage ! Nous nous contenterons donc d'évoquer le plus fidèlement possible aux grands axes de notre recherche des orientations pratiques que nous présentons dans l'unique chapitre de cette dernière partie.

CHAPITRE X

VERS D'AUTRES MODELES

Ce dernier chapitre nous permettra une synthèse pratique de notre analyse. Comme il est important, en praxéologie pastorale, de revenir au terrain de notre étude pour y établir de nouvelles pratiques, nous proposons une démarche qui nous fera d'abord considérer la question de la nouveauté comme telle avant de nous arrêter à des propositions concrètes de modèles de désignation des évêques.

10.1 INVENTER DU « NOUVEAU TRADITIONNEL »

Au risque de nous répéter, il importe de rappeler combien la libre nomination par le pape constitue une innovation récente par rapport l'ensemble de l'histoire ecclésiale³⁰². De plus, celle-ci est pratiquée de façon beaucoup moins absolue qu'on ne le croit généralement.

En effet, existent, dans la communion de l'Église catholique, les Églises orientales unies pour lesquelles Rome se limite, en principe, à confirmer ou à accepter dans sa propre communion ceux qui ont été élus par les évêques de l'éparchie. Il existe des diocèses, surtout dans les régions germanophones, qui ont conservé un droit

³⁰² Voir à ce sujet, en plus des références précédentes, l'article intéressant de Thomas F. O'MEARA, « Popular voice in selection of bishops », W. BASSETT, éd., *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, pp. 21-32 qui retrace historiquement le retrait progressif de la participation du peuple à la sélection des évêques.

de désignation ou de présentation de trois noms (droit qui ne lie pas nécessairement) par les chapitres cathédraux, et, enfin, il y a la pratique de la consultation, établie dans l'Église latine par les nouvelles normes de 1972, qui paraît acquérir une importance et une influence toujours plus grande, surtout dans les jeunes Églises. Tout cela montre que le mode de choix des évêques est une donnée variable, même à l'intérieur de la communion catholique, et qu'une évolution ultérieure peut être considérée comme possible sans que doivent être mises en jeu tant la conception catholique du rôle du Christ et de l'Église dans la mission de l'évêque que dans la tâche qui revient au service de Pierre dans la communion des Églises.³⁰³

Cette ouverture à la diversité passée, présente et éventuellement future ne peut que nous questionner sur nos façons de faire. Il ne s'agit pas bêtement de faire différent pour faire différent. Ce serait simpliste, sans plus. Faire différent n'est ni une exigence structurelle ni moins encore théologique, à moins que cette différence soit une exigence évangélique. Il convient plutôt de considérer le processus actuel en relation avec la culture de la société au sein de laquelle l'Église veut s'épanouir et qu'elle veut par le fait même évangéliser. C'est donc par souci d'inculturation de l'Église, un concept profondément théologique comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que la diversité des pratiques peut se justifier et être promue.

303 Giovanni CERETI, « La signification œcuménique d'une collaboration des fidèles au choix des évêques », *Concilium* 157 (1980), pp. 80-81. Pour un aperçu de la variété récente ou même encore actuelle dans les modes de sélection d'évêques, voir Robert TRISCO, « The variety of procedures in modern history », W. BASSETT, éd., *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, pp. 33-60.

La culture dont il est question de façon particulière pour notre propos, c'est celle du Québec, mais aussi par extension celle des pays occidentaux dont le type de gouvernement et les structures sociales sont établis en fonction d'une liberté individuelle relativement importante, d'une liberté d'opinion reconnue par les tribunaux, d'une capacité d'exprimer sa dissidence ouvertement, et, surtout, d'une reconnaissance de l'égalité fondamentale entre les humains qui leur permet de s'engager à tous les niveaux de responsabilité sociale et d'être jugés par leurs pairs de façon démocratique. « Si tous les baptisés sont le peuple de Dieu et s'il existe entre eux une égalité fondamentale – étant admises, bien entendu, des compétences uniques – y a-t-il une raison pour que des membres de l'Église majeurs et responsables ne participent pas au choix des évêques ? Toutes difficultés pratiques mises à part, il semble qu'il n'y ait pas d'argument apodictique qui s'y oppose. »³⁰⁴ Cela est d'autant plus vrai que le *Code de droit canonique* de 1983 a ouvert une porte en ce sens.

Le Code de 1917 [...] reconnaissait comme régulière et normale uniquement la libre nomination papale ; l'élection apparaissait comme une exception, le résultat d'une concession particulière. Le Code de 1983 met les deux procédures sur le même pied : nomination par le pape et élection ; elles figurent dans le même paragraphe [can 377, § 1]. C'est dire que l'une et l'autre manière de

³⁰⁴ Patrick GRANFIELD, « Le “sensus fidelium” dans la sélection des évêques », *Concilium* 157 (1980), p. 57.

désigner les évêques, nomination par le pape et élection, sont désormais considérées comme régulières.³⁰⁵

Nous sommes sans doute en présence, dans le droit canonique, d'une relativisation de la pratique centralisée à Rome, et d'une certaine manière d'honorer la pratique la plus traditionnelle de l'ecclésiologie de communion. Il existe d'ailleurs une multitude d'exceptions au modèle commun de libre nomination par le pape dans l'Église catholique romaine elle-même. Le canon 377 § 1 du Code de droit canonique de 1983 admet maintenant que ce ne sont plus des exceptions mais bien une procédure régulière, si on s'en tient à l'interprétation de René METZ. Le texte français de l'alinéa 1 du canon 377 se lit comme suit : « Le Pontife Suprême nomme librement les Évêques, ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus. »³⁰⁶ R. METZ prend soin cependant d'ajouter que l'élection est réservée à un organisme ecclésial et non civil. Entre 1917 et 1983, tout modèle de désignation par voie d'élections était considéré comme une exception, pire : comme une concession. Plusieurs concordats et conventions diplomatiques en font d'ailleurs mention³⁰⁷:

³⁰⁵ René METZ, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », *Revue de droit canonique* 37 (déc. 1987), p. 164.

³⁰⁶ Cité en annexe par Joël-Benoît D'ONORIO, *La nomination des évêques, Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986, p. 106.

³⁰⁷ L'énumération qui suit des conventions entre le Vatican et certains pouvoirs civils est tirée de Joël-Benoît D'ONORIO, *Ibid.*, pp. 112-126. C'est l'auteur qui a traduit la plupart de ces extraits.

- En Bavière, le chapitre soumet « directement au Saint-Siège une liste de candidats dignes de l'office épiscopal et idoines pour gouverner le diocèse vacant, parmi lesquels, comme aussi bien parmi ceux suggérés par les Évêques et les Chapitres bavarois dans leurs listes triennales respectives, le Saint-Siège se réserve le libre choix. » (Concordat de Bavière, 1924-1925, article 14, § 1)
- En Prusse, « le Saint-Siège désigne au Chapitre trois personnes parmi lesquelles celui-ci doit élire, par vote libre et secret, l'Archevêque ou l'Évêque. » (Concordat de Prusse, 1929, article 6)
- À Bade, « le Chapitre présente au Saint-Siège une liste de candidats canoniquement idoines. [...] [Le Saint-Siège] désigne au Chapitre trois candidats parmi lesquels ce dernier doit élire, par vote libre et secret, le nouvel Archevêque. » (Concordat de Bade, 1932-1933, article III)
- « À la constatation de la vacance du siège archiépiscopal de Salzbourg, le Saint-Siège désignera à ce Chapitre métropolitain trois candidats parmi lesquels celui-ci devra élire, par votre libre et secret, le nouvel Archevêque. » (Concordat avec l'Autriche, 1933-1934, article IV, § 1)
- À Bâle, « Aux-dits Chanoines appartient, en cas de vacance, le droit d'élire l'Évêque. [...] les Chanoines formant le Sénat ont le droit de nommer l'Évêque parmi le clergé du diocèse. »

(Convention relative à la nouvelle circonscription de l'évêché de Bâle, 1828-1829, articles 5 et 12)

- À Saint-Gall, « le droit d'élire le nouvel Évêque appartient au Chapitre cathédral et doit s'exercer, dans l'espace de trois mois de la mort de l'Évêque, par les Chanoines tant résidentiels que forains ou titulaires. » (Convention relative à la réorganisation de l'évêché de Saint-Gall, 1845-1847, article 7)³⁰⁸

On pourrait également tirer plusieurs exemples de modèles électifs qui n'ont plus cours actuellement mais qui ont eu force de loi dans les siècles passés. Entre autres, on peut penser au modèle américain du tournant du XX^e siècle, notamment pour le diocèse de Baltimore (le plus ancien des États-Unis). Ce modèle s'apparentait à ceux des diocèses germanophones identifiés ci-dessus. Nous y reviendrons d'ailleurs dans les sections suivantes.

10.2 DES PROPOSITIONS NORD-AMÉRICAINES

Dans le domaine des propositions pour améliorer l'ecclésialité du processus, nous avons retracé deux propositions majeures, l'une effectuée par un organisme magistériel d'envergure nationale, la Conférence des

³⁰⁸ Le même droit est aussi attribué au diocèse de Coire, quoique la nomination successive de deux coadjuteurs à l'occasion des deux dernières vacances semble avoir brisé cette tradition de plus de sept siècles.

évêques catholiques du Canada (CECC), dont la réflexion a culminé sur une rencontre avec la secrétairerie d'État du Vatican pour demander une plus grande participation des évêques, de manière collégiale, au processus de sélection. L'autre proposition provient des évêques et du clergé américain favorisant cette fois une plus grande participation du clergé au processus, proposition qui a été active durant 30 ans à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. On en trouve l'écho dans une publication de la Canon Law Society of America intitulée *The Choosing of Bishops*.

10.2.1 LA PROPOSITION DES ÉVÊQUES CANADIENS

En 1977, une délégation d'évêques canadiens présentait à Rome des propositions pour amener la Conférence épiscopale à être davantage partie prenante du processus de désignation épiscopale. Nous n'avons trouvé aucun document qui en faisait état. De plus, la nonciature apostolique nous a refusé l'accès à ses archives, celles-ci n'étant « pas accessibles aux personnes privées »³⁰⁹. Pour nous rappeler cet épisode, il nous faut nous reporter aux témoignages des évêques interviewés.

Vers 1972, un comité avait été formé de deux évêques pour revoir le processus de nomination des évêques dans le contexte de l'esprit de *Christus Dominus* et de *Vatican II*, dans le contexte

³⁰⁹ Une lettre du Pro-Nonce Apostolique du Canada, Mgr Angelo PALMAS, adressée à l'auteur le 19 mai 1987, suite à sa requête, témoigne de cet interdit de la façon suivante : « Les archives de la Nonciature Apostolique contiennent des renseignements confidentiels qui ne sont pas accessibles aux personnes privées. D'ailleurs les normes concernant la procédure pour la nomination des évêques ont été publiées et vous pouvez les trouver dans les évêchés. »

également d'une plus grande participation des prêtres et des laïcs au processus de nomination de leur leader spirituel. Ces deux évêques sont Mgr Gérard-Marie CODERRE et un évêque anglophone [...]. Le comité avait recommandé toute une série de procédures pour les consultations. Mais le point essentiel, qui déjà était admis dans l'Église de France, c'était que le président de la Conférence épiscopale signe la *terma* [...]. Cette partie-là n'a jamais été acceptée par Rome. Cette recommandation dépassait les Normes de 1972 (*De Promo Vendis*) et elle n'est pas non plus dans le Code de 1983. Nous avions demandé cela parce que certains pays concordataires ont plus de latitude encore que cela et que certains autres pays l'avaient aussi. Nous nous croyions en droit de demander cela au Saint-Siège pour le Canada. Nous sommes allés à Rome en 1977 et nous avons rencontré le Cardinal VILLOT, secrétaire d'État de l'époque et nous avions abordé la question de la nomination des évêques en général. On avait raconté l'histoire de notre réflexion canadienne et c'est alors que nous avions senti que cela dérangeait quand le Cardinal VILLOT nous a dit : « Ça, ce n'est pas négociable. La nomination des évêques est un champ de responsabilité que le Saint-Siège se garde. » Nous sentions bien que la norme alors en vigueur était pour rester. Le président de la Conférence épiscopale doit être consulté, mais il n'a pas à signer la *terma* comme cela se fait dans d'autres conférences nationales. Il reste quand même que la nomination des évêques est un des grands enjeux de l'image qu'aura l'Église de demain. Si on veut vraiment retrouver certaines intuitions profondes de Vatican II comme Peuple de Dieu, subsidiarité, qualité de l'Église locale, il faudra nécessairement réfléchir sur la question des nominations d'évêques.³¹⁰

Cette réflexion de l'ancien archevêque de Rimouski met profondément en question le processus actuel des nominations épiscopales. Au moment de cette entrevue, Mgr OUELLET n'était pas encore à la retraite. Sa

³¹⁰ Proposition verbale faite à l'automne 1987 par Mgr Gilles OUELLET, alors archevêque de Rimouski.

position affirmée avec une grande liberté est d'autant plus pertinente qu'il était du groupe des évêques qui ont proposé ces changements.

On peut donc comprendre que les évêques canadiens étaient davantage préoccupés d'obtenir pour eux-mêmes une participation collégiale au processus de nomination épiscopale. Cette participation aurait certes été plus symbolique que réelle, la signature de la *terna* par le président de la Conférence nationale n'obligeant en rien un consensus des évêques. Mais cela aurait été un pas dans la bonne direction. Car c'est d'une plus grande prise en compte des communautés locales qu'il est ultimement question derrière la représentation du président du collège épiscopal national. Nous croyons donc que cette suggestion, bien que restreinte aux seuls évêques, devrait nous inspirer du moins partiellement dans l'élaboration d'un nouveau modèle de sélection.

10.2.2 LA PROPOSITION DES ÉGLISES LOCALES DES ÉTATS-UNIS

En prévision de la fondation du premier diocèse des États-Unis d'Amérique, soit celui de Baltimore en 1789, les membres du clergé de la mission américaine avaient signé une pétition pour que « l'élection de l'évêque, au moins pour la première fois, soit accordée aux prêtres qui exercent dûment leur ministère religieux et ont le soin des âmes. »³¹¹ La

³¹¹ Traduction libre. Le texte anglais est cité par Robert TRISCO, « The variety of procedures in modern history », *loc. cit.*, p. 42.

pétition concluait aussi par le souhait que le Saint-Père adopte une quelconque procédure par laquelle les élections seraient tenues pour modèle permanent dans le futur³¹². Pour respecter le modèle de gouvernement démocratique que les États-Unis venaient à peine de se donner, la Congrégation pour la propagation de la foi acquiesça à cette demande et en fit la recommandation au pape Pie VI. Celui-ci, par l'entremise du cardinal préfet de la Congrégation, répondit au comité américain que « Sa Sainteté, à titre de faveur spéciale et pour cette fois, a sanctionné une telle élection. » C'est ainsi que le premier évêque américain, John CARROLL, fût élu par l'ensemble de ses pairs, lors du troisième chapitre général tenu à Whitemarsh au Maryland, en mai 1789. Voulant profiter de ce vent favorable en provenance de Rome, les prêtres ont aussi, à cette occasion, voté une série de résolutions pour assurer la continuité des élections épiscopales par le clergé. Le modèle présenté alors s'apparentait étrangement à celui de la constitution américaine : les prêtres divisés en groupes de six choisiraient deux électeurs ; à l'occasion d'une vacance ou de la création d'un nouveau siège, les électeurs se réuniraient et voteraienr pour quelques ecclésiastiques au sein du diocèse ; au premier tour, les deux-tiers des votes de tous les électeurs seraient requis pour l'élection, mais une majorité simple suffirait pour les tours suivants. La pape s'est alors contenté de ratifié l'élection de John

³¹² Cf. *Ibid.* La description qui suit est tirée du même article.

CARROLL et de se féliciter du choix par les prêtres du supérieur des missions américaines qu'il avait lui-même nommé en 1784.

Cette procédure unique a profondément marqué le clergé catholique américain. Par la suite, évêques et prêtres ont demandé à plusieurs reprises – et obtenu temporairement près de cent ans plus tard – que soit établie de façon ordinaire l'élection épiscopale par le clergé. Mgr John CARROLL lui-même, au moment où il demanda la création de nouveaux diocèses, insista auprès de Rome pour que leurs évêques soient élus par le clergé. En 1855, lors du huitième concile provincial de Baltimore, sous la présidence d'un successeur de CARROLL, l'archevêque Francis P. KENRICK, les évêques rassemblés ont à nouveau recommandé un modèle permettant la participation des consulteurs diocésains dans la mise en candidature de prêtres idoines. Onze ans plus tard, lors du second concile plénier de Baltimore, les évêques rassemblés devaient à nouveau se prononcer sur des propositions d'une structure élective. En préambule, l'article 109 indiquait que la connaissance mutuelle que développent les prêtres les uns envers les autres les rend plus aptes que les Ordinaires à se prononcer sur le bien-fondé ou non d'une candidature spécifique. L'article continue en suggérant qu'à l'occasion d'une vacance ou du choix d'un coadjuteur, les prêtres formant le conseil épiscopal devraient être rassemblés pour exprimer librement leur opinion au sujet des candidats à présenter ou du moins pour être consultés sur les noms établis par une instance supérieure et que cette opinion soit transmise à la Congrégation pour la propagation de la foi. L'article 110 allait plus loin encore en ne voyant aucun inconvénient à ce que la liste des candidats soit rendue

publique, cela permettant de faire valoir les mérites des prêtres aux yeux du plus grand nombre possible. Ce dernier article ne fut pas retenu par les évêques, mais une majorité se montra favorable à la consultation du conseil épiscopal (les consulteurs). La Congrégation pour la propagation de la foi ne retint toutefois pas cette formule.

En 1883, lors des préparatifs du troisième concile plénier de Baltimore, la plupart des métropolitains des États-Unis furent invités à Rome pour rencontrer les cardinaux de la Congrégation pour la propagation de la foi. L'un des sujets à l'ordre du jour fût encore une fois la manière de désigner les candidats à l'épiscopat. À la suite de ces discussions, les évêques américains et les cardinaux de la curie se sont entendus pour proposer le modèle suivant au concile plénier. Ainsi, à la suite du décès de l'évêque ou de la vacance du siège pour une quelconque raison, l'archevêque ou un suffragant délégué par lui ou le suffragant senior dans le cas où c'est le siège du métropolite qui soit à combler, convoque une assemblée des consulteurs diocésains et des pasteurs « inamovibles »³¹³. Ceux-ci sont appelés à soumettre aux évêques de la province les noms de trois prêtres qu'ils jugent les plus dignes, et à ajouter les informations pertinentes à propos de chaque nom. Le vote pour désigner les choix du presbytérat diocésain n'est toutefois qu'à caractère consultatif. Le procès-verbal de cette rencontre est alors transmis aux

³¹³ Le terme anglais utilisé est *irremovable*.

évêques de la province qui sont appelés à se réunir et à discuter des noms retenus par le presbytérat local, mais aussi d'autres noms qu'ils sont libres d'ajouter. C'est à la suite de ces discussions qu'ils dressent la *terna* qui est présentée à Rome. Les évêques peuvent ne retenir aucun nom proposé par le clergé local, mais ils sont alors tenus de justifier une telle abstention auprès de la Congrégation. Cette proposition fût débattue avec ferveur lors du concile de 1884, et elle fût finalement adoptée sans aucun amendement. Le Saint-Siège l'approuva aussi intégralement. C'est ainsi qu'entre 1886 et 1916, soit la période où le décret voté par le troisième concile plénier de Baltimore demeura en force, 121 nominations ont été réalisées selon un modèle où le clergé était officiellement consulté et participait ainsi de façon presque directe à l'élaboration de la *terna*³¹⁴.

En 1916, à la suite de plusieurs événements mettant en cause la violation du secret des mises en candidatures, la Congrégation du Consistoire, nouvellement responsable des nominations épiscopales aux États-Unis, retira la procédure participative, stipulant qu'elle n'était plus adéquate pour la situation ecclésiale de l'époque. On invoqua les longs délais avant une nomination qui provoquaient du mécontentement chez les

³¹⁴ TRISCO dresse certaines statistiques fort intéressantes : durant les 15 ans précédant le modèle de participation du clergé et les 15 ans qui lui ont succédé (1871-1886 et 1916-1931), 129 nominations ont été faites. Seulement 27 évêques ainsi nommés, soit 21 %, avaient déjà servi au sein du diocèse où ils ont été nommés. En comparaison, durant les 30 années de participation cléricale, 121 évêques furent nommés dont 40 (33 %) avaient servi dans le diocèse où ils ont été nommés. Cette différence est attribuée au fait que la connaissance personnelle des prêtres proposés ferait pencher la balance de leur côté plus que la réputation. Cf. Loc. cit. p. 56.

fidèles et le relâchement de la discipline ecclésiastique. La Congrégation imposa donc un modèle que l'on implantait de plus en plus ailleurs, soit celui de la libre nomination par le pape, suite à la désignation de candidats par les évêques selon une procédure annuelle.

Cette procédure fut confirmée par le Code de droit canonique de 1917 et fut étendue au Canada en 1919 et en Écosse en 1920. Commentant ce changement en 1924, l'historien français Victor MARTIN prédisait alors que ce nouveau modèle remplacerait éventuellement partout le système de la *terna*. Il déplorait également avec une certaine mélancolie que les historiens du droit canon voyaient disparaître la dernière ombre de la participation du clergé du second ordre, dans l'Église catholique, à la désignation des évêques³¹⁵.

10.3 LES POINTS FORTS DES DIFFÉRENTS MODÈLES

Les expériences tentées ou vécues par les épiscopats nord-américains seront fort utiles pour nous orienter dans nos suggestions. Mais avant de passer à une proposition de modèle de désignation épiscopale pour notre temps, il vaut sans doute la peine de retracer les points forts de quelques modèles historiques. Ces points forts sont exprimés en termes d'objectifs à atteindre dans le cadre de l'élaboration d'un modèle inculturé. Il doit être

³¹⁵ TRISCO cite lui-même V. MARTIN, dans « Le choix des évêques dans l'Église latine », *Revue des Sciences religieuses*, vol. IV (1924), p. 255.

convenu au préalable qu'il s'agit d'objectifs d'ordre organisationnel. Ils presupposent que le processus tout entier respecte les dimensions spirituelle et pneumatologique inhérentes à la démarche, donc qu'on permette à l'Esprit Saint l'occasion de manifester auprès de l'Église locale sa présence agissante dans le processus.

10.3.1 PRIVILÉGIER LA CONSULTATION DU PLUS GRAND NOMBRE

Un grand nombre de diocèses français ont expérimenté et mis en place un mécanisme de consultation qui s'est avéré efficace pour susciter l'intérêt des baptisés au devenir de leur Église

En France, existe maintenant de façon répandue, à la vacance d'un siège, une consultation sur les besoins pastoraux du diocèse à pourvoir. Cette enquête se fait auprès des paroisses, mouvements d'Église, etc. Un rapport diocésain est fait et envoyé à la nonciature et au Saint-Siège. Habituellement, l'enquête représente le point de vue d'environ 2000 personnes qui répondent à partir de groupes de travail. Le problème de la synthèse reste complet. Ce ne sont pas des enquêtes scientifiques et il faut en tenir compte avec une certaine relativité. Voilà pour la partie « peuple de Dieu ».³¹⁶

Cette « certaine relativité » semble être plus importante pour d'autres commentateurs moins enthousiastes sur la nécessité de la participation du peuple. Ceux-ci considèrent cet exercice comme apportant « bien peu de choses qu'on ne sait pas déjà sur le diocèse dont le siège est vacant ». Nous

³¹⁶ Affirmation verbale faite par Mgr Gérard DEFOIS, alors ex-secrétaire de la Conférence des évêques catholiques de France, à l'occasion d'une entrevue accordée à l'auteur le 24 mai 1988.

osons prétendre que ces résultats décevants apparaissent davantage liés au type d'enquête réalisé qu'à une déficience de connaissances et d'idées de la part des baptisés. La possibilité d'élaborer des enquêtes systématiques avec des techniques modernes, sans négliger d'y inscrire un caractère spirituel dans le discernement, nous apparaît souhaitable. Il importe donc de maintenir et même de renforcer les consultations populaires avec une volonté « politique » et des moyens renouvelés.

Cette affirmation se trouve également renforcée par le phénomène que nous avons nous-même observé suite à la vacance du siège de Gatineau-Hull (voir chapitre I). Bien que la consultation diocésaine n'ait finalement reçu aucune attention de Mgr Angelo PALMAS, le pro-nonce d'alors, les manifestations d'intérêt de la population face au processus lui-même de consultation ainsi qu'à la prise de parole collective qui s'est accomplie lors de cette consultation sont tout à fait remarquables et témoignent de l'importance qu'accordent à la nomination de leur évêque les croyants et même les non croyants vivant sur le territoire diocésain et ce, malgré le contexte québécois d'une Église catholique fortement en baisse de crédibilité. La participation du plus grand nombre possible de baptisés au processus de nomination demeure donc un objectif essentiel à atteindre dans l'élaboration d'un nouveau modèle.

10.3.2 FAVORISER L'ENGAGEMENT SIGNIFICATIF DU CLERGÉ

L'expérience américaine du tournant du XX^e siècle, avant qu'elle ne se dégrade et qu'on y mette un terme³¹⁷, a permis de donner au clergé local une place importante dans le processus, plutôt que de limiter la responsabilité et même la participation presbytérale au seul chapitre, comme c'est le cas dans les diocèses électifs d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse. Dans ces Églises locales, la consultation de l'ensemble du clergé n'est généralement pas obligatoire, même si l'on peut supposer que les chapitres diocésains exercent généralement leur droit d'élection en prenant soin de s'enquérir auparavant des suggestions des membres de leurs collègues presbytres.

Les premières personnes à ressentir les effets d'une nomination épiscopale sont les prêtres diocésains qui passent généralement par une période où leurs orientations pastorales sont soumises à une forme de jugement de la part du nouvel évêque. Celui-ci, surtout lorsqu'il vient de l'extérieur, se donne généralement une période d'adaptation et d'observation avant d'imprégnier sa propre vision dans son action épiscopale. On peut croire que, de façon très générale, les efforts de la communauté presbytérale pour prendre soin du peuple qui lui est confié

³¹⁷ Rappelons que les raisons qui ont poussé Rome à remplacer le processus électif américain par la libre collation pontificale ne se limitent pas au simple fait de la dégradation du processus lui-même, mais surtout d'une politique romaine, dans le courant de l'ultramontanisme, visant à faire du pape le seul et véritable maître d'œuvre du processus.

sont soumis à des réflexions et des mises en question fréquentes. Le souci d'être proche et d'accompagner les croyants et les croyantes dans leur cheminement spirituel en fait un groupe privilégié qui possède, de façon collective, une connaissance pointue sur le diocèse dont le siège épiscopal est à combler. Nous insistons sur l'aspect communautaire de cette consultation. Une consultation purement individuelle, bien que fortement utile pour vérifier la compétence et la moralité des candidats, ne pourra jamais procurer une vision d'ensemble exhaustive si elle n'est complétée par une approche de consultation collective. Nous croyons donc qu'un modèle inculturé de désignation épiscopale doit comprendre une procédure de consultation communautaire du clergé local.

10.3.3 ACCORDER UN RÔLE-CLÉ AU CHAPITRE OU À UN COLLÈGE DE CONSULTEURS « ÉLARGI »

Les consultations faites auprès du peuple et du clergé doivent être dépouillées et analysées. La force de la participation du chapitre cathédral ou du collège des consulteurs serait de ramener à un point central la connaissance des enjeux diocésains et des hommes proposés. Le code de droit canonique reconnaît déjà, et de façon spécifique en certains diocèses, une participation du chapitre cathédral ou du collège des consulteurs dans le processus de nomination des évêques. Il ne serait donc pas étranger à la tradition de l'Église de faire de cette instance le maître-d'œuvre du processus, en communion avec le représentant du Saint-Siège et les évêques de la province ecclésiastique.

La conception du chapitre diocésain peut toutefois être rajeunie. Pourquoi ne pas élargir le mandat à un conseil formé de clercs et laïcs

lorsqu'il s'agit d'une vacance épiscopale ? C'est dans cet esprit que s'est déroulée la consultation populaire à Gatineau-Hull, alors qu'un comité diocésain formé du conseil presbytéral, des représentants des communautés religieuses et de laïcs a pris en charge la réalisation de ce chantier si important pour l'unité de l'Église locale. Il nous semble que le contexte actuel permet d'envisager cette option, car de plus en plus la collaboration entre prêtres, religieux et laïcs conduit à une coresponsabilité réelle. Par delà la composition de ce groupe, il importe surtout que la consultation populaire soit menée par un groupe représentatif de l'Église locale, accompagné dans ce processus par le représentant du Saint-Siège et non boudé par celui-ci.

10.3.4 RENDRE LA PARTICIPATION DES ÉVÉQUES PLUS DÉTERMINANTE

Dans sa sagesse, la tradition chrétienne a toujours jugé essentielle la participation des évêques des diocèses voisins dans le processus de désignation de leur futur collègue. Pour être cohérent avec l'approche qui précède, il nous apparaît nécessaire que les évêques, lorsqu'ils discutent et élaborent des propositions de noms de prêtres à soumettre à l'enquête du délégué apostolique, tiennent compte davantage de la consultation effectuée par le groupe représentant l'Église locale. Des listes toutes prêtes de prêtres idoines ne devraient jamais remplacer, lors d'une vacance, la nécessité d'une consultation immédiate de l'Église diocésaine et l'élaboration en collégialité d'un avis rigoureux basé sur l'étude du contexte, des orientations pastorales locales, régionales et nationales et

des propositions concrètes de la communauté en attente d'un nouvel évêque.

Ce n'est qu'après cette prise en compte que des propositions, originales et non prévues, de prêtres venant d'ailleurs et pouvant apporter un souffle nouveau à une communauté qui aurait, par exemple, de graves problèmes internes, parfois suite à un très long épiscopat, seraient appropriées et acheminées au représentant pontifical. La signature du président de la conférence épiscopale serait certes de bon augure pour sceller un processus démarré depuis la base et progressant jusqu'aux instances de collégialité, d'abord régionales et nationales, ensuite universelles.

10.3.5 LAISSER À ROME UN RÔLE D'ARBITRE ET DE VIGILANCE

Il est aussi de longue tradition que le Saint-Siège intervienne, de façon ordinaire en dernier lieu, pour confirmer l'ecclésialité du processus de nomination qui conduit à l'élection d'un nouvel évêque et pour le recevoir dans la communion apostolique. Dans la mesure où il est légitime que le représentant du Saint-Siège s'investisse au nom de Rome dans le processus de désignation, il nous apparaît utile que celui-ci fournisse les moyens techniques et organisationnels pour accompagner une Église et le collège épiscopal national à se doter d'un nouvel évêque. La présence de Rome, de même que des évêques voisins, tout au long de la démarche permet donc de confirmer l'Église locale dans son enracinement apostolique, mais la direction du processus devrait demeurer au plan local.

10.4 UN MODÈLE INCULTURÉ DE DÉSIGNATION

On a vu que, tant du côté canadien qu'américain, chaque groupe en une époque bien spécifique, les évêques ont voulu organiser des procédures de désignation qui respectent davantage les mœurs socio-politiques de leurs contemporains et leurs aptitudes à participer activement à ce processus ecclésial. Il s'agit, bien avant la lettre, d'un effort d'inculturation très louable de la part des évêques. Le processus de désignation des évêques a aussi fait l'objet de réflexion pour de multiples observateurs et intervenants dont les suggestions et propositions seront utiles.

10.4.1 DES PROPOSITIONS QUI TRACENT LA ROUTE À SUIVRE

Nous présentons ici certaines suggestions qui ont été faites par quelques personnes que nous avons interviewées en 1987-88, de même que par des auteurs de réputation enviable.

Il est certain que, pour l'avenir, il faut songer à instaurer un plus grand partenariat avec le président de la Conférence épiscopale, mais aussi et surtout avec l'épiscopat local de la région. Dans l'avenir, on pourrait considérer le nonce plutôt comme un facilitateur que comme un maître d'œuvre. Par exemple :

- à partir d'une enquête faite dans le diocèse et dirigée par les évêques des diocèses voisins, on forme une liste de propositions ;
- le nonce fait la *terna* et demande des points de vue à l'épiscopat régional ;

- ensuite la nomination se fait par Rome.³¹⁸

Le sujet des nominations d'évêques a aussi été abordé par le Groupe des Dombes. En constatant d'abord que les modèles de désignation d'évêques ont beaucoup varié dans l'histoire catholique, le Groupe conclut que le modèle actuel n'est ni immuable, ni le seul possible. La proposition qu'il fait a l'avantage de tenir compte de la participation de l'ensemble des intervenants possibles.

Pour manifester que l'autorité s'enracine dans la communion ecclésiale, il est important que la désignation de l'évêque soit le fruit d'une relation vivante et d'une consultation entre l'évêque de Rome, les évêques voisins, les prêtres du diocèse et tout le peuple concerné. Il nous semble en effet désirable que tout le peuple de Dieu soit associé au choix de son évêque. » (n° 62)³¹⁹

Une plus grande participation du peuple aurait également l'avantage de réduire les problèmes de légitimation du pouvoir et des décisions. « Un style de communication participatif, dialogal et expressif peut faire beaucoup pour atténuer les crises de légitimation, par exemple en augmentant le nombre des circuits qui permettraient d'intégrer un large nombre d'individus au mécanisme de prise de décision. »³²⁰ À ce sujet, il

³¹⁸ Mgr Gérard DEFOIS, 24 mai 1988.

³¹⁹ Groupe des Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976.

³²⁰ Patrick GRANFIELD, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église », *Concilium* 217 (1988), p. 114.

est profitable de s'inspirer du mécanisme séculaire dont bénéficient les diocésains de Bâle en Suisse.

L'histoire le montre clairement : la grande liberté de l'élection épiscopale à Bâle est pratiquement aujourd'hui un exemple unique dans toute l'Église catholique : aussi bien pour la liberté existant autrefois que pour la liberté plus grande se tenant dans la ligne du Concile dans tous les diocèses de l'Église catholique ! [...] Le mode d'élection dans le diocèse de Bâle est celui qui se rapproche le plus de la constitution primitive et décisive de l'Église ainsi que du nouvel ordre voulu par Vatican II. Il constitue un point d'attache extrêmement significatif et plein de promesses pour une éventuelle réforme de l'élection épiscopale dans le sens de Vatican II : une réinsertion du clergé et des laïcs d'après le modèle de l'Église ancienne.³²¹

Dans un article particulièrement vif d'intérêt pour notre sujet, Jean RÉMY énumère sept suggestions pour favoriser une véritable collaboration du peuple de Dieu, notamment pour le choix des évêques³²².

1. On ne doit pas confondre enquête d'opinions et référendum avec une analyse profonde de courants. Lorsqu'on parle de consultation, il est plus juste d'aborder les modèles scientifiques d'analyse de courants que de parler d'électoralisme.

³²¹ Hans KÜNG, « La liberté de l'élection épiscopale à Bâle », *Concilium* 157 (1980), pp. 144-145.

³²² Jean RÉMY, « Collaboration du peuple de Dieu au choix et à la désignation des évêques », *Concilium* 157 (1980), pp. 108-109.

2. On ne transforme pas la dynamique d'une communauté par décret. Il faut mobiliser une dynamique affective de reconnaissance réciproque. Sinon, tout se fait secrètement et par des consultations privées qui n'ont rien à voir avec une quelconque collaboration du peuple.
3. La désignation d'un évêque est un événement inducteur d'un processus continu de reconnaissance réciproque à condition d'en faire un événement collectif et public, dans un esprit de foi.
4. Il faut développer des pédagogies de prise de conscience avant l'élection de manière à éviter la déception qui pourrait s'avérer démobilisante.
5. Plus qu'une consultation sur les personnes, le processus devrait viser l'expression des espérances et des aspirations en rapport avec le futur évêque.
6. Il importe de donner à chaque milieu une égale capacité d'exprimer ses priorités et ses aspirations en dépersonnalisant les débats, ce qui exige une maturation affective et non une dynamique fusionnelle.
7. Après la nomination, un mécanisme de ressoudure de l'unité à partir de l'évêque désigné est à mettre en œuvre, le tout s'inscrivant sur fond de mystère faisant de la cérémonie de consécration un temps fort d'implication affective.

Se basant sur une compréhension traditionnelle des écrits d'Hippolyte de Rome et de saint Léon, Rémi PARENT ajoute cette conviction : « Prêtres et évêques, par fidélité à la longue Tradition de l'Église, devraient donc être choisis et reçus avec le concours actif et responsable des communautés qu'ils auront mission de servir. » Comme la plupart, cet auteur s'inspire largement du sens de l'ordination épiscopale qui ne permet pas à une communauté de s'isoler : « Est-ce à dire, pour autant, que la responsabilité d'une communauté va jusqu'à ordonner elle-même le ministre qui deviendra son président ? Un examen de la tradition montrerait qu'une telle pratique n'a jamais été considérée comme valide dans l'Église. »³²³ Au nom même de l'altérité du Christ qui envoie, il serait donc impensable que le processus se réduise à une simple élection par l'Église locale sans intervention des autres acteurs présents tout au long de la Tradition de foi.

Un peu partout dans son oeuvre, Hervé-Marie LEGRAND a mis par écrit plusieurs suggestions intéressantes par rapport au processus de désignation des évêques. Dans un des articles qu'il a consacrés à ce sujet, il identifie clairement trois impasses à éviter :

- d'abord la méprise démocratique, car chercher à redonner au processus une approche élective communautaire au seul nom de la

³²³. Rémi PARENT, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*, Montréal et Paris, Paulines et Cerf, 1992, p. 222.

démocratie serait réducteur par rapport à la richesse théologique du sens des élections ;

- ensuite la tentation de la bataille rangée contre la primauté romaine, car dans la volonté de rapatrier les élections épiscopales à un niveau local se projette trop souvent un souci d'arracher à Rome sa mainmise organisationnelle et, là aussi, le motif n'aurait aucune valeur ecclésiologique ;
- enfin l'élection par les seuls clercs (comme cela se fait généralement dans les Églises d'Orient et dans près d'une vingtaine d'Églises locales d'Occident), car cela ne rend pas véritablement compte de l'ecclésialité et de la synodalité du geste d'une Église locale qui, par l'entremise d'une démarche communautaire et spirituelle, reçoit de l'Esprit Saint, en communion avec l'Église universelle, représentée notamment par les évêques voisins et par l'évêque de Rome, un nouveau pasteur qui la conduira toujours plus avant sur les chemins de l'Évangile.

En insistant pour éviter ces impasses, LEGRAND suggère plutôt que toute l'Église locale prenne part au processus. Ainsi, tous les chrétiens pourraient être appelés à faire des suggestions culminant dans l'élection par le conseil pastoral (formé de clercs et de laïcs), élection devant être approuvée par la conférence épiscopale. Le pape recevrait alors le nouvel

élu dans sa communion. « Voilà qui serait la traduction la moins infidèle de l'ancienne ecclésiologie de communion qui cherche à revivre. »³²⁴

10.4.2 UNE PROPOSITION CONCRÈTE POUR DÉPASSER L'INDÉPASSABLE

Avec toutes ces balises bien en place, nous sommes maintenant prêt à proposer notre propre modèle. Bien qu'il ne s'agisse que de quelques lignes, il faut reconnaître qu'elles constituent la synthèse de toute la recherche qui nous a conduit à cette conclusion. Le modèle que nous présentons nous semble respecter la tradition de l'Église et la culture québécoise dans laquelle nous croyons que ce même modèle pourrait être implanté avec succès. En voici donc les modalités.

A. Lors de la vacance d'un siège, la désignation de l'administrateur diocésain –c'est-à-dire la personne qui a, de façon intérimaire, les pouvoirs de l'Ordinaire jusqu'à la nomination du prochain évêque – est faite selon les termes du droit actuel, c'est-à-dire par élection du collège des consulteurs. Cependant, le collège prend soin de mandater spécifiquement la personne désignée pour diriger une consultation approfondie de l'ensemble de la communauté diocésaine, incluant les prêtres, les communautés religieuses et les baptisés oeuvrant ou se rassemblant dans les divers milieux

³²⁴ Hervé-M. LEGRAND, « Le sens théologique des élections épiscopales », *Concilium* 77 (1972), p. 50.

accompagnés par l'Église. Cette consultation doit être conduite en coresponsabilité avec le collège des consulteurs, le chapitre cathédral ou l'organisme qui en tient lieu, et doit être achevée à l'intérieur d'un délai de trois mois à quatre mois.

B. Un comité chargé d'organiser la consultation est mis sur pied par l'administrateur diocésain. Ce groupe, une sorte de prolongement du collège des consulteurs ou du chapitre cathédral, est constitué pour l'occasion de représentants de tous les milieux et des organismes représentatifs de la communauté. L'administrateur prend soin d'y adjoindre un ou des spécialistes de ce type de consultation, de manière à ce que celle-ci soit menée de façon la plus systématique possible. Le comité se donne une structure de fonctionnement pour assurer l'atteinte de ses objectifs dans les délais prescrits. En tout temps, le comité prend soin de demeurer en communion d'abord avec l'administrateur diocésain, mais aussi avec le représentant du Saint-Siège, les évêques de la province ecclésiastique et le président de la conférence épiscopale. Les échanges de correspondance sont lus devant tous les membres du groupe. La prière fait partie intégrante de toutes les démarches et rencontres. Du début à la fin, l'attitude de tous les membres du comité, et, par-delà ce groupe, de toute l'Église locale, doit être orientée vers une disponibilité intérieure au souffle de l'Esprit Saint. Enfin, la consultation est faite de manière transparente et publique. La démarche, les étapes et les résultats sont toujours divulgués au grand public. Tout au long de la consultation, les

commentaires, critiques ou suggestions sont reçus par le comité de la consultation qui doit en prendre acte et intervenir au besoin. Les objectifs de la consultation sont les suivants :

- permettre au peuple de s'exprimer afin de dresser un portrait de la situation du diocèse, notamment depuis le début du mandat de l'évêque sortant, pour identifier les attentes des croyants, les enjeux particuliers de l'Église diocésaine et les défis pastoraux majeurs ;
- fournir une occasion à l'Église locale de vivre concrètement la synodalité dans l'exercice d'une responsabilité de première importance;
- élaborer pour le bénéfice du futur évêque, dès son arrivée dans le diocèse, des propositions d'orientations pastorales que ses diocésains aimeraient voir privilégiées pour les prochaines années ;
- établir une liste de prêtres qui correspondent le mieux au type d'homme dont l'Église locale a besoin pour poursuivre sa marche à la suite de Jésus le Christ dans l'étape actuelle de son devenir. Le nombre de prêtres retenus devrait être limité à cinq sans dépasser dix.

C. Au terme de la consultation, les résultats sont dévoilés à toute la communauté diocésaine et sont acheminés aux évêques de la province ecclésiastique. À l'occasion d'une réunion qui suit la

consultation, les évêques prennent connaissance des résultats. À partir de la liste élaborée par la consultation et de leurs propres inscriptions, les évêques établissent une nouvelle liste selon les prescriptions du canon 377 § 2. Cette liste peut demeurer secrète. Elle est acheminée au représentant pontifical.

D. Le représentant pontifical réalise son enquête sur les prêtres proposés selon les procédés qui lui semblent les plus efficaces et selon les critères généralement admis pour l'épiscopat, en tenant compte cependant des orientations établies dans le rapport de la consultation diocésaine. Le représentant pontifical remet au dicastère compétent son rapport complet, incluant ses propres recommandations³²⁵. Les membres du dicastère en question étudient le rapport et votent sur une *terna* à proposer au Pontife romain.

E. Suite à l'acceptation par le pape, le représentant pontifical divulgue la *terna* au président de la conférence épiscopale. Celui-ci avise ensuite les évêques de la province ecclésiastique qui se réunissent alors avec le président (ce peut être un appel conférence) et émettent les commentaires qu'ils jugent appropriés. Un échange

³²⁵ Généralement, deux congrégations romaines sont concernées par les nominations d'évêques, soit la Congrégation pour les évêques et la Congrégation pour les Affaires publiques, surtout dans le cas de pays concordataires.

s'ensuit avec le représentant pontifical afin de déterminer un ordre de priorité parmi les trois candidats.

F. La *terna* est acheminée au chapitre cathédral, au collège des consulteurs ou à l'organisme qui en tient lieu selon le droit. L'organisme vote pour élire le nouvel évêque. Une majorité des deux-tiers est requise pour que l'élection soit reconnue valide. Le tout est consigné dans un procès-verbal qui est transmis au représentant pontifical. Au cas où il y a impasse, c'est ce dernier, en communion avec le président de la conférence épiscopale qui doit être consulté, qui tranche au nom de Rome.

G. La nomination décidée, l'intéressé est informé par une lettre officielle du représentant pontifical, doublée généralement d'un appel téléphonique personnel. Cette démarche est effectuée avant toute divulgation publique. L'élu dispose d'un délai d'une semaine pour donner sa réponse. S'il refuse, le candidat suivant est désigné. L'annonce de l'élection est rendue publique et les préparatifs de la célébration d'intronisation sont mis en marche.

H. La nouvelle nomination est célébrée à l'occasion d'une liturgie de consécration épiscopale ou, s'il s'agit d'un évêque déplacé d'un autre diocèse, lors de la prise de possession du siège épiscopal, en présence d'au moins trois évêques des diocèses voisins. Toute la communauté locale reçoit alors son nouveau pasteur qu'elle a contribué à se donner.

Si on s'y attarde un peu, ce modèle reprend la plupart des éléments essentiels du modèle heuristique développé par LEGRAND. Tous les acteurs désignés par celui-ci sont représentés (l'Esprit Saint, la communauté, le clergé, les évêques voisins et Rome). Ces éléments honorent la signification théologique profonde du processus d'ordination. En outre, la proposition tient compte de l'esprit de la culture tout en valorisant la manifestation concrète d'une figure de l'Église qui est totalement cohérente avec l'ecclésiologie de communion.

CONCLUSION

RENDRE À L'ÉGLISE LOCALE CE QUI LUI APPARTIENT

« Il ne faut pas oublier que dans l'Église latine jusqu'au XIII^e siècle, malgré certains abus, l'élection avait été la procédure normale utilisée pour la désignation des évêques et dans les Églises orientales elle constitue encore de nos jours la règle. »³²⁶ Avec cet avertissement en tête et le parcours que nous venons de compléter, il n'est pas juste de parler de la libre collation pontificale comme étant le modèle traditionnel de désignation des évêques³²⁷. Au contraire, il s'agit d'une innovation dans l'histoire de l'Église qui s'est progressivement implantée pour devenir la norme. Au-delà de la nouveauté comme telle, il y a encore l'étonnante diversité des pratiques historiques anciennes et récentes, non seulement entre les Églises chrétiennes, mais aussi au sein de l'Église catholique elle-même. Si une telle diversité a existé et existe encore, il est donc justifié d'analyser les divers modèles de désignation, qu'ils soient électifs ou non, comme autant d'efforts pour faire correspondre le processus de désignation à ce qui exprime le mieux, pour la communauté, la figure concrète du Christ dont elle veut témoigner et ce dans un contexte

³²⁶ René METZ, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le code de 1983, aboutissement d'un demi siècle d'effort diplomatique », *Revue de droit canonique* 37 (déc. 1987), p. 165.

³²⁷ Il nous importe encore une fois d'orienter le lecteur vers l'article de Hervé-M. LEGRAND, « Le sens théologique des élections épiscopales », *Concilium* 77 (1972), pp. 41-50.

particulier de l'histoire ainsi que dans une situation socio-culturelle spécifique.

À l'occasion d'une des rencontres que nous avons eues avec le père Hervé-Marie LEGRAND, durant la première année des recherches qui ont conduit à la rédaction de la présente thèse, ce dernier nous faisait une mise en garde importante quant à l'attitude de base à développer pour aborder la question des nominations épiscopales.

Il faut permettre de déplacer les représentations et même certains fantasmes de chercheurs qui voient dans ce processus plus d'importance qu'il n'en a. Les véritables enjeux ne sont pas à situer dans des débats politiques ou idéologiques. Le véritable enjeu concerne la figure concrète de l'Église qui serait dévoilée par une plus grande participation de tout le peuple à la désignation de son évêque. Il faut par là mesurer les implications institutionnelles de l'ecclésiologie de communion. C'est à ce niveau que la discussion doit se faire. Mais avant, on doit permettre un nettoyage dans la pensée des théologiens. Par dessus tout, il faut montrer que l'unité de l'Église, tant dans sa confession catholique elle-même que dans ses multiples confessions entre elles, est indissolublement liée à une ouverture à l'inculturation de l'Évangile qui appelle nécessairement des différences. Figure concrète de l'Église dans ses institutions et unité de l'Église sont donc des éléments-clefs à analyser dans la poursuite de cette recherche.³²⁸

La présente thèse se veut une modeste contribution qui s'inscrit dans le courant de cette mise en garde. L'objectif a été de favoriser cet

³²⁸ Proposition verbale faite par le Père Hervé-Marie LEGRAND à l'occasion d'une entrevue réalisée, le 30 mai 1988.

enchaînement entre ecclésiologie et vie concrète de l'Église. Notre parcours semble cohérent avec l'objectif poursuivi. Il importe ici de rappeler la démarche entreprise pour mieux en tirer les conclusions essentielles.

L'introduction a permis d'identifier le sujet de notre recherche et quelques-uns des enjeux. En ouvrant cette thèse sur la démonstration de l'existence de la diversité des pratiques, sur son insertion dans un contexte œcuménique vital, sur l'évolution majeure qui a marqué la conscience des baptisés dans l'Église depuis quelques dizaines d'années, notre hypothèse de recherche exprimait l'idée que cette diversité des pratiques de nomination empêche d'affirmer qu'un modèle juridique quelconque, élaboré au cours de l'histoire du christianisme, puisse être présenté de façon absolue comme incarnant la volonté unique et définitive du Christ. Ensuite, après avoir présenté la méthodologie utilisée, la praxéologie pastorale, nous nous sommes mis à découvert pour permettre au lecteur de mieux comprendre le choix de ce sujet face à notre situation personnelle. Entre temps, nous avons pris soin de déterminer la portée de l'étude, qui ne se veut en rien un discours définitif sur la question, mais plutôt la présentation systématique de questions qui doivent trouver réponses au sein de l'Église.

La première partie de la thèse a ensuite permis de positionner la question de départ face à des situations concrètes vécues. Le processus qui a conduit à la nomination de l'actuel évêque de Gatineau-Hull, au Québec, a été scruté de façon détaillée, non pour juger sa candidature, mais plutôt de manière à présenter une image typique de l'attitude du

représentant pontifical de l'époque face à toute forme de participation de l'Église locale dans la démarche. À la suite de cette observation, il a été clairement démontré que l'intérêt du Saint-Siège est de conserver la maîtrise la plus complète possible sur l'ensemble du processus alors que celui de la communauté est d'exprimer, par sa participation à la désignation de son propre chef, la présence agissante de l'Esprit Saint ainsi que son unité d'appartenance. En élargissant ensuite notre observation à la scène internationale, nous avons montré que la problématique se pose de la même manière dans la plupart des pays occidentaux. Les situations évoquées en Europe, particulièrement dans les pays germanophones, en Amérique Latine et aux États-Unis présentent une similarité remarquable tant par l'attitude rectiligne du Vatican que par les réactions que celle-ci suscite au sein des régions où des évêques ont été nommés sans véritablement tenir compte des aspirations des Églises locales. Le dernier chapitre de la première partie a été consacré à l'approfondissement de notre observation en cherchant à mieux comprendre la position du gouvernement de Jean-Paul II face au monde et le rôle des évêques à l'intérieur de cette politique d'influence. Il en ressort une ligne directrice assez nette : par un appareillage bureaucratique efficace et des organisations de fidèles dirigées par des prêtres et des évêques profondément loyaux, le gouvernement de Jean-Paul II s'est engagé vers une restauration de l'unité de l'Église par un réarmement moral d'une fermeté exceptionnelle. On peut acquiescer ou non à cette orientation, mais en ce qui nous concerne, nous avons identifié l'arme de cette « guerre à la modernité » : la nomination d'évêques parfaitement

conformes aux normes de loyauté à Rome et à l'enseignement traditionnel de l'Église sur les questions de morale. On crée ainsi des porte-parole efficaces dans la transmission du seul message d'unité autorisé à diffuser à ce monde chaotique, c'est-à-dire celui qui provient du pape lui-même et de son équipe ministérielle.

Lorsque les pièces du puzzle sont bien disposés, l'assemblage est plus facile. Si nous avons consacré le tiers de notre thèse à l'observation, cela n'a certes pas été inutile. Au contraire, les enjeux et les questions ont émergé d'eux-mêmes, ce qu'a montré le chapitre V en posant la question « D'où vient le problème ? ». Notre hypothèse de sens a été formulée en lien avec cette question : si les Églises locales sont véritablement les artisans de leur devenir, si l'inculturation de l'Évangile doit tenir compte de la situation culturelle pour être vraie, les baptisés doivent pouvoir participer au processus décisionnel, y compris, dans le respect de la primauté de l'Esprit, au choix de leurs pasteurs. Après avoir ainsi défini la visée poursuivie, nous sommes retourné aux sources de l'histoire du christianisme pour y puiser la sagesse des siècles. Nous avons établi un lien entre christologie et ecclésiologie et avons évoqué le glissement qui s'est opéré entre une « gestion » de l'Église locale à partir de la base vers une gestion centralisée à l'excès dans une structure qui procure à l'Église locale de Rome un statut que les premières communautés chrétiennes et ce, jusqu'à la fin du premier millénaire, ne lui ont jamais accordé. Bien entendu, nous avons situé l'ensemble du débat à la lumière de Vatican II qui a promu activement la collégialité pour faire contrepoids au durcissement de la doctrine de la primauté romaine. Nous avons établi que

les difficultés relatives à la réception du dernier concile reposent essentiellement sur le fait que les institutions au service de la communauté catholique internationale n'ont pas été ajustées à une gestion moderne de l'Église. Nous avons terminé cette partie en exprimant l'importance du concept théologique de l'inculturation pour éclairer le sens d'une plus grande adaptation à la culture de type démocratique de notre société. « L'inculturation est *l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones* et, en même temps, *l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église* »³²⁹. Les structures de décision, dont l'objet est de servir la communion, constituent un lieu essentiel où l'adaptation critique à la culture devient un témoignage concret d'inculturation. Notre société a produit une culture qui comporte son lot d'aspects positifs et, parmi ceux-ci, le sens démocratique. Nous avons conclu qu'un effort dans ce sens permettrait d'apprécier la recherche d'une Église en fidélité avec elle-même et avec sa tradition vivante, tout en confirmant la valeur élevée qu'elle accorde au concept d'inculturation.

Avec l'ensemble des résultats de cette recherche, nous devenions prêt à émettre nos propositions pratiques pour l'ajustement du processus de désignation en fonction de ces nouvelles données. Pour ce faire, nous avons voulu faire reposer nos propositions sur des bases déjà existantes en tentant d'identifier ce qui nous apparaissait être les points forts des

³²⁹ Encyclique *Slavorum Apostoli*, 2 juin 1985, n° 21.

différents modèles. Ainsi, nous avons opté pour une orientation privilégiant la consultation du plus grand nombre possible, l'engagement significatif du clergé, une responsabilité accrue à une formule de chapitre diocésain « élargi », la participation des évêques locaux plus déterminante et, enfin, un rôle davantage apparenté à ceux de vigilance et d'arbitre pour Rome. Le modèle proposé reprend la plupart des éléments essentiels du modèle heuristique développé par LEGRAND³³⁰. Tous les acteurs désignés par celui-ci sont représentés (l'Esprit Saint, la communauté, le clergé, les évêques voisins et Rome). Ces éléments honorent la signification théologique profonde du processus d'ordination. En outre, la proposition tient compte de l'esprit de la culture tout en valorisant la manifestation concrète d'une figure de l'Église qui est totalement cohérente avec l'ecclésiologie de communion.

Au terme de ce cheminement de neuf ans de recherche et de rédaction, nous croyons fermement avoir contribué, par le biais de cette thèse, à l'avancement de la réflexion sur le processus de désignation épiscopale, mais plus encore à penser son organisation concrète dans une Église locale. Nous n'avons pas voulu détailler à l'excès les mécanismes qui devraient être mis en place pour implanter le modèle proposé. Nous retenons qu'il revient plutôt à toute Église locale de mieux préciser, pour elle-même et selon son contexte spécifique, les raisons théologiques et

³³⁰ Voir la section 7.4, page 235 et suivantes.

praxéologiques qui devraient l'orienter vers une adaptation réussie. Les prélats romains qui s'occupent de nomination d'évêques pourraient aussi trouver dans notre réflexion matière à définir de nouvelles normes qui sauraient davantage respecter l'inculturation si essentielle à la vie de l'Église.

Notre recherche a aussi permis de faire émerger plusieurs questions qui demeurent sans réponse. Pourquoi la dimension politique de l'Église, par exemple, est-elle à la fois si présente, de par son existence concrète en pays humain, et en même temps un sujet aussi intouchable lorsqu'il est question de proposer de nouveaux aménagements organisationnels ? Les thèses de Hannah Arendt à ce propos sauraient éclairer de nouvelles études sur ce sujet. Pourquoi, dès que l'on cherche à étudier les mécanismes institutionnels de l'Église, est-on rapidement sujet à soupçons de la part de certains intervenants du monde clérical ? Comment les mécanismes psychologiques empêchent-ils une portion importante des décideurs ecclésiaux à s'affirmer, parfois de manière conflictuelle, pour exprimer des points de vue constructifs qui pourraient transformer l'Église ? À l'opposé, au nom de quel mécanisme de défense d'autres intervenants exercent-ils un contrôle parfois indu sur toute personne qui met en question certains aspects de la gestion de l'Église en les empêchant d'exprimer des opinions divergentes ? La présente thèse peut aussi contribuer aux recherches praxéologiques de certains étudiants des niveaux supérieurs qui voudraient alimenter leur réflexion sur le processus de désignation des ministres ainsi que leur rôle fondamental auprès de leur communauté, ainsi que sur l'inculturation en visant

d'autres aspects de l'organisation de l'Église. Peut-on également voir d'autres débouchés ? Considérons, par exemple, les conséquences pratiques d'une mise en place de structures permanentes de consultation auprès des communautés locales. Ne peut-on pas y voir émerger une nouvelle forme de gestion de l'Église qui prend en compte, non seulement pour les grandes décisions telle une élection épiscopale ou pour le choix d'orientations pastorales, la participation des baptisés relativement à toute question qui risque d'influencer la figure concrète de l'Église dans le monde de ce temps ? Bref, une multitude de questions et de sujets de recherche peuvent être alimentés de près ou de loin par notre propre réflexion.

Mais le temps est maintenant à l'ouverture aux expériences les plus signifiantes pour « ecclésialiser » le processus électif dans l'Église. Plutôt que d'étouffer, souvent sans retenue, toute initiative qui va dans le sens d'une plus grande participation de l'Église locale, baptisés laïcs et ministres ordonnés tous ensemble, il importe à l'Église universelle de se laisser interpeller par ces expériences diverses et de codifier progressivement celles qui disent le mieux et ce, pour des sociétés spécifiques, la présence agissante et déterminante de l'Esprit Saint. Le chantier est ouvert. Une attitude d'ouverture correspondante est-elle perceptible à l'horizon ? C'est une question de vie pour l'Église d'aujourd'hui et de demain.

BIBLIOGRAPHIE

- ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiology giuridica ed ecclesiologia di communione nella « Lumen Gentium »*, Bologne, Dehoniana, 1975.
- AFANASSIEF, A., "L'Église qui préside dans l'amour", in *La Primaute de Pierre sans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, 9-64.
- ALBERIGO, Giuseppe, "Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome", in *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 259-295.
- ALBERIGO, Giuseppe, «Jean-Paul II, dix ans de pontificat», *Études* 368/5 (1988), 669-680.
- ALBERIGO, Giuseppe, «Élection - Consensus - Réception dans l'expérience chrétienne», in *Concilium* 77 (1972), 7-17.
- AUBERT, Roger, *Le pontificat de Pie IX*, coll. Histoire de l'Église 21, Paris, 1952.
- AUDET, Léonard, *Après Jésus: autorité et liberté dans le peuple de Dieu*, Montréal, Fidès, 1977.
- AUWERDA, Richard, "La nomination des Evêques en Hollande après Vatican II", in *Concilium* 157 (1980),
- BASSET, W., et al., *The choosing of Bishops*, Hartford, Canon Law Society of America, 1971.
- BASSET, William et al., *The Choosing of Bishops*, Hartford, Canon Law Society of America, 1971.
- BEAUCHAMP, André, « Du bon usage du leadership dans l'Église », dans *Communauté chrétienne*, vol. 23, n° 135 (mai-juin 1984), p. 251.
- BERTEN, Ignace, «Les pauvres à l'étroit dans l'ecclésiologie romaine», in *Lumière et Vie* 35/177 (1986), 75-89.
- BERTRAND, D., *Un corps pour l'Esprit: essai sur l'expérience communautaire d'après les constitutions de la compagnie de Jésus*, Paris, DDB, 1974.
- BEYER, Jean, "Principe de subsidiarité ou «juste autonomie» dans l'Église", in *Nouvelle Revue Théologique* 108/6 (1986), 801-822.
- BEYER, Jean, *Du Concile au Code de droit canonique. La mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985.

- BOFF, Leonardo, *Église en genèse, les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978.
- BOFF, Leonardo, *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu Commun, 1985.
- BOFF, Leonardo, *Jésus-Christ Libérateur*, Paris, Cerf, 1983.
- BORELLA, F., "L'Église, société et pouvoir dans le nouveau code de droit canonique", in *Nouvelle Revue Théologique* 107/2 (1985), 221-237.
- BOURGEOIS, H., DENIS, H., JOURJON, M., *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989.
- BOWEN, Muriel, «La nomination des évêques en Grande-Bretagne depuis Vatican II», in *Concilium* 157 (1980), 125-129.
- BRADSHAW, Timothy, «Primacy and authority in the ARCIC Report», *Theology* 89 (1986), 24-32.
- BREWER, Dexter S., «Canon 524 and the Systematic Participation of the Laity in the Selection of Pastors», in *Studia canonica* 29 (1995), 481-492.
- CASTILLO LARA, R., «La communion ecclésiale dans le nouveau code de droit canonique», *Studia canonica* 17/2 (1983), 331-355.
- CATOIRE, A., «Intervention des laïques dans les élections des évêques», in *Échos d'Orient* 15, 1912, 412-426.
- CAZELLES, Henri, *La naissance de l'Église. Secte juive rejetée?*, Paris, Cerf (Lire la Bible 3), 1983.
- CERETI, Giovanni, « La signification œcuménique d'une collaboration des fidèles au choix des évêques », *Concilium* 157 (1980).
- CHENU, Bruno, « Pour un nouvel ordre ecclésial international », *Lumière et Vie* 26/133 (1977), pp. 117-130
- CLERCQ, Charles de, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. XI, *Conciles des Orientaux catholiques*, Première partie, de 1575 à 1849, Paris, Letouzey et Ané, 1949, 492 pp.
- COLLABORATION, «Opinion publique, groupes de pression et autorité constitué dans la vie de l'Église», in *Social Compass* 19 (1972), pp. 155-184.
- COLLABORATION, *Cahiers d'Etudes pastorales* 1, *Relations clercs-laïcs, Analyse d'une crise*, Montréal, Fidès, 1985.
- COLLABORATION, *Des ministères nouveaux?*, Montréal, Paulines (Pastorale et Vie no. 5), 1985.

- COLLABORATION, *La charge pastorale des évêques*, Paris, Cerf (Unam Sanctam 74), 1968.
- COLLABORATION, *L'Episcopat et l'Église universelle* (sous la dir. de Y. Congar), Paris, Cerf (Unam Sanctam 39), 1962.
- COLLABORATION, *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives, Actes du Colloque International de Bologne 1980*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 61), 1981.
- COLONA-CESARI, Constance, *Urbi et Orbi, Enquête sur la géopolitique de Jean-Paul II*, Paris, La Découverte, 1992.
- COLSON, Jean, «Désignation des ministres dans le Nouveau Testament», *La Maison-Dieu* 102 (1970), 21-29.
- COLSON, Jean, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1963.
- COLSON, Jean, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, Paris, Cerf, 1951
- CONGAR, Yves, "Approche d'une réalité méconnue: le pape comme patriarche d'Occident", in *Istina* 28/4 (1983),
- CONGAR, Yves, "La réception comme réalité ecclésiologique", in *Concilium* 77 (1972), 51-72.
- CONGAR, Yves, «Autonomie et pouvoir central dans l'Église», *Irénikon* 53/3 (1980).
- CONGAR, Yves, «Le Moyen Âge», in *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée et Cie, 1962.
- CONGAR, Yves, «Note sur une valeur des termes "ordinare", "ordinatio"», in *Revue de Sciences religieuses* 58/1-3 (1984), 7-14.
- CONGAR, Yves, «Quelques problèmes touchant les ministrères», in *Nouvelle revue théologique* 93 (1972).
- CONGAR, Yves, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970.
- CONGAR, Yves, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971.
- Conseil pour les Affaires publiques de l'Église, «Normes concernant la désignation des nouveaux évêques dans l'Église latine» (25 mars 1972) in *La Documentation Catholique* 1610 (4 juin 1972), 513-515.
- COOKE, B., «Obstacles à l'engagement des laïcs», in *Concilium* 200 (1985), 83-91.

- CORRECCO, E., «Fondements ecclésiologiques du Code de droit canonique», in *Concilium* 205 (1985)
- COSMAO, Vincent, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1981.
- DAHM, Charles et GHELARDI, Robert, *Pouvoir et autorité dans l'Église catholique: le Cardinal Cody à Chicago*, Montréal, Guérin, 1982.
- DE LUBAC, H., *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971.
- DEFOIS, G., LANGLOIS, C., HOLSTEIN, H., *Le pouvoir dans l'Église*, Paris, Cerf/Desclée Cie, 1973.
- DELORME, Jean et al., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil (coll. Parole de Dieu), 1974.
- DESDOUITS, M., «À propos des récentes Normes», in *Esprit et Vie* (L'Ami du Clergé), 29 juin 1972.
- D'ONORIO, Jöel-Benoît, *La nomination des évêques. Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986.
- DOOHAN, H., *Leadership in Paul*, Wilmington, M. Glazier (Good News Studies 11), 1984.
- DORTEL-CLAUDOT, Michel, *Églises locales - Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu*, Lyon, Chalet, 1973.
- Église de Gatineau-Hull, *Rapport de la consultation populaire faite en préparation de la nomination et de la venue du futur évêque de l'Église de Gatineau-Hull*, Hull, 10 décembre 1987.
- EICHER, Peter, «Hiérarchie», *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Cerf, 1988, p. 296ss.
- ELLIS, John Tracy, «La nomination des évêques aux États-Unis après Vatican II», *Concilium* 157 (1980), 119-124.
- FAIVRE, Alexandre, «Les communautés paléochrétiennes», in *Lumière et Vie* 33/167 (1984), 5-25.
- FAIVRE, Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 40), 1977.
- FRANCK, B., «La conférence épiscopale et les autres institutions de collégialité intermédiaires», in *L'Année canonique* 27 (1985), 67-120.
- GANOCZY, A., «Grandeur et misères de la doctrine tridentine des ministères», dans *Concilium* 80 (1972).

- GANSHOF, F., «Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IV^e siècle et pendant la première moitié du Ve siècle», in *Mélanges Fernand de Visscher*, Bruxelles, T. III, 1950, 468-498.
- GAUDEMEL, Jean, "De l'élection à la nomination des évêques", in *Concilium* 157 (1980),
- GAUDEMEL, Jean, "La participation de la communauté au choix de ses pasteurs dans l'Église latine. Esquisse historique", in *Jus Canonicum* (Pampelune) 14/28 (1974), 315ss.
- GAUDEMEL, Jean, *Les Elections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècle*, Paris, Lanore, 1979.
- GELLARD, J., «Pouvoirs et stratégies dans l'administration d'un diocèse», dans *Recherches de Science Religieuse* 65/4 (1977), pp. 505-542.
- GODDIJN, Walter, «Qui est digne d'accéder à l'épiscopat?», in *Le retour des certitudes, événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987, 194-217.
- GOOSSENS, Werner, *L'Église, corps du Christ, d'après saint Paul: étude de théologie biblique*, Paris, J. Lecoffre, 1949.
- GRANFIELD, Patrick, «Episcopal elections in Cyprian : clerical and lay participation », *Theological Studies* 37/1 (1976).
- GRANFIELD, Patrick, «Le sensus fidelium dans la sélection des évêques», *Concilium* 157 (1980), 53-61.
- GRELOT, P., "Pierre et Paul, fondateurs de la primauté romaine", in *Istina* 27 (1982), 226-268.
- GRELOT, Pierre, «Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes», *Istina* 16 (1971), 453-469.
- GROOTAERS, Jan, *De Vatican II à Jean-Paul II, le grand tournant de l'Église catholique*, Paris, Centurion, 1982.
- GROOTAERS, Jan, *Le chantier reste ouvert. Les laïcs dans le monde et dans l'Église*, Paris, Centurion, 1988.
- Groupe des Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976.
- GRYSON, Roger, "Les élections ecclésiastiques au III^e siècle", in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 68 (1973), 353-402.
- GRYSON, Roger, "Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle", in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 74 (1979), 301-345.

- GUICHARD, J., *Église, lutte des classes et stratégies politiques*, Paris, Cerf, 1972.
- HAROUEL, J.-L., *Les désignations épiscopales dans le droit contemporain*, Paris, PUF, 1977.
- HEFELE, C. et H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris, 1949-1952.
- HOLMBERG, Bengt, *Paul and Power: The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- HUIZING, P., «Le système juridique central et les Églises autonomes», in *Concilium* 205 (1986),
- IMBART DE LA TOUR, Pierre, *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle. Etude sur la décadence du principe électif (814-1150)*, Genève, Slatkine-Megarion Reprints, 1974.
- JACQUELINE, Bernard, *Papauté et épiscopat selon Saint Bernard de Clairvaux*, S.L., Centurion, 1963.
- KEARNEY, P., «Trouve-t-on dans le Nouveau Testament des motifs de changer l'organisation de l'Église ?», *Concilium* 80 (1972).
- KILMARTIN, Edward, «Élection épiscopale, droit du laïcat», *Concilium* 157 (1980).
- KOLMEL, Wilhelm, «Comment les élections d'évêques ont-elles fourni aux puissances politiques l'occasion d'agir sur le choix des évêques ?», *Concilium* 77 (1972), 73-81.
- KOTTJE, R., "L'élection des charges de fonctions ecclésiastiques: faits et expériences historiques", in *Concilium* 63 (1971), 93-101.
- KUNG, Hans, "La liberté de l'élection épiscopale à Bâle", in *Concilium* 157 (1980), pp. 139-147.
- LAFONTAINE, P.-H., *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa, Publications séries de l'Université d'Ottawa 71, 1963.
- LANNE, E., "Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles", in *Irénikon* 34 (1961), 292-321.
- LANNE, E., "L'Église locale et l'Église universelle", in *Irénikon* 43 (1970), 481-511.
- LECLERC, Gérard, « La nouvelle physionomie de l'épiscopat (France) », 30 jours dans l'Église et dans le monde 2/4 (avril 1988), pp. 16-19.
- LECLERQ, Jean, «Les chapitres généraux de Citeaux, de Cluny et des Dominicains», in *Concilium* 77 (1972), pp. 91-97.

- LEGRAND, Hervé-M., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t.III, *Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983.
- LEGRAND, Hervé-M., «Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales», in *Concilium* 71 (1972), 49-58.
- LEGRAND, Hervé-M., «Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne», in *Concilium* 77 (1972), 41-50.
- LEGRAND, Hervé-M., *Vatican II. La charge pastorale des évêques (Unam Sanctam 74)*, Paris, 1969, p. 166.
- LEMAIRE, A., « Des services aux ministères : les services ecclésiaux dans les deux premiers siècles », *Concilium* 80 (1972).
- LIGHTFOOT, J.B., *The Christian Ministry*, Wilton, Morehouse-Barlow, 1983.
- LINTANF, Jean-Pierre, « Avis de coup de vent sur l'Église », *La documentation catholique*, n° 1983 (7 mai 1989).
- LOYOLA, Ignace de, *Extraits des constitutions de la Compagnie de Jésus*, Paris, DDB, 1969.
- LYNCH, J.E., «Co-responsibility in the First Five Centuries : Presbyteral Colleges and the Election of Bishops», *The Jurist* 31, 1971, 14-53.
- MARTIN, Victor, «Le choix des évêques dans l'Église latine», *Revue des sciences religieuses*, 4 (1924), p. 237ss.
- McDONNELL, K., «Ways of validating ministry», in *Journal of OEcumenical Studies* 7 (1970), pp. 209-265.
- METZ, René, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », *Revue de droit canonique* 37 (déc. 1987), 143-170.
- METZ, René, «Innovation et anachronismes au sujet de la nomination des évêques dans de récentes conventions passées entre le Saint-Siège et divers États», *Studia canonica* 20 (1986), 197-219.
- METZ, René, «Le choix des évêques dans les récents concordats», in *L'Année canonique* 3 (1954-1955), Pp. 87-88.
- METZ, René, «Le président de la République française, dernier et unique chef d'État au monde qui nomme encore des évêques», *Revue des sciences religieuses* 60, nos 1-2 (1986), pp. 63-89.

- METZ, René, CHEVALIER, L., *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978: organismes collégiaux et moyens de gouvernement*, Paris, Cujas, 1982, 478 pp.
- MINNERATH, Roland, *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, 510 pp.
- MINNERATH, Roland, *Le pape: évêque universel ou premier des évêques?*, Paris, Beauchesne, 1978.
- MINTZBERG, Henry. Le pouvoir dans les organisations, Paris et Montréal : Éditions d'Organisation et Éditions Agence d'Arc, 1986.
- MINTZBERG, Henry. Structure et dynamique des organisations, Paris et Montréal, Éditions d'organisation ; Éditions Agence d'Arc, 1982.
- MINTZBERG, Henry. Structure des organisations : synthèse de la recherche, Montréal, Université de Montréal, 1979.
- MONNOT, P., «Les laïcs et le "pouvoir de gouvernement" au sein de la curie romaine», in *Praxis juridique et religieuse* 3/2 (1986), 173-184.
- MORETTI, A., *Elections of Bishops from Pope Siricius (384-398) to Pope Leo the Great (440-461)*, Rome, 1968.
- MURPHY, Patrick, «Churches and Church: the theology of the local christian community and its relationship to the universal Church», *Point* 1/1 (1972), 49-64.
- NAUD, André, «L'affaire Gaillot et la parole épiscopale», in *L'Église canadienne* 28/4 (1995), 126-130.
- NAUD, André, *Un magistère incertain*, Montréal, Fidès, coll. Héritage et Projet, 1987.
- NAUTIN, P., «Une Église à l'image de l'Empire», dans *Deux mille ans de christianisme*, Québec, Anne Sigier, t.1, pp. 208-212.
- PAGE, Roch, «Conseils et Offices diocésains selon le nouveau code», in *Studia Canonica* 19/1 (1985), 155-162.
- PALARD, Jacques, «Prédication des laïcs et pouvoir d'interprétation dans l'Église», in *Foi et Vie* 85/2-3 (1986), 143-156.
- PALARD, Jacques, «Processus de transformation d'une organisation religieuse: différenciation et système de contrôle de conduits dans un diocèse catholique», in *Archives de sciences sociales et religieuses* 30 (60 no. 1) (1985), 131-150.
- PARENT, Rémi, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*, Montréal et Paris, Paulines et Cerf, 1992.

- PARENT, Rémi, *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal, Paulines, 1987.
- PARSONS, A.J., *Canonical Elections. An Historical Synopsis and Commentary*, Washington, coll. «Canon Law Studies» 118, 1939.
- RACINE, Jacques, « Profil de l'épiscopat québécois », *Communauté chrétienne* 153 (mai-juin 1987), p. 229ss.
- RATZINGER, J., et MAIER, H., *Démocratisation dans l'Église ?*, Paris, Apostolat des Éditions, 1972.
- RÉMY, Jean, « Collaboration du peuple de Dieu au choix et à la désignation des évêques », *Concilium* 157 (1980).
- SARRAZIN, François, «La nomination des évêques dans l'Église latine», in *Studia canonica* 20/2 (1986), 367-407.
- SCHILLEBEECKX, Edward, « La communauté ecclésiale et sa présidence », in *Concilium* 153 (1980).
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1991.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Le Ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu*, Paris, Cerf 1987.
- SCHLOSSER, J., «La didascalie et ses agents dans les Epîtres pastorales», in *Revue de Sciences religieuses* 59/2 (1985), 81-94.
- SCHNACKENBURG, R., «La coopération de la communauté par le consentement et l'élection», in *Concilium* 77, (1972), pp. 21-30.
- SCHNEIDER, F. et W. STENGER, « L'Église comme édifice et l'édification de l'Église » dans *Concilium* 80 (1972), .
- SENFT, Christophe, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Genève, Labor et Fidès, 1985.
- SESBOUË, Bernard, «Les conférences épiscopales mises en question», *Études* 369/1-2, 95-108.
- SOBRINO, Jon, *Jésus en Amérique Latine*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei 140), 1986.
- STOCKMEIER, Peter, «L'élection de l'évêque par le clergé et le peuple dans l'Église ancienne», in *Concilium* 157 (1980), 13-21.
- STROTMANN, D.T., «Primauté et céphalisation» in *Irénikon* 37, 1964, 187-197.

- STRYCKMAN, P., «Le pouvoir dans l'Église, approche sociologique», dans *Communauté chrétienne* 99 (1978), pp. 241-248.
- TESSIER, Y., *À l'ombre du Vatican*, xxx
- THILS, Gustave, « Le nouveau code et l'ecclésiologie de Vatican II », in *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983).
- THILS, Gustave, *Choisir les évêques. Elire le pape?*, Gembloux et Paris, Duculot/Lethielleux, 1970.
- THILS, Gustave, *La Primaute pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, Duculot (Recherches et synthèses, Section dogme, no. 4), 1972.
- THILS, Gustave, *Primaute pontificale et prérogatives épiscopales*, Louvain, Warney, 1961.
- TILLARD, Jean-Marie R., « L'Église de Dieu est une communion », in *Irénikon*, 53/4 (1980), 451-468.
- TILLARD, Jean-Marie R., « L'Évêque et les autres ministères », in *Irénikon*, 49/2 (1976), 195-200.
- TILLARD, Jean-Marie R., «La Primaute romaine...», in *Irénikon* 50 (1977), 302-320.
- TILLARD, Jean-Marie R., «Où est l'Église de Dieu?, Vers une théologie de l'Église locale», *L'Église canadienne* 22/11 (1989), 331-340.
- TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei* 191, 1995.
- TILLARD, Jean-Marie R., *L'Évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982.
- TINCOQ, Henri, «Le Pape aux Pays-Bas : les rendez-vous manqués», in *Études* 363/4 (1985), 383-397.
- TRACY ELLIS, John, «La nomination des évêques et la sélection des candidats aux Etats-Unis depuis Vatican II», in *Concilium* 157 (1980), 119-124.
- TUCCI, Roberto, «Présentation des Normes de 1972», in *Dокументation Catholique* 1610 (1972).
- TWOMEY, V., *Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in The Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of St Athanasius The Great*, Münster, Aschendorff, 1982.
- UNESTI, Jimenez, et TEODORO, Ignacio, «La apelación a la voluntad de Cristo, argumento teológico por lógica normativa, en materias institutionales de la iglesia», *Salmenticensis* 29 (1982), 341-382.

- VOELTZEL, René, «Une lecture protestante du nouveau code de droit canonique», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 66/1 (1986), 109-121.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Le Complexe antiromain*, Montréal/Paris, éd. Paulines/Apostolat des Editions, 1976.
- WEILER, Anton, « Élection – Accord – Acceptation (selon Nicolas de Cuse) », *Concilium* 77 (1972).
- ZIZIOULAS, John, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », in *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospectives*, Paris, Beauchesne, 1981.
- ZIZIOULAS, John, *Communio Sanctorum: Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- ZIZOLA, Giancarlo, « Le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'Église catholique », *Lumière et Vie* 26/133 (1977), pp. 18-36.