

Joseph **RATZINGER**

*Mon Concile
Vatican II*

Mon Concile Vatican II

Joseph Ratzinger

MON CONCILE VATICAN II

Enjeux et perspectives

ARTÈGE Spiritualité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

courageux dans le sens de l'unité des chrétiens. Il se peut que plus tard, dans un regard macroscopique de la période de Vatican II, seuls ces résultats entrent en compte, et qu'il y ait aujourd'hui même des hommes qui pour ainsi dire vivent déjà dans la macroperspective et jugent à partir d'elle »²⁶. Mais le contemporain est surtout exposé à l'aspect microscopique. « Pour une telle vision de près, il est des facteurs négatifs incontestablement très graves et dans une grande mesure inquiétants ». Et il cite l'hémorragie des vocations, le climat hargneux qui règne dans l'Église. Vatican II a bien sûr subi le contrecoup de la crise qui a frappé la société occidentale. Mais il y a aussi, note Ratzinger, des facteurs propres au Concile : une timidité trop grande de l'Église face au monde et, corrélativement, une naïveté face à ce même monde. Ratzinger relève une tendance masochiste dans l'esprit du Concile : « Le Concile se comprenait comme un grand examen de conscience de l'Église catholique, il voulait enfin être un acte de pénitence, un acte de conversion. Cela se manifeste dans les aveux de culpabilité, dans le caractère passionné de l'auto-accusation qui ne s'en est pas tenue aux grands points névralgiques, comme la Réforme et le procès de Galilée, mais amplifia dans la conception de l'Église pécheresse jusque sur le plan des valeurs communes et fondamentales. On en est arrivé à redouter comme triomphalisme tout ce qui ressemblait à une complaisance dans l'Église, dans les acquis du passé, dans ce qui s'était maintenu jusqu'à nous. À cet émondage tortionnaire de ce qui est propre à l'Église s'unissait une volonté presque angoissée de prendre systématiquement au sérieux tout l'arsenal des accusations portées contre l'Église et de n'en rien négliger »²⁷. Cela a abouti à une remise en cause de l'identité des catholiques, pressés alors – et c'est la deuxième série de causes – de tout recommencer à

neuf : « La rupture de la conscience historique, le renoncement masochiste au passé ont introduit l'idée d'une heure zéro à laquelle tout allait recommencer à neuf et où enfin tout serait bien fait de ce qui jusqu'à présent avait été mal fait »²⁸. Pour Ratzinger, si la pénitence est nécessaire, « la pénitence chrétienne ne signifie pas la négation de soi, mais la découverte de soi »²⁹. Et la découverte de soi ne peut être la haine de soi, signe caractéristique d'orgueil. Le Concile devait opérer un jugement, un tri dans le passé, pour retrouver intacte la source, mais pas s'exalter en dépréciant systématiquement et globalement l'héritage. « Si quelqu'un, lorsqu'on évoque le Moyen Âge, ne trouve plus dans sa mémoire que le souvenir de l'Inquisition, il faut se demander où il a les yeux : est-ce que de telles cathédrales, de telles images de l'éternité, pleines de lumière et de dignité tranquille, auraient pu surgir si la foi n'avait été que torture pour les hommes³⁰ ? ».

S'interrogeant alors sur ce qu'il fallait faire, Ratzinger commence par relativiser le rôle des conciles dans la vie de l'Église. « Les conciles sont de temps en temps nécessaires, mais ils représentent toujours une situation extraordinaire dans l'Église et ne peuvent être considérés comme le modèle de sa vie en général, ou même comme le contenu idéal de son existence. Ce sont des remèdes, non une nourriture »³¹. À Peter Seewald qui lui demandait récemment si les temps étaient mûrs pour convoquer un nouveau concile, Ratzinger devenu pape ne répond pas autrement, estimant que l'institution du synode des évêques suffit amplement à la tâche³². Le Concile a popularisé l'idée que le propre du christianisme, c'est de discuter sur son contenu. Il ne s'agit pas tant de discuter que de vivre répond Ratzinger, et même, ajoute-t-il, de se convertir, en remettant Dieu au centre de la société³³. Et il poursuit en disant que la

réception de Vatican II n'a pas encore commencé. Il prend deux exemples : celui de la collégialité, en ecclésiologie, et celui de la simplicité, en liturgie. Le principe de la collégialité a été développé avec l'institution du synode des évêques, des conférences épiscopales et des multiples conseils qui peuplent les diocèses. Il en a résulté un « christianisme paperassier » : « Il est devenu visible que la collégialité est une chose, mais que la responsabilité personnelle en est une autre qui ne peut être remplacée ». Il avait peut-être à l'esprit les réactions mesurées de la Conférence de Fulda à l'époque du *III^e Reich*, contrastant avec celles, plus vives, d'évêques parlant en leur nom propre, comme Mgr von Galen, l'évêque de Münster, ou le cardinal von Faulhaber, l'archevêque de Munich. Le second exemple qu'il donne est celui du principe de simplicité qui a guidé la réforme liturgique. « En ce domaine aussi, nous pouvons mieux percevoir aujourd'hui les gains et les pertes. Dans le déroulement de l'histoire, il faut toujours émonder ce qui ne cesse de proliférer et faire toujours effort pour accéder au noyau central dans sa simplicité ; l'effort pour être compris est indispensable à une religion missionnaire. Mais on a un peu oublié que l'homme ne comprend pas seulement avec la raison, mais aussi avec les sens et avec le cœur, et nous recommençons petit à petit, à comprendre qu'il faut distinguer, lorsqu'on émonde, entre les excroissances et ce qui résulte d'une croissance normale, ne pas prendre l'embryon comme mesure, mais se laisser conduire par la loi de la vie »³⁴.

Pour finir, Ratzinger note que l'on se trouve, dix ans après le Concile, dans une situation où, d'un côté, on évacue le contenu du christianisme à force de relectures et où, de l'autre, on prétend le défendre en niant sa dimension fondamentalement évolutive. Il existe cependant, et heureusement, un espace

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contre, chez beaucoup de catholiques, il y a eu ces années-là une ouverture sans filtres ni freins au monde, c'est-à-dire à la mentalité moderne dominante, tandis qu'on mettait simultanément en discussion les bases mêmes du *depositum fidei* qui, pour un grand nombre, n'étaient plus claires »⁶³. Benoît XVI oppose à cette dérive l'herméneutique de la continuité.

c) L'herméneutique de la continuité

Pour Benoît XVI, l'herméneutique de la continuité a été clairement exposée dans le discours programmatique de Jean XXIII⁶⁴ : « le Concile “veut transmettre la doctrine de façon pure et intègre, sans atténuation ni déformation” et il poursuit : « Notre devoir ne consiste pas seulement à conserver ce trésor précieux, comme si nous nous préoccupions uniquement de l'antiquité, mais de nous consacrer avec une ferme volonté et sans peur à cette tâche, que notre époque exige (...). Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée ». Il est clair que cet engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée exige une nouvelle réflexion sur celle-ci et un nouveau rapport vital avec elle ; il est également clair que la nouvelle parole ne peut mûrir que si elle naît d'une compréhension consciente de la vérité exprimée et que, d'autre part, la réflexion sur la foi exige également que l'on vive cette foi. Dans ce sens, le programme proposé par le Pape Jean XXIII était extrêmement exigeant,

comme l'est précisément la synthèse de fidélité et de dynamisme ». C'est la tâche dans laquelle le jeune professeur de Bonn s'était reconnu comme il s'en expliquait à Peter Seewald dans *Le sel de la terre* : « Même si à travers les configurations historiques ou autres dans lesquelles je me suis trouvé – et naturellement aussi à travers les âges de la vie et leurs différents états d'esprit –, des nuances de ma pensée ont changé et se sont développées, mon impulsion fondamentale, précisément au Concile, a toujours été de dégager le cœur propre de la foi sous les couches sclérosées, et de donner à ce cœur force et dynamisme. Cette impulsion est la constante de ma vie »⁶⁵.

Cette herméneutique s'impose, poursuit Benoît XVI, parce que le Concile n'est pas une « assemblée constituante » : les évêques ne sont que les administrateurs d'un donné qui vient du Seigneur. « Le pas accompli par le Concile vers l'époque moderne, qui de façon assez imprécise a été présenté comme une « ouverture au monde », appartient en définitive au problème éternel du rapport entre foi et raison, qui se représente sous des formes toujours nouvelles ».

Benoît XVI, et avant lui le cardinal Ratzinger, reconnaît que les élites de l'Église ont pu être maladroites. « C'est aussi notre faute si nous avons parfois donné prétexte, tant à la "droite" qu'à la "gauche", à penser que Vatican II ait pu constituer une "rupture", un abandon de la Tradition. Il y a au contraire une continuité qui ne permet ni retours en arrière, ni fuites en avant, ni nostalgies anachroniques, ni impatiences injustifiées. C'est à l'*aujourd'hui* de l'Église que nous devons rester fidèles, non à l'*hier* ni au *demain* : et cet *aujourd'hui* de l'Église, ce sont les documents de Vatican II dans leur authenticité, sans *réserves* qui les amputent ni *abus* qui les défigurent »⁶⁶. Interpréter l'histoire de l'Église dans la continuité invite à ne pas voir dans

l'ouverture au monde la négation du signe de contradiction que l'Église ne peut jamais cesser d'être, malgré les naïvetés que l'on a pu relever ici et là : « Ceux qui espéraient qu'à travers ce "oui" fondamental à l'époque moderne, toutes les tensions se seraient relâchées et que l'"ouverture au monde" ainsi réalisée aurait tout transformé en une pure harmonie, avaient sous-estimé les tensions intérieures et les contradictions de l'époque moderne elle-même ; ils avaient sous-estimé la dangereuse fragilité de la nature humaine qui, dans toutes les périodes de l'histoire, et dans toute constellation historique, constitue une menace pour le chemin de l'homme. Ces dangers, avec les nouvelles possibilités et le nouveau pouvoir de l'homme sur la matière et sur lui-même, n'ont pas disparu, mais prennent en revanche de nouvelles dimensions : un regard sur l'histoire actuelle le démontre clairement. Mais à notre époque, l'Église demeure un "signe de contradiction" (Lc 2, 34) – ce n'est pas sans raison que le pape Jean-Paul II, alors qu'il était encore Cardinal, avait donné ce titre aux Exercices spirituels prêchés en 1976 au pape Paul VI et à la Curie romaine. Le Concile ne pouvait avoir l'intention d'abolir cette contradiction de l'Évangile à l'égard des dangers et des erreurs de l'homme ». L'Église sera en effet toujours en décalage avec le monde, puisqu'elle n'est rien d'autre, tout au long de l'histoire, que l'« acte de passer », le « passage », de la Cité terrestre à la Cité céleste⁶⁷.

En dépit de ces maladresses, le Concile s'inscrit dans la Tradition continue de l'Église. « Défendre aujourd'hui la vraie Tradition de l'Église signifie défendre le Concile »⁶⁸ écrivait déjà le cardinal Ratzinger. La persistance de « l'unique sujet-Église » impose d'accueillir les travaux du dernier concile comme on a accueilli ceux des conciles précédents et donc dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nouvelles réponses.

On ne peut pas comprendre grand-chose à cet événement que fut la première congrégation générale si l'on omet de mentionner une quatrième conséquence : dans la décision prise ce jour-là apparaissait une réalité appréciable que le Pape appellerait bientôt la « sainte liberté du Concile ». Le climat du Concile fut tout de suite marqué par la largeur d'esprit de Jean XXIII qui, de ce point de vue, se différenciait notablement de l'attitude du pape du concile de Vatican I. Sans parler beaucoup, le Pape, par sa personnalité, encourageait à l'ouverture et à la franchise. Il faut encore préciser que, de cette manière, on semblait enfin réussir à dépasser la névrose de l'anti-modernisme qui, depuis le tournant du siècle, ne cessait de renaître pour être toujours à nouveau endiguée. Une nouvelle conscience marqua les esprits : il devenait possible, dans l'Église, de se parler avec ouverture fraternelle, sans pour autant manquer à l'obéissance de la foi.

Les résultats du vote confirmèrent les symptômes mentionnés ci-dessus : les évêques desquels on attendait la poursuite des impulsions données à cette première congrégation générale recueillirent de loin la majorité des suffrages. Ce faisant, le Concile avait ainsi déterminé la direction fondamentale dans laquelle il voulait aller, direction qui, au cours des sessions suivantes, ne cessera d'être appelée, d'une manière prêtant quelque peu à malentendu, pastorale et œcuménique. Voilà ce qui devait être dit d'emblée ; cela sera élucidé par la suite.

La délibération autour du schéma sur la liturgie⁸³

Le message que les Pères conciliaires adressèrent à l'humanité le 20 octobre ne comptait pas, en tant que tel, parmi

les actes du Concile. Il se voulait simplement une parole adressée par les évêques rassemblés de toutes les parties du monde aux croyants de tous les horizons en même temps qu'à l'humanité entière. Le travail du Concile commença proprement dit avec la discussion du schéma sur la sainte liturgie, le lundi 21 octobre. Des quelque soixante-dix schémas préparatoires, sept furent imprimés et communiqués aux Pères quelques semaines avant le commencement du Concile. Ils portaient les titres suivants : « Des sources de la révélation », « De la conservation du dépôt de la foi », « De la morale », « Mariage et virginité », « De la sainte liturgie », « Des moyens modernes de communication », « De l'unité de l'Église ». Il était clair que des objections de taille allaient devoir être élevées contre les quatre premiers projets, élaborés par la commission théologique présidée par le cardinal Ottaviani. Quant aux derniers, ils n'étaient pas encore suffisamment mûris. C'est la raison pour laquelle, parmi les avis qui avaient été demandés aux Pères avant l'ouverture du Concile, un vœu revenait souvent, celui de commencer par la délibération sur la réforme liturgique. La présidence, à qui il revenait de déterminer l'ordre du jour, se conforma à cette proposition, ce qui se révéla être une décision heureuse, comme cela devait bientôt apparaître. Car ce texte, bien pesé et en même temps courageux, permettait au Concile de commencer par un travail riche d'avenir. Cela devait nourrir l'optimisme et donner au dynamisme des forces rassemblées l'occasion de commencer par une question où l'on pouvait s'entendre facilement. Il aurait été beaucoup plus difficile de rassembler les esprits en commençant par critiquer. On pouvait reconnaître dans ce texte un travail qui allait de l'avant, qui entraînait les hésitants, parce que le projet leur montrait qu'il ne s'agissait pas ici de détruire et de critiquer, mais de parvenir à une plus grande plénitude, notamment parce qu'il offrait une

réponse aux questions qui travaillaient depuis longtemps les évêques de mission. Lors des débats sur ce texte qui, d'un côté, était suffisamment mûri pour constituer une base complète de discussion et, de l'autre, suffisamment ouvert pour laisser place à de nouvelles questions, le Concile put exprimer nettement sa mentalité, se retrouver intellectuellement, et surtout mettre à l'essai sa propre forme technique.

Car demeurait en effet un problème considérable. On peut estimer à 2 900 le nombre des évêques, évêques auxiliaires, abbés généraux et supérieurs généraux d'ordres et de congrégations qui avaient été invités à prendre part au Concile. 2 540 d'entre eux assistèrent à la session d'ouverture, mais le chiffre des présents tomba par la suite entre 2 000 et 2 200, ce qui restait cependant un nombre considérable pour une assemblée délibérative. Si l'on ajoute à cela que les participants ne disposaient, pour la plupart, d'aucune expérience parlementaire ou synodale, et, comme nous l'avons préalablement mentionné, qu'ils étaient à peine conscients de devoir apprendre à se connaître, on comprendra sans peine l'étendue des difficultés qui se posaient à une telle assemblée. On ne pouvait tout simplement pas s'imaginer que ce gigantesque corps pût produire un travail fécond. Le règlement du Concile, qui n'attribuait à chacun que dix minutes de temps de parole, et au surplus exigeait une communication écrite préalable, ne suffisait visiblement pas à résoudre le dilemme. Différentes suggestions furent avancées : constituer un concile délégué, composé de représentants élus par leur épiscopat, proportionnellement à la taille de chacun de ceux-ci, ou bien encore fractionner l'assemblée en groupes qui auraient chacun une partie des textes à étudier. Aucune de ces propositions ne put s'imposer et, rétrospectivement, on peut dire que le Concile fut bien inspiré de les repousser. La véritable catholicité, encore

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

silence les vérités sur lesquelles les autres ne sont pas d'accord. Ce qui est vrai doit être dit ouvertement, sans dissimulation ; la vérité intégrale est une partie de l'amour intégral. « Œcuménique » devrait plutôt vouloir dire : cesser de voir les autres purement comme des adversaires contre lesquels il faut se défendre (alors que la séparation existe depuis si longtemps et qu'elle s'est doctrinalement solidifiée), [mais] essayer plutôt de les reconnaître comme des frères à qui l'on parle et de qui on a aussi à apprendre. « Œcuménique » devrait encore signifier : être attentif à la vérité que l'autre possède, à l'élément profondément chrétien qu'il lui est donné de représenter, quand bien même il est séparé de nous ou qu'il se trompe par ailleurs. « Œcuménique » devrait encore pouvoir signifier : tendre vers le tout et non pas seulement ne dire qu'un aspect partiel, qui appelle aussitôt une condamnation ou un correctif, mais percevoir la complétude intérieure de la foi, et ainsi attirer l'attention du frère séparé sur le fait que tout ce qui est authentiquement chrétien a sa place dans le catholicisme. On devrait se souvenir que ces deux mots – œcuménique et catholique – étymologiquement veulent dire la même chose, qu'être catholique, du coup, signifie moins s'enfermer dans toutes sortes de traditions particulières que s'ouvrir à toute la plénitude de ce qui est authentiquement chrétien. C'était précisément cette intention qui aurait dû être mise en valeur à travers les textes proposés. Or, dans leur perpétuation du combat contre le modernisme, ces schémas s'appuyaient presque exclusivement sur la théologie latine des cent dernières années et se trouvaient dès lors visiblement menacés d'un rétrécissement de perspective qui ne pouvait plus que difficilement faire percevoir l'amplitude propre au catholicisme.

Lorsque vint en discussion cette décision sur l'attitude mentale de fond à partir de laquelle l'Église devait parler, après

tout ce qui avait été dit dans les débats au sujet du schéma sur la révélation, il était clair que, toutes importantes qu'elles fussent, les différentes questions techniques ne pouvaient plus occuper qu'un rang secondaire. Du coup, il devenait également clair qu'il n'existait aucune opposition dogmatique fondamentale entre les Pères, mais tout au plus une différence d'approche dans la manière de considérer la question de savoir comment l'Église devait exercer sa mission aujourd'hui. La délibération du 20 novembre prouva que la grande majorité du Concile optait pour la voie positive et avait décidé de dépasser le stade, négatif, de la simple défensive. Certes, comme la presse s'en est fait amplement l'écho, la question avait été posée de telle manière ce jour-là que la décision en avait d'abord été obscurcie. Il aurait été normal de soumettre le schéma au vote, de sorte qu'il aurait fallu deux tiers des voix pour l'adopter et un tiers seulement aurait suffi pour qu'il soit rejeté. Au lieu de cela, on demanda qui était pour l'ajournement du texte, ce qui exigeait que les partisans du rejet fussent en mesure de rassembler, cette fois, les deux tiers des voix, tandis qu'un simple tiers suffisait pour sauver le projet. Le résultat est connu : 1 368 pères opinèrent pour l'ajournement du schéma (et donc votèrent contre le projet) et 813 contre (et donc se situaient en faveur du projet). Il ne manquait donc guère qu'une centaine de voix pour que les deux tiers se fussent prononcés contre le schéma, ce qui veut dire que seul un bon tiers tenait au texte. Néanmoins, grâce à cette procédure, le texte se trouvait sauvé, ce qui était en contradiction avec l'opinion de la majorité. Le profond malaise, on peut même dire la mauvaise humeur, qui s'empara du Concile après ce raté se dissipa lorsque, le lendemain, le Pape décida de lui-même d'ajourner le texte et d'en confier la refonte complète à une commission mixte présidée par les cardinaux Ottaviani et Béa. Ainsi la volonté de la majorité se trouvait-elle réalisée. Le

Pape avait exercé son pouvoir plénier de juridiction en faveur du Concile.

La décision qui venait d'être prise était encore une fois, comme on peut facilement le comprendre, de grande portée : le Concile s'était déterminé contre la poursuite unilatérale de la spiritualité antimoderniste et avait opté pour une voie nouvelle, celle d'une pensée et d'une parole positives. Dans cette mesure, le vote du 20 novembre 1962 et la décision pontificale du lendemain ont constitué un tournant. Ce tournant tient aussi à ce que, en comparaison de la situation de Trente et de celle des années 1869-1870, le Pape, se tenant du côté du Concile, freinait les tendances hégémoniques des services de la Curie.

La dernière phase de la première session du Concile

Le vote du 20 novembre et la décision du 21 qui l'a complété constituaient le point central de la première session, faisant de toutes les autres décisions un prolongement ou une conséquence de celui-ci. De sorte que l'on peut rapidement les passer en revue. Énumérons d'abord ce qui concerne les points particuliers :

a) Le préambule et le chapitre I du schéma sur la liturgie furent adoptés en leur forme définitive, refondue par les commissions. Ils doivent maintenant juste être ratifiés par le Pape, avec le reste du texte de ce schéma, pour obtenir force de loi.

b) Le schéma sur les « moyens de communication » (presse, cinéma, radio, télévision) a été discuté. Le Concile s'est déclaré d'accord avec les principes développés, mais il a souhaité que le texte soit plus concis, les détails devant faire l'objet d'une instruction pastorale commise à ses soins avec la collaboration

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

commissions étaient loin de constituer les instances représentatives des sessions plénières comme c'était leur tâche initiale. Un autre élément de ce développement résidait dans le fait que le droit de proposer des objets à débattre au Concile avait été exclusivement réservé au Pape.

Au regard de ces antécédents historiques, de leurs causes et de leur répercussion dans la suite des temps, il n'était pas possible de ne pas prendre en main ce règlement renouvelé sans une vive curiosité. Ce qu'il apportait de nouveau devait être d'une importance considérable pour la théologie et la praxis de la section du Concile qui s'ouvrait devant nous. À vrai dire, le nouveau texte ne révolutionnait rien. Il cautionnait, dans l'ensemble, ce qui s'était déjà fait. Il n'aurait d'ailleurs pas été très juste de vouloir complètement reconstruire un bateau ayant déjà appareillé. Il apportait pourtant une série de modifications qui, prises ensemble, indiquaient une direction précise. Je me bornerai à mettre en relief quelques éléments bien connus de l'opinion publique afin d'explicitier ce que, prises ensemble, elles signifiaient fondamentalement.

Ce qui ressortait le plus était le fait qu'une nouvelle présidence était créée sous la forme de quatre modérateurs. L'ancien présidium était trop large, en partie trop suranné et trop peu homogène pour exercer une conduite intellectuelle du Concile efficace. Du groupe des modérateurs devait émaner une présidence efficace, capable également d'apposer sa marque théologique sur l'ensemble. Le choix des personnes constituait déjà une décision. La première session avait montré qu'au moins trois des cardinaux choisis, Lercaro, Suenens et Döpfner, partageaient pleinement la même ligne théologique, de sorte qu'à travers leur nomination le Pape donnait au Concile un profil théologique et en faisait, en même temps, la confession de sa propre position, position qu'il renforça encore à travers des

marques répétées de sympathie pour le cardinal de Malines.

Il faut mentionner en second lieu le poids plus important donné aux commissions face à leur président. Certes, les présidents précédents demeuraient, et avec eux les directions émanant de la Curie. Mais les pouvoirs extraordinairement étendus dont ils disposaient lors de la session antérieure se trouvaient désormais en quelque mesure réduits, tandis que les droits des membres des commissions, y compris des minorités, se voyaient renforcés par toute une série de protections. Toutefois, comme on l'a déjà dit plus haut, ces modifications ne se révélèrent pas suffisantes, au cours de la session, pour garantir une collaboration harmonieuse entre le Concile et ses commissions. C'est pourquoi plusieurs propositions furent émises par des évêchés régionaux, propositions qui visaient avant tout à écarter les présidents et à aboutir ainsi à une séparation entre organes du Concile et services de la Curie. La solution à laquelle se résolut finalement le Pape se présenta sous la forme d'un compromis quelque peu inattendu : les présidents resteraient, mais on leur adjoindrait un second vice-président et un second secrétaire, tandis que le nombre des membres des dites commissions serait augmenté, en partie par élection et en partie par nomination pontificale. Il faut maintenant voir si de cette façon le but recherché a été atteint.

Pour finir, il faut souligner que le droit d'initiative de l'assemblée plénière a été rétabli. Une proposition soutenue par au moins cinquante évêques peut être transmise à la Commission des Affaires Extraordinaires et ainsi être soumise au Concile, de telle sorte que l'initiative ne soit pas réservée au Pape mais puisse être aussi rendue aux évêques.

Un quatrième point, qui a fortement défrayé la chronique, est celui-ci : des laïcs peuvent désormais assister comme auditeurs au Concile, ce qui leur laisse fondamentalement

ouverte la possibilité de parler en assemblée plénière. En dehors de cela, ils peuvent intervenir en commission de manière analogue à celle des experts théologiques. On doit dire qu'il s'agit ici – même si cela s'est fait de manière encore un peu timide – d'un pas qui fera date dans l'histoire de l'Église, dans la mesure où un laïc, même si ce n'est qu'en tant qu'auditeur, est introduit dans les travaux conciliaires – au moins à titre de possibilité –, comme conseiller prenant en partage la responsabilité propre des évêques⁹⁵. Malgré ces améliorations, et bien d'autres sur lesquelles il n'est pas nécessaire de s'arrêter ici, le fonctionnement du Concile demeurait très pénible et fut naturellement assez souvent l'objet de critiques – et d'accès de mauvaise humeur –, aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur, voire même du soupçon que « les autres » faisaient traîner le travail, et autres choses du même genre. En prenant un peu de recul, pour une plus grande objectivité, il faut quand même se dire que faire collaborer deux mille cinq cents personnes réunies en assemblée, alors que chacun était habitué à avoir le dernier mot dans son diocèse, ne pouvait pas être une chose facile. En outre, on ne doit pas oublier qu'il n'existait pas de fractions, et donc pas non plus de groupes d'opinion communs, chose qui d'ailleurs ne pouvait pas exister, eu égard au type de responsabilité envers la vérité dont il s'agissait ici. De sorte que chacun parlait pour lui-même et à la lumière de sa conscience, ce qui rendait la formation de majorités extraordinairement difficile à obtenir. Je crois que, malgré toutes les critiques que l'on était en droit de formuler à son encontre, le Concile avait tout simplement besoin d'un certain temps pour se mettre à fonctionner. Car, finalement, il s'agissait de tout autre chose que de régler la circulation des automobiles ou de fixer le prix du blé (ce qui n'est déjà pas si facile !). Un certain nombre de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Église, dont on va maintenant parler, comprend trois ministères sacramentels : diacre, presbytre (prêtre), évêque. Malgré de nombreuses interventions qui s'efforcèrent de parvenir à une compréhension plus profonde du presbytérat, ce ministère resta dans l'ombre durant la discussion, qui porta davantage sur les deux autres, le diaconat et l'épiscopat. Commençons par ce dernier. La question qui faisait le plus difficulté avait pour nom « collégialité ». La collégialité des évêques devait redevenir un élément décisif dans la structure de l'Église : telle était l'idée-force qui ne cessait d'être répétée sur tous les tons. Qu'est-ce que cela voulait bien dire ? Le point de départ de toute la réflexion résidait dans le fait que le Christ avait choisi douze apôtres, chiffre qui avait un sens très précis, renvoyant pour les Israélites aux douze fils de Jacob, desquels étaient sorties les douze tribus d'Israël. Au temps de Jésus, la vieille structure tribale avait depuis longtemps disparu, mais elle continuait d'exister dans la foi et dans l'espérance d'Israël : on attendait en même temps que le salut à la fin des temps le rétablissement du nombre complet des tribus du peuple de Dieu¹⁰¹. Lorsque Jésus appela douze hommes à se mettre étroitement à sa suite, ce fut un geste dont tout le monde pouvait comprendre le sens. Cela voulait dire en effet : voici venu le temps de la fin, en ces douze hommes se trouve représenté l'Israël rétabli et définitif. À cela s'ajoute autre chose : les douze hommes que nous avons l'habitude d'appeler « apôtres » ne reçoivent généralement ce nom d'« apôtres », c'est-à-dire d'envoyés, qu'après la Pentecôte, leur fonction étant alors de se mettre en route au service du message que le Seigneur leur avait confié. Auparavant, du vivant de Jésus, ils étaient surtout appelés les « Douze ». Leur première fonction était, par le symbolisme de leur nombre, d'être l'annonce en signe de cet accomplissement de l'espérance

d'Israël que le Seigneur voulait apporter. Mais cela veut dire aussi, par conséquent, qu'aucun des Douze ne pouvait signifier quelque chose sans les onze autres avec lui, avec lesquels, tous ensemble, ils formaient le symbole voulu par le Seigneur. Aucun d'eux n'était là pour lui-même, mais tous ils dépendaient les uns des autres par nature, ils formaient – si l'on peut dire –, tous ensemble, une sorte de « collège ».

Les discussions conciliaires relient ces vues avec la conviction de foi bien connue selon laquelle les évêques sont les successeurs des apôtres et elles s'efforcèrent précisément de comprendre plus profondément cette affirmation à partir de ces vues. Car si on saisit, comme on vient de le voir, qu'il ne saurait y avoir d'apôtres sans compréhension collégiale, alors leur succession ne saurait seulement tenir au fait qu'un évêque succède à un apôtre. Elle tient bien plutôt à ce que la communauté des apôtres se trouve continuée par la communauté des évêques. Le collège des évêques est la continuation postapostolique du collège des Douze¹⁰². S'il en est ainsi, cela veut dire encore qu'aucun évêque ne vaut en soi, que son épiscopat ne tient à rien d'autre qu'au fait d'être uni aux autres, de continuer ensemble le collège des apôtres. Pour le dire encore autrement : les évêques sont essentiellement un collège, le ministère épiscopal est un ministère collégial pour lequel la participation à la communauté des autres évêques est un élément constitutif. En tant que collège, et seulement en tant que tel, les évêques continuent la communauté des Douze ; c'est ainsi qu'ils possèdent le ministère d'ordination dans l'Église de Dieu.

Le Concile s'est alors efforcé de remettre en lumière cette structure collégiale du ministère ecclésial. Il a affirmé fermement que Pierre occupe une position particulière au milieu des Douze, conformément à la mission spéciale que le Seigneur lui a

assignée, si bien qu'il reçoit une fonction indépendante de la « collégialité¹⁰³ ». Mais il a aussi souligné que Pierre restait l'un des Douze, qu'il se situait non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de leur communauté. En conséquence, aucun successeur de Pierre n'a connu, même de loin, la situation particulière faite au Pape telle qu'elle a été définie en 1870. Mais on peut maintenant mettre plus précisément en évidence le lien interne qui le relie à cette communauté : de même que Pierre appartient à la communauté des douze, de même le Pape, sans préjudice pour sa fonction spéciale, appartient au collège des évêques. Il exerce cette fonction spéciale à l'intérieur et non à l'extérieur de ce même collège.

Je pense qu'il n'est pas difficile de voir que de ces réflexions, en apparence toutes théoriques, peut sortir un progrès important dans le renouveau de l'Église en mouvement. Car ici, par-delà tous les modèles de pensée extérieurs et sécularisés, on en revient à la structure spirituelle originale de l'Église. Depuis le Moyen Âge s'était en effet bien souvent répandue une manière de considérer l'Église qui empruntait aux catégories politiques. On en trouve un exemple dans le fait que saint Robert Bellarmin ait davantage emprunté ses arguments en faveur de la primauté du Pape à Aristote qu'aux Saintes Écritures. Démontrer que la monarchie était la meilleure forme de gouvernement devait bien évidemment renforcer les droits de la primauté du Pape. Face à des conceptions d'une telle superficialité, qui cherchaient à la penser sur le modèle de la monarchie ou d'autres systèmes politiques, on rappelait que l'Église est édifiée sur la communauté de ceux qui participent au Corps et à la Parole du Seigneur. Cela remet au premier plan la communauté des évêques qui sont en communion les uns avec les autres, chacun d'entre eux représentant une Église en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

évêques maronites et melchites, tenus dans un autre contexte, qui souvent atteignirent des sommets dans la rhétorique conciliaire¹¹³.

Si l'on voulait rapporter tout ce qui s'est passé, il faudrait aussi parler du contenu théologique du chapitre sur Israël et l'Église, avec son triste arrière-plan historique, plein de sang et de larmes ainsi que de la présentation du texte par le cardinal Béa¹¹⁴. Il faudrait parler d'une opposition, à certains égards politique, des orientaux vivant dans des pays gouvernés par les musulmans qui réclamèrent une déclaration sur l'islam, au moins comme compensation – une demande qui a été satisfaite, au moins dans un certain sens, sans pour autant minorer la dimension religieuse du chapitre sur Israël. On devrait parler du texte sur la liberté religieuse – à nouveau sur fond d'un passé assez souvent ténébreux –, dont la discussion fera partie des tâches les plus importantes de la prochaine session. On devrait parler de la réaction souvent étonnamment critique et froide des observateurs non catholiques, que l'on peut peut-être aussi considérer comme un signe de la manière dont le dialogue est devenu concret et sérieux : on est passé du stade de la bienveillance qui n'engage à rien au contact direct dans des questions en elles-mêmes décisives. Une critique croissante est ici, d'un certain point de vue, le signe d'une proximité croissante elle aussi.

Notre travail ne peut toutefois pas tout exposer en détail. Mais, conformément à notre propos initial, nous voudrions nous limiter à l'analyse d'un problème théologique central des débats sur l'œcuménisme, à savoir la manière dont le texte voit le rapport entre « Église et Églises » et donc situe, de manière globale, le problème œcuménique. Pour clarifier la question, commençons par une remarque nécessaire sur le rapport du

schéma « *De Oecumenismo* » au texte « *De Ecclesia* ».

2 – Son rapport avec le schéma sur l'Église

a) *Le rapport intrinsèque des deux textes*

Il faut commencer par dire que de manière analogue au schéma sur les évêques, celui sur l'œcuménisme veut concrétiser et étendre le sens du schéma sur l'Église dans une certaine direction. Il présuppose donc le texte sur l'Église et s'appuie dessus. Cela traduit aussi – disons-le en passant – une gradation juridique. Le schéma sur l'Église est prévu pour être une « constitution » alors que celui sur l'œcuménisme n'est prévu que comme « décret », c'est-à-dire comme une sorte de cas d'application de celui sur lequel il est fondé doctrinalement. On peut déjà réfléchir, pour éviter une compréhension maladroite du projet sur l'œcuménisme, à ceci qu'il ne s'adresse pas d'abord aux confessions non catholiques. Il ne veut pas être une sorte de manifeste d'union, et certainement pas une adresse directe aux chrétiens non catholiques, mais bien plus une instruction pastorale dans laquelle le Concile se tourne d'abord directement vers les catholiques pour les intéresser à la question œcuménique. Il veut accomplir son service œcuménique en préparant dans l'Église catholique un espace pour une pensée et un agir œcuméniques.

Si notre texte constitue par conséquent une extension pastorale des énoncés doctrinaux du schéma sur l'Église, se pose alors immédiatement la question de savoir dans quelle mesure celui-ci offre un point d'appui pour une telle concrétisation œcuménique. On pourrait d'abord répondre que le schéma sur l'Église est ouvert à l'œcuménisme dans la mesure où il s'efforce, à travers sa ligne théologique, d'être globalement

œcuménique, c'est-à-dire non pas *contre* quelqu'un mais, en pensant à partir de l'origine commune, de saisir la Révélation dans sa *totalité*, de se défaire des particularismes d'un développement typiquement latin ou scolastique, de ne se fixer sur aucune école, mais de laisser la porte ouverte à toutes les questions théologiques légitimes. Ceci dit, il s'agit ici en fait d'un texte qui ne serait absolument pas pensable sans tout le travail préalable du mouvement œcuménique. On ne peut certes pas dire qu'il découle du mouvement œcuménique exactement dans la même mesure que la constitution sur la liturgie découle du mouvement liturgique. Toutefois, il n'est pas pensable sans lui et il est tout entier marqué de manière cruciale par lui. Cela vaut déjà, par exemple, de l'effort pour définir l'essence de l'Église. Dans son titre même déjà, on ne parle plus à la manière scolastique de « nature de l'Église » mais de son « mystère ». Quand on parle de hiérarchie, c'est sous l'angle du service ; quand on parle des laïcs, c'est sous l'angle de l'unité du saint peuple de Dieu ; quand on parle de sainteté de l'Église, c'est comme présent que le Seigneur ne cesse jamais d'offrir à son Église qui a toujours besoin de pardon ; et ainsi de suite. Cela étant dit, on peut bien dire que le texte comme tel est un projet qui veut être non seulement l'expression du magistère de l'Église, représentée par le Concile, mais aussi l'expression de sa capacité à écouter. En ce sens on peut donc parler d'une présence continuellement implicite du problème œcuménique dans le schéma sur l'Église.

b) Les déclarations positives sur l'œcuménisme dans le schéma sur l'Église

À strictement parler, la question ne se pose qu'à la marge, là où il en va du problème de l'appartenance à l'Église.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Églises orientales le qualificatif d'*Ecclesiae*¹²². La rupture des réformés avec Rome était, par contre, d'une autre nature. Elle remettait en cause ce qui avait été jusqu'alors considéré comme faisant partie intégrante de la notion d'Église et créait une nouvelle forme de communauté : la *confession*. La Parole l'emportait dès lors sur le sacrement et sur la hiérarchie. Les communautés qui naquirent de cette façon ne se comprenaient d'ailleurs pas toutes comme des Églises. Rien n'aurait été plus étranger à Luther, par exemple, que l'idée de fonder une Église luthérienne.

Sans aucun doute, la situation s'est depuis considérablement modifiée. Une vivante conscience ecclésiale s'est développée en maints endroits et aujourd'hui, par exemple, un bon nombre de disciples de Luther parlent d'Église luthérienne évangélique. Cependant cette façon de voir est encore loin d'être commune, cette conscience loin d'être unifiée. C'est là que réside l'une des difficultés du Concile en la matière : il s'agit de reconnaître cette prise de conscience, divergente et différenciée, sans la niveler. Il me semble que, face à cette situation, la proposition du cardinal König, archevêque de Vienne, de parler de *Communiones Ecclesiales* est largement adéquate (et en même temps largement promise au succès). De cette manière on leur reconnaît d'un côté la dignité d'Église et de l'autre on accorde l'espace nécessaire pour leurs structures, à chaque fois particulières, et la conscience différenciée qu'elles ont d'elles-mêmes. Le fait que les Églises orientales et les communautés ecclésiales issues de la Réforme aient pu être considérées positivement dans le texte du schéma par le qualificatif d'ecclésiales constitue un pas nouveau et significatif, le premier qu'entreprend dans cette forme un document doctrinal émanant de l'Église catholique romaine. Celle-ci reconnaît ainsi sa faute

historique, ses insuffisances dans l'histoire, et elle avoue que ce qui existe de chrétien au dehors d'elle ne peut plus être décrit adéquatement avec les seuls concepts négatifs d'hérésie et de schisme, mais qu'il existe aussi, hors de ses frontières, une réalité ecclésiale positive. Cette reconnaissance fait que le terme « frères » employé vis-à-vis de ces chrétiens n'est pas insignifiant ou futile.

Ajoutons encore une chose : sans aucun doute la signification concrète du décret sur l'œcuménisme (et de manière semblable celle du texte doctrinal sur l'Église) dépendra aussi de l'ampleur avec laquelle il réussira à imprimer son esprit dans la vie quotidienne de l'Église et dans son droit, qui donne à cette vie ses formes et ses limites. Une série de suggestions importantes ont déjà été émises à ce sujet, en particulier sur la question des mariages mixtes, de la communion dans la prière et le témoignage devant le monde non chrétien. Mais les choses sont encore loin d'être fixées et l'on peut difficilement se permettre des prédictions sérieuses. Ce qui est sûr, c'est que règne ici la meilleure volonté, celle de faire tout son possible. Ce qui est sûr aussi, c'est que – de manière analogue à ce qui a été dit à propos de la reconnaissance comme « Église » – les choses sont plus complexes qu'elles peuvent apparaître à première vue. De toute façon, bien des choses ne pourront être résolues par des décrets ou des lois, mais par la patience et la bonne volonté, quotidienne et spontanée, des chrétiens. Dans la mesure où demeure décisif l'appel à l'esprit œcuménique, sans lequel tout le discours œcuménique ne peut être qu'un vain bavardage.

Les résultats

1 – La constitution sur la sainte liturgie

Il ne nous reste plus qu'à dire brièvement un mot sur ce qui a été atteint au cours de cette deuxième session. Deux textes ont été finalement adoptés, comme on le sait, après une longue série d'amendements et solennellement promulgués comme décisions du Concile : la constitution sur la sainte liturgie et le décret sur les moyens de communication sociale. On doit certes considérer que la constitution sur la liturgie se présentait d'abord sous la forme d'une loi-cadre qui nécessitait une double concrétisation pour pouvoir pleinement entrer en vigueur : elle offrait les principes qui devaient être traduits par une commission postconciliaire (placée sous la présidence du cardinal Lercaro et composée avec soin) en ordonnancements liturgiques concrets. Mais elle devait aussi rester ouverte aux modifications régionales que les conférences épiscopales pouvaient apporter du fait de la grande latitude qui leur était laissée dans leur secteur géographique pour son application. Tant de choses ont été dites ailleurs sur la théologie et sur les principes pratiques de cette constitution qu'il n'est pas nécessaire ici d'y ajouter quelque chose de plus¹²³.

2 – Le décret sur les moyens de communication sociale

Comme on le sait, le décret sur les moyens de communication sociale a fait l'objet d'un bien moindre acquiescement que la constitution sur la liturgie. Si 4 Pères seulement ont voté contre le second texte, le vote final sur le premier a fait état de 167 non et de 27 abstentions. Un scrutin préliminaire, le 25 novembre, avait même fait apparaître 503 non face à 1598 votes positifs ce qui permettait tout juste de parvenir la majorité des deux tiers, nécessaire pour adopter le texte. Sans doute le texte n'offrait pas ce que l'on pouvait attendre d'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

catholique à l'attaque de Luther s'est produite à Trente. Elle doit être considérée dans son ensemble comme insuffisante, même si elle élimina les abus les plus criants et fut à l'origine d'une certaine régénération¹³⁷. Trente s'était contenté de faire deux choses :

a) Il présenta l'intégralité de la doctrine catholique dans une forme plus pure, au moins en ce qui concerne l'idée de sacrifice, mais il ne prit pas suffisamment en considération l'objection sérieuse que constituaient les questions de conscience nées de la Réforme, pas plus qu'il ne vit avec suffisamment de perspicacité les problèmes liés aux notions d'adoration et de sacrifice, problèmes majeurs de la doctrine de l'eucharistie à la fin du Moyen Âge.

b) On se mit à élaguer dans la prolifération liturgique du bas Moyen Âge, en prenant des mesures destinées à empêcher son retour. La centralisation de toutes les compétences liturgiques par la Congrégation des Rites, l'organe postconciliaire destiné à mettre en œuvre l'application de l'idée liturgique de Trente, constituait le cœur de ce dispositif. Cette mesure se révéla cependant à deux tranchants. Certes on empêcha ainsi, dans les faits, de nouvelles proliférations liturgiques de se produire, mais le destin de la liturgie occidentale se trouva dès lors subordonné à une administration conçue comme strictement centralisée et travaillant de manière purement bureaucratique, administration qui manquait complètement de vision historique et qui posa le problème de la liturgie en termes tellement rubricistes et cérémoniels qu'il ne s'agissait plus, pour ainsi dire, que du problème d'ordonnement d'un cérémonial de cours s'appliquant au sacré. Cette subordination à l'étiquette de cour aboutit par la suite à une véritable fossilisation de la liturgie, qui est ainsi passée du stade d'histoire vivante à celui de pure

conservatoire des formes, ce qui condamnait en même temps la liturgie à un inévitable dessèchement intérieur¹³⁸. La liturgie fut fixée une fois pour toutes, devenant ainsi une image encroûtée et perdant d'autant plus le contact avec la piété concrète des fidèles qu'on veillait davantage à l'intangibilité de ses formes extérieures. Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler qu'aucun des saints de la Contre Réforme catholique ne parvint à nourrir sa spiritualité de la liturgie. Un saint Ignace de Loyola, une sainte Thérèse d'Avila, un saint Jean de la Croix ont bâti leur spiritualité à côté de la liturgie, sans lien profond avec elle, essentiellement par une rencontre personnelle avec Dieu et par leur expérience individuelle de l'Église.

L'époque baroque s'en tira grâce à une paraliturgie populaire qui prospéra à partir de la liturgie authentique mais fossilisée. Par l'éclat de ses représentations orchestrales, la messe solennelle baroque tourna à l'opéra sacré, où les parties chantées par le prêtre avaient leur place à l'instar des récitatifs. L'ensemble apparaissait comme une solennelle élévation du cœur, comme une fête magnifique pour l'oreille ou pour l'œil. Aux jours ordinaires, où de telles magnificences n'avaient pas lieu d'être, la messe était recouverte d'une multitude de dévotions qui correspondaient à la mentalité du peuple. Il suffit de se rappeler que Léon XIII recommanda la récitation du rosaire pendant la messe. Cela signifiait, en pratique, que pendant que le prêtre accomplissait les rites de sa liturgie fossilisée, le peuple récitait son chapelet, l'un et l'autre n'ayant d'autre chose en commun que leur présence en un même lieu et leur vénération commune pour la puissance sacrée du même sacrifice eucharistique. Le Samedi Saint, dans la forme qui fut la sienne jusqu'à sa récente réforme, nous offre l'exemple peut-être le plus parlant de la coexistence d'une liturgie fossilisée et d'une

paraliturgie vivante. Au petit matin, on célébrait dans des églises presque vides la solennité liturgique de la résurrection du Seigneur, office qui n'avait à peu près aucun retentissement dans la conscience des fidèles, alors que le soir, le peuple fêtait la résurrection à sa manière, avec tout l'éclat de la joyeuse expressivité baroque. Entre les deux offices s'écoulait un jour de silencieux recueillement auprès de la tombe du Seigneur, absolument pas perturbé par le fait que la liturgie officielle avait depuis longtemps fait retentir dans l'indifférence totale de sa tour d'ivoire l'alléluia pascal.

À la fin de l'époque baroque, la force de cette paraliturgie finit aussi lentement par s'effriter, même si elle reste encore vivace aujourd'hui dans bien des régions. La complète indigence à laquelle on en était parvenu à cause du travail de conservation de la Congrégation des Rites sautait désormais aux yeux. Si l'on voulait que le culte de l'Église redevînt vraiment le culte de l'Église en son sens plénier, c'est-à-dire de tous les fidèles, il fallait qu'il fût remis en mouvement. Le mur du latin devait être abattu, sans quoi la liturgie ne pouvait plus accomplir sa fonction d'annonce de la foi ni d'invitation à la prière. Là où, à titre d'essai, dans des cercles restreints où par le recours à la traduction, on avait commencé à extirper le latin de la liturgie, on s'aperçut bien vite que cela ne suffisait pas. Il apparaissait que ce qui était resté à peine remarqué derrière le mur protecteur de la langue étrangère, ce qui subsistait en fait de l'élagage auquel on avait procédé à Trente, continuait de masquer, par beaucoup de choses superflues n'ayant qu'une signification purement historique, la structure toute simple de la liturgie. On s'aperçut, par exemple, que le choix des textes avait été comme gelé à un certain moment et qu'il pouvait difficilement satisfaire aux nécessités actuelles de l'annonce de la foi. Le pas suivant consistait à reconnaître que la refonte nécessaire ne pouvait plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des réflexions sur la Révélation, l'Écriture et la Tradition. Ce problème avait surgi pour la première fois au début du siècle, où il avait enflammé les esprits et conduit alors à la crise de ce que l'on avait appelé le modernisme. La méthode historico-critique avait célébré ses premiers triomphes et projeté sur la Bible une lumière telle que celle-ci en recevait une physionomie entièrement différente. Le livre sacré, que l'on croyait l'œuvre d'un petit nombre d'auteurs à qui Dieu devait avoir directement dicté sa parole, apparaissait soudain comme l'expression de toute une histoire humaine, mûrie par couches successives pendant des millénaires et profondément entrelacée avec l'histoire religieuse des peuples environnants. Du coup, à la lumière d'une compréhension historico-critique de la Bible, les déductions conceptuelles de la théologie scolastique apparaissaient sur bien des points comme discutables.

Un réveil non moins dramatique s'était produit autour de la notion même de tradition. Les formes et les usages liturgiques, les formulations dogmatiques, que l'on avait fait remonter aux apôtres, apparaissaient comme le fruit d'un processus compliqué au sein de l'histoire, où l'on s'apercevait que les facteurs humains jouaient un rôle toujours plus important. Il en résulta un danger énorme pour la foi qui, dans le protestantisme d'alors, se caractérisa par la victoire de la théologie libérale, victoire dont la conséquence fut le rétrécissement de la substance de la foi, réduite pratiquement à la reconnaissance de la paternité de l'être suprême et à la fraternité entre les hommes¹⁴⁷. Saint Pie X s'était opposé à un développement analogue dans la théologie catholique en prenant les mesures les plus sévères et il avait pu ainsi prévenir un effondrement semblable de la substance de la foi sans pour autant réussir à résoudre de cette manière le problème.

Les schémas de l'année 1962 s'étaient contentés de renouveler la théologie des interdits. Ils avaient été minutieusement élaborés pour protéger la foi. Mais la situation avait changé, ce qui condamnait la théologie à la stérilité en la séparant définitivement des sciences modernes et en l'enfermant dans une tour d'ivoire où elle était condamnée à dépérir. C'est contre cette tentative que réagit avec passion en 1962 l'épiscopat européen, appuyé sur ces théologiens qui voyaient avec clarté qu'avec ce type de défense la foi serait détruite de l'intérieur puisqu'on l'asphyxait en la privant de l'air qu'aujourd'hui justement elle peut respirer : la possibilité d'une libre vérification par les méthodes modernes de cette science dont toute la pensée actuelle est aujourd'hui imprégnée.

Les nouveaux textes, qui sont actuellement discutés au Concile, témoignent qu'il est possible de présenter la foi sans l'amoindrir et en même temps de laisser ouvertes les questions scientifiquement en suspens. Cela doit pouvoir convenir aussi, finalement, à l'aile conservatrice qui, dans le fond, n'a pas trouvé à redire grand-chose de sérieux contre ces textes, de sorte que les discussions jadis si passionnées sont aujourd'hui plus apaisées, au point même d'être un peu ennuyeuses. Mais cela ne doit pas cacher l'importance vitale de la percée qui s'est opérée ici. On se donne ainsi clairement la possibilité de parvenir, avec la science moderne, à des relations positives et ce contre toute tentative contraire. À l'époque présente, cela ouvre une large avenue à la théologie.

6 – Foi et monde

Il nous faut maintenant encore parler du schéma XIII sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui, qui a déjà presque atteint la célébrité.

C'est de tous, sans aucun doute, le plus problématique, parce que les réflexions théologiques qui devraient lui correspondre font encore défaut pour parvenir à une formulation pleinement satisfaisante. La théologie oscille encore entre deux pôles : d'un côté, le « oui » enthousiaste au monde avec l'aide de l'idée d'incarnation (poussée jusqu'à son extrême chez Teilhard de Chardin) ; de l'autre, une théologie de la croix, radicale, que l'on ne peut rejeter au simple motif qu'elle serait platonisante ou même marquée par le manichéisme. Il s'agit donc de ne pas fixer trop haut ce que l'on peut attendre d'un schéma qui, de toute manière, ne peut pas être autre chose que le début d'un dialogue dont l'essentiel du contenu doit se déployer dans les décennies à venir.

Nous en sommes donc aux questions que le Concile doit laisser, à un degré ou à un autre, encore ouvertes. À côté de la réorientation de la morale de l'Église, qui est encore loin d'être réalisée, mentionnons la problématique de l'éducation chrétienne (formation sacerdotale aussi bien qu'écoles catholiques, etc.), puis la réforme du droit canonique, avec en particulier celui du droit des mariages mixtes, qui ne pose pas les moindres problèmes. Nous touchons ici du doigt les limites d'un Concile qui a eu au moins le mérite d'avoir soulevé ces problèmes et d'avoir provoqué à ce sujet de nouvelles réflexions.

Il y a une chose que l'on peut déjà se dire : le Concile a exaucé le vœu de Jean XXIII qui voulait qu'il fût un bond en avant, une fenêtre ouverte laissant un air frais entrer dans l'Église. Le fait que les discussions de la présente session n'aient pas revêtu le caractère dramatique de celles des deux précédentes sessions ne doit pas dissimuler cette réalité.

La moisson est déjà prête, le Concile a maintenant pour tâche de la rentrer et de l'engranger.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

autres Apôtres constituent, par ordre du Seigneur, un seul Collège apostolique, et que le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des Apôtres, sont unis entre eux ».

Avant que la constitution ne tire de ce fondement du principe de collégialité, dont la formulation a vraiment été réfléchi mot à mot, les conséquences essentielles pour la forme de la conduite de l'Église dans son ensemble, elle donne quelques indications historiques qui n'ont certainement pas l'ambition de donner une « preuve » historique (ce qui ne peut être la tâche du Concile), mais qui veulent plutôt offrir des exemples concrets cherchant à éclairer l'affirmation de base et à en donner une illustration. Le texte, dans ses différents stades d'élaboration, a connu sur ce point une croissance remarquable. Dans le projet initial, il n'y avait à ce sujet d'autre indication que la mention de l'habitude antique de conférer la consécration épiscopale par trois évêques. Cela voulait dire que l'évêque n'exerçait pas une charge purement individuelle, mais qu'il s'insérait dans un ministère qui, par nature, est communautaire. Dans le texte actuel, cette indication subsiste toujours, mais elle apparaît maintenant comme un des éléments témoins de cette structure d'ensemble de l'Église antique qui fait l'objet d'une attention renouvelée : l'Église des temps patristiques, fait-on aujourd'hui observer, vivait dans la multiplicité des différentes Églises épiscopales qui, dans leurs relations mutuelles, formaient l'*unique* Église.

À cette indication historique, sur laquelle nous devons revenir ultérieurement, se rattache une affirmation qui fait le lien avec ce qui a été dit plus haut et qui renvoie à nouveau à la définition propre du Collège. Il est dit en effet : « On est constitué membre du Corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique

avec le chef du Collège et avec les membres ». Ne commentons pas pour l'instant davantage cette phrase mais suivons simplement le texte dans son déroulement. S'y rattachent les précisions propres et très disputées sur la fonction du collège épiscopal dans l'Église qui, du fait de la dialectique incessante entre pouvoir du Pape et pouvoir du Collège, n'apparaissent pas de façon limpide. Le texte, ici, se ressent très nettement de la lutte qui s'est déroulée à l'intérieur du Concile et de la difficulté qu'il y a à exprimer convenablement toute la complexité historique sur ce point : à peine une chose est-elle dite d'un côté, que, de l'autre, on vient l'atténuer ou la nuancer. Il est impossible de rendre totalement compte de cette complexité dans les limites qui sont ici les nôtres. Je m'efforcerai juste de résumer brièvement les affirmations fondamentales en cinq thèses.

a) Le Collège épiscopal inclut le Pape comme son chef. Il ne peut donc se construire en opposition à lui. Il ne peut être compris qu'en union avec lui. Lorsque l'on parle du Collège, le Pape, qui lui appartient, l'évêque de Rome, y est toujours impliqué comme partie prenante.

b) Le Pape possède, comme successeur de Pierre, une pleine, entière et suprême autorité sur l'Église, autorité qu'il est toujours libre d'exercer.

c) La communauté des évêques constitue, à travers le temps de l'Église, la forme permanente de présence de la communauté des Apôtres. Cette communauté des évêques possède, par conséquent (en y incluant l'évêque de Rome), de la même manière, une pleine et suprême autorité sur l'Église, autorité de lier et de délier comme celle du Pape.

d) Le Collège épiscopal représente dans sa diversité et sa plénitude la diversité et l'universalité du peuple de Dieu. Dans la mesure où il possède un chef, il exprime aussi l'unité du

troupeau du Christ.

e) Le pouvoir plénier que ce Collège – la communauté des évêques – possède est exercé solennellement en concile. Pour être œcuménique, le concile doit au moins être reçu par l'évêque de Rome. Mais le pouvoir plénier peut être également exercé de façon appropriée par l'ensemble des évêques dispersés dans le monde, la forme minimale de coopération du Pape consistant à nouveau dans la réception.

Le fait que l'idée de réception soit citée à deux reprises à une place importante me semble constituer un progrès significatif. Dans l'Église antique, l'idée de « réception » constituait un élément fondamental de la vie juridique ecclésiale. Elle le demeure dans les Églises d'Orient¹⁵⁵. Dans la pratique de l'Église antique (et des Églises orientales encore aujourd'hui), elle servait avant tout de point d'ancrage à une théologie positive du laïcat qui ne se contentait pas de belles paroles mais qui accordait aux laïcs un rôle irremplaçable dans l'édification de l'Église, dans sa constitution comme dans sa vie de foi et dans l'exercice de sa liturgie. D'après cette représentation, une décision conciliaire ne recevait son autorité définitive pour l'ensemble de l'Église que si elle était « reçue ». Cette « réception » constituait la forme par laquelle les fidèles coopéraient de manière totalement active à la formulation de la foi qui n'était pas promulguée uniquement à partir de décisions de la hiérarchie, mais qui grandissait à partir d'une interpénétration de l'agir actif des évêques et de l'agir réceptif de l'Église. De façon analogue, on était conscient que l'action liturgique qui s'accomplissait dans la grande prière d'action de grâce du canon de la messe ne parvenait à la plénitude requise que si la communauté présente la « recevait » par son *amen*. Et la communauté représentait ici de la façon la plus appropriée ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chrétiennes particulières s'appelaient donc « *adelphotes* », c'est-à-dire communions de frères, fraternités. Au troisième siècle, on constate que de cet usage linguistique recule pour différentes causes. La première tient au fait que commence à se former, petit à petit, plusieurs étages, pour ainsi dire, à l'intérieur de la fraternité chrétienne. Le simple chrétien ne peut plus appeler le clerc, surtout s'il s'agit d'un évêque, frère. Il doit désormais l'appeler « papa ». Lorsque les clercs s'appellent entre eux frères, il s'agit maintenant de la familiarité qui lie entre eux les supérieurs. Les siècles suivants verront la constitution d'une soigneuse gradation entre les titres, comme chacun sait.

La deuxième cause de ce recul concerne encore plus directement notre thème. Le mot « frère », qui respire si profondément la sainte simplicité de l'Évangile, fut de plus en plus refoulé, même dans son acception limitée, par l'usage du titre plus formel de *collega* que les évêques utilisent aujourd'hui pour s'adresser les uns aux autres. C'est ainsi que la notion de fraternité (*fraternitas*) a été remplacée par celle de collégialité (*collegium*). Aux quatrième et cinquième siècles, cette expression est devenue de plus en plus courante pour désigner la communauté des évêques. Les autres termes qui sont apparus, comme *ordo* et *corpus*, proviennent eux aussi du langage juridique et ils ont connu la même évolution.

Si l'on prend en considération ces faits, on pourrait presque être tenté de dire, eu égard à la situation actuelle, que la redécouverte du concept de collégialité par l'Église rassemblée en concile constitue certainement une grande richesse parce qu'elle nous met sous les yeux la structure fondamentale de l'Église encore indivise des temps patristiques. Mais peut-être existe-t-il aussi un peu le danger du durcissement, de vouloir en rester à la structure des quatrième et cinquième siècles, au lieu d'aller jusqu'au bout du chemin et de découvrir, derrière le

Collegium episcoporum déjà fermé et juridiquement fixé, la fraternité propre à toute l'Église.

C'est à partir de cela que l'on peut se rendre compte du danger que court l'Église : que la réévaluation de l'épiscopat conduise à une dévalorisation du presbytérat et du laïcat. Ce danger pourra être évité si la réévaluation des évêques s'accompagne de celle des Églises qui leur sont confiées, chaque évêque représentant son Église et l'insérant dans la totalité unifiée qu'est l'Église universelle. C'est là que l'idée de collégialité doit se laisser corriger de fait par la dimension œcuménique, ou plutôt qu'elle doit s'ouvrir à toute l'ampleur contenue en cette dernière. Les formulations du Concile n'excluent pas une telle ouverture, car leur but n'est pas de faire des évêques des papes au petit pied, ou de renforcer la cléricisation de l'Église. Leur but est bien plutôt de corriger les excès d'une pratique exagérée du primat romain en soulignant de manière nouvelle la diversité et la plénitude que portent avec eux les évêques dans leur ensemble. C'est à partir de cet objectif qu'il faut interpréter les déclarations du Concile. Leur sens positif, du point de vue œcuménique, y apparaît alors aussitôt¹⁷⁰.

2 – La question de la sacramentalité de la consécration épiscopale

Après ces réflexions, tournons-nous maintenant vers la question importante du caractère sacramentel de la consécration épiscopale. Pas plus ici qu'auparavant, il ne s'agissait pour le Concile de flatter les évêques ou encore, par simple plaisir, de dogmatiser en produisant une nouvelle thèse théologique. L'affirmation se veut plutôt, telle qu'elle est insérée dans le texte, au service exclusif de la tentative de redécouverte de la

signification pleine et originale de la mission de la communauté des évêques et, ainsi, de la diversité et de la plénitude face au rétrécissement créé par la primauté. Ce n'est qu'à partir de cette perspective que l'on peut vraiment comprendre le sens de l'affirmation conciliaire. Un bref regard sur le développement de la constitution sur l'Église le mettra en lumière.

Le projet de texte de 1962, écarté par les évêques, avait ouvert le champ à la réévaluation de la fonction d'évêque, conformément aux indications de Jean XXIII. Il offrait à cet égard deux pistes : 1 – la sacramentalité de la consécration épiscopale ; 2 – le concept de *Collegium episcoporum*, dont on avait déjà dit, à cette époque, qu'il était le successeur du *Collegium apostolorum*. Cette dernière piste fut alors comme rétrécie par deux restrictions qui revenaient pratiquement à la supprimer :

a) Le collège des évêques ne pourrait exercer son pouvoir ordinaire que d'une manière extraordinaire, à savoir par convocation d'un concile par le Pape.

b) Les membres de ce collège épiscopal ne pouvaient être que des évêques résidentiels. En d'autres termes, l'appartenance au collège dépendait de la collation d'un pouvoir juridique conféré par le Pape sur un diocèse donné. Le collège des évêques apparaissait donc de ce point de vue comme une institution de droit pontifical, ce qui réduisait à rien l'idée qui le sous-tendait.

Face à ce projet de 1962, visiblement très insuffisant, où, d'un côté, l'affirmation de la sacramentalité de la consécration épiscopale apparaissait comme une thèse isolée et, de l'autre côté, l'idée de collège des évêques se perdait dans celle de primauté papale, le texte actuel renferme un élément intermédiaire qui fait fusionner les deux idées et leur donne, du fait même, une nouvelle signification. Fusion qui prépare ainsi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

évêques développe l'idée de synode des évêques – terme qui a été retenu pour désigner ce conseil épiscopal – essentiellement « d'en bas », à partir de l'idée de charge épiscopale et de responsabilité envers l'Église universelle qui incombe à chaque évêque en particulier. Le motu proprio pontifical, au contraire, construit le Synode « d'en haut », à partir de la primauté papale qui, dans les circonstances présentes, a besoin dans une certaine mesure d'une liaison avec les pasteurs. Mais cette différence est pourtant seulement relative et s'explique tout naturellement par le point de départ différent des textes. Le texte conciliaire, retravaillé par les évêques en session plénière du Concile, part de la perspective épiscopale et progresse vers le centre, vers le service commun à accomplir au bénéfice de l'Église universelle, tandis que le texte pontifical suit la route inverse, du primat vers les évêques.

Mais les faits, au reste, seront plus importants que les constructions conceptuelles. Si le Synode des évêques qui, de par sa soumission immédiate au Pape, est soustrait à la compétence des services de la Curie, réussit, à côté de la routine de l'administration quotidienne et des tendances qui s'y expriment, à faire entendre la voix vivante de l'Église universelle et à rendre efficaces ses impulsions au centre de l'Église, alors peu importera qu'il ait agi au titre de la collégialité ou d'abord comme auxiliaire du ministère primatial. Celui-ci, en tout cas, acquerra une physionomie nouvelle s'il intègre dans son propre ministère des frères dans l'épiscopat et qu'ainsi la dimension collégiale est assumée à l'intérieur du ministère primatial, même si ce n'est pas mentionné expressément comme tel.

Même si l'on peut regretter, à vrai dire, que la convocation du Synode des évêques reste du ressort du Pape (ce qui rappelle évidemment la formulation de la *Nota praevia* de 1964¹⁸⁰), on

ne peut s'empêcher de voir les deux surprises positives relatives à la structure de cet organe : ses membres, pour la grande majorité d'entre eux, ne sont pas nommés par le Pape, mais choisis par les évêques, ce qui veut dire que leur nomination n'est pas d'origine « primatiale » mais « collégiale ». Cela signifie que, de par la composition du Synode, l'idée collégiale marque bien le caractère de l'ensemble. À cela s'ajoute le poids que la dénomination de « Synode des évêques » confère au nouvel organe. Alors que le terme de Conseil des évêques ne possédait aucun caractère théologique, ce qui aurait pu le faire passer pour une institution purement utilitaire, sans aucun poids spirituel, le mot de « synode » renvoie à la structure constitutive de l'Église antique qui ne connaissait pas encore l'isolation ultérieure de l'épiscopat « monarchique » mais, d'un côté, l'évêque avec son presbyterium et, de l'autre, l'évêque avec ses collègues évêques se retrouvant lors de la tenue régulière de synodes. Dans la Byzance du quatrième siècle, ce modèle fut transposé au niveau du patriarche. Se développa alors l'institution du « Synode permanent », lequel signifiait encore une fois simplement que le patriarche ne gouvernait pas de manière « monarchique » sa région mais de manière « synodale », c'est-à-dire en communion avec un groupe d'évêques qui, ensemble et continûment, pour ainsi dire, formaient une sorte de petit concile, ce qui, au niveau patriarcal, insérait le principe monarchique dans le principe collégial¹⁸¹. Le changement de dénomination du Conseil des évêques en Synode des évêques ancre l'organe nouvellement créé dans ces données de la Tradition, si bien qu'il ne doit plus être compris comme le produit de nécessités conjoncturelles mais comme l'expression d'un élément structurel de la constitution de l'Église, sa raison d'être étant d'agir de telle ou telle façon

comme correctif et complément de l'idée « monarchique ».

L'institution du Synode des évêques au commencement de la dernière session du Concile constituait donc, au vu de ce qui vient d'être dit, la réponse à la question qui se posait de manière toujours plus urgente dans les jours qui avaient précédé : qu'en sera-t-il après le Concile ? Va-t-on fermer les dossiers et retourner à nos tâches quotidiennes comme si rien ne s'était passé, ou bien va-t-on trouver la voie qui permettra de traduire effectivement ses impulsions dans tous les domaines de l'Église – « aussi bien dans la tête que dans les membres », selon l'expression du Moyen Âge finissant ? Si, à partir de la composition de ses membres et de l'idée expressive du nom qui lui a été donné, nous pouvons définir le Synode des évêques comme un concile permanent en miniature, son institution signifie, dans ce cas, en même temps la certitude que le Concile continuera au-delà de sa clôture visible, qu'il appartiendra dorénavant à la vie quotidienne de l'Église, qu'il n'en aura pas été un épisode vite dépassé et qu'il pourra ainsi, dans le calme, conduire à maturité ce qui a été semé souvent tumultueusement pendant les jours agités de sa tenue officielle.

Le premier thème de discussion : la liberté religieuse

Le travail du Concile commença avec la discussion – pour la troisième fois ! – du projet de texte sur la liberté religieuse. Personne ne s'attendait à ce que, après une si longue controverse, des arguments vraiment nouveaux puissent être avancés sur la même question. Il continuait d'y avoir le groupe de ceux qui voulaient tout placer au niveau de la question abstraite de la vérité et de l'erreur, et qui insistaient avec raison

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

le monde.

Il devenait clair que le problème formel biblique-moderne débouchait directement sur le problème essentiel du discours théologique. Le groupe des théologiens français qui avaient conçu le schéma défendait sa conception un peu de la manière suivante : si nous voulons nous adresser aux hommes d'aujourd'hui, nous ne pouvons pas directement commencer par les données les plus hautes de la théologie et de la foi. Nous devons bien plutôt débiter par ce qui est compréhensible et accessible à tous, et ensuite progresser pas à pas. Nous ne pouvons pas non plus offrir trop de théologie professionnelle mais, au contraire, nous devons plutôt sortir du ghetto de la spécialisation pour présenter simplement, donc sans protection scolastique, une réalité dont nous ne pourrions pas dissimuler la dureté derrière les artifices de notre savoir.

Personne ne contestera que dans le fond tout cela est juste et que l'une des tâches principales de la théologie aujourd'hui est de sortir des murs protecteurs du langage d'école pour aller directement à la rencontre du questionnement de l'homme vivant. Mais dans l'ébauche proposée par les Français, cette perspective avait conduit à ce que l'on commence d'une manière si rationnelle et si aimable qu'aucun fantôme théologique inattendu ne vienne troubler prématurément la réflexion et que l'on puisse, arrivé à la fin, en quelque sorte humblement confesser que l'on a bien encore quelque chose d'autre à ajouter : qu'à côté de cette belle représentation de l'homme comme être appelé à dominer le cosmos et à se déterminer librement sur son destin, il y a encore la christologie qui affirme que l'homme ne peut être sauvé que par le Christ.

Au fond, cette approche signifiait que l'on avait malencontreusement tiré de l'enceinte protectrice de la faculté de théologie ce genre d'affirmations que la théologie partage de

toute façon avec n'importe quelle vision tant soit peu spirituelle et éthique de l'homme ; par contre, on avait laissé de côté, dans un congélateur conceptuel, ce qui est propre à la théologie : le discours sur le Christ et sur son œuvre, faisant apparaître cela comme inintelligible et démodé par contraste avec la partie plus aisément compréhensible. Dans ces conditions, on ne pouvait manquer de se demander de quoi il était question lorsqu'on parlait de salut et ce que pouvait donc bien signifier pour l'homme sa totalité, s'il peut être défini sans elle, et que l'on puisse ainsi en faire un portrait juste et satisfaisant. On avait un peu l'impression que les auteurs considéraient la dimension christologique même, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus central dans le christianisme et qui ne peut être accueilli que par la foi, comme un monde secondaire qui se déployait à côté du premier, celui de la vie réglée et ordinaire, un monde qui ne devait pas importuner prématurément et inutilement l'humanité. Un observateur impartial de ce texte devait finir par se dire : ou bien la foi au Christ touche véritablement le centre de l'existence humaine, elle est quelque chose de vraiment réel qui pénètre le cœur de l'homme de sorte qu'ayant accueilli la foi celui-ci ne peut plus se comprendre qu'à partir d'elle, ou bien elle est un monde parallèle qui existe à côté du monde habituel. Mais alors est-elle encore en mesure de réclamer quelque chose du plus profond de nous-mêmes, ou n'est-elle plus considérée que comme une sorte d'idéologie par ceux qui ont besoin d'un refuge face au réel ? Si la théologie ose sortir des enceintes universitaires, elle doit aussi avoir le courage de le faire jusqu'au bout. Elle ne peut pas, par prudence, laisser caché ce qu'elle possède de meilleur. Tel était l'enseignement qui se dégageait de la critique de ce texte.

À la contradiction entre biblicisme et modernité, entre théologie d'école et affirmation directe de la foi, se rattachait

dans le texte un autre problème, plus formel, qui n'est pas moins important pour la possibilité qu'a la foi d'entrer en contact avec le monde de ce temps. On pourrait lui donner le nom de dilemme entre l'ambition de la foi et la liberté du dialogue. Le schéma s'était situé tout entier sous la catégorie du dialogue et était tombé assez souvent dans un langage où la foi apparaissait comme une sorte de philosophie obscure qui traite de choses sur lesquelles à vrai dire l'homme ne sait rien, alors qu'il désirerait – et même devrait – en savoir quelque chose, puisque, après tout, ces choses concernent son propre destin. Mais il entre dans l'essence de la foi d'être certitude et de donner à l'homme un terrain solide sur lequel il puisse se tenir et vivre précisément là où le savoir purement humain ne conduit au mieux qu'à des vraisemblances ou des conjectures. Là aussi la perspective était bien intentionnée. Pour ne pas déranger la position du dialogue, la foi fut considérée comme une contribution à l'éclaircissement de ces choses obscures dont on voulait s'entretenir. Mais le partenaire sait bien que le croyant, lui, ne tient pas ces choses pour aussi obscures s'il croit vraiment. Il se sent facilement trompé par l'apparence de recherche et de questionnement s'il réfléchit au fait que le doute n'est pas le contenu de la foi, mais l'opposé de celle-ci. C'était d'autant plus étonnant que le texte passait ensuite par endroit au sujet de choses profanes à des exigences et à des ordres qui lui tenaient à cœur sans qu'apparaissent de réels motifs. Ce n'est pas non plus sans malaise que l'on observait l'ample usage de la catégorie douteuse de « peuple de Dieu », comme si le peuple de Dieu ne ressentait les problèmes des autres hommes que par empathie et qu'il ne se composait pas lui aussi d'hommes avec toute leur humanité. On avait l'impression que ce « peuple de Dieu » était comme une sorte de groupe sociologique parmi d'autres qui cherchait à entrer en relation avec d'autres groupes. L'exigence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

droit canonique¹⁹¹.

2 – Sans préjuger de sa grandeur spirituelle, il faut bien dire que la position de base du stoïcisme relève du naturalisme, tout simplement parce que le Portique découvre l'action indicatrice du Logos, son sens divin universel, dans une nature tenue pour divine. En conséquence, la norme morale ne peut être autre chose que l'agir « *kata physin* », c'est-à-dire conforme à la nature.

La morale de l'Église a là aussi largement suivi les conceptions du Portique, si bien que nous pouvons dire que la réduction du mariage à la génération et le naturalisme des préceptes qui en norment l'usage forment le double cadeau empoisonné de l'Antiquité à la doctrine chrétienne du mariage. Cette confusion s'est perpétuée jusqu'à nos jours dans les catégories de la théologie morale qui le concernent.

C'est ayant ce fond présent à l'esprit que l'on peut essayer de voir si l'affirmation de la constitution sur l'Église et le monde de ce temps s'est écartée ou non de ces deux catégories. En effet, on ne voit pas apparaître dans le texte ce langage qui tient la génération d'enfants pour la fin première du mariage et qui prescrit à l'éthique matrimoniale de « suivre la nature ». Avec cette élimination des catégories antiques, qui ne s'est pas réalisée sans peine, on voit se dessiner avec la plus grande clarté le tournant énergique du nouvel ancrage de la morale par rapport aux formes extrinsèques jusque-là véhiculées par la tradition en théologie morale. À la conception orientée sur la *génération* s'oppose désormais une conception *personnaliste* qui ne peut pas négliger pour autant la dimension essentiellement sociale du mariage si elle ne veut pas, de l'autre côté, tomber dans des raccourcis problématiques¹⁹². Il est encore plus important de noter que les normes venues d'en bas, d'une nature dont, en

vérité, le sens n'est pas univoque, s'opposent à une évaluation d'en haut, venant du lien spirituel entre mariage et famille. En conséquence, le texte renvoie à la conscience, à la parole de Dieu, à l'Église enseignante comme aux instances propres à délivrer des normes d'agir éthique dans le mariage.

On peut naturellement se demander s'il s'agit en l'occurrence plus que d'un changement de terminologie et si le renvoi au magistère ecclésiastique ne conduit pas pratiquement à conserver la vieille doctrine sous des habits neufs. Bien que cette objection ne soit pas totalement injustifiée dans la mesure où elle met de fait en lumière le silence du texte sur le problème concret du contrôle des naissances, elle ne vaut pas à l'égard de tout le texte. Il ne revient pas au même de dire, d'un côté, que toute la morale matrimoniale tourne autour de l'idée d'espèce, avec le devoir de la propager et de le faire selon la nature, et, de l'autre, de renvoyer à la conscience, à la parole de Dieu et à la responsabilité devant ses propres enfants, les autres espèces et la communauté humaine. La manière dont la conscience peut entrer en action, l'atmosphère d'ensemble de la décision éthique et de la mission morale est dans les deux cas essentiellement différente. Car ce n'est pas la même chose de se demander si l'agir d'un individu correspond à la catégorie du naturel, ou bien si elle correspond à sa responsabilité devant les hommes avec lesquels la communauté matrimoniale entre en rapport, si elle se montre responsable face à la parole d'un Dieu personnel qui a donné comme modèle à l'amour des époux la perfection de son amour, perfection révélée dans celui du Christ pour l'Église (cf. Eph 5, 25-33).

c) La doctrine concernant la guerre et la paix

La question abondamment débattue de la position de

l'Église à l'égard de la guerre moderne pourra servir de troisième exemple (2^e partie, chapitre V, section 1). Là aussi, on ne cherchera évidemment pas à commenter toutes les nuances et tous les détails qu'offre le texte de la constitution. On se bornera de nouveau à mettre en lumière la structure de l'argumentation, ce qui pourra faire apparaître la nouveauté et les avancées du texte. La théologie morale catholique avait, depuis saint Augustin – là encore à la remorque d'idées antiques¹⁹³ – développé la théorie de la guerre juste afin de pouvoir soumettre la guerre, elle aussi, à des normes éthiques. Mais le canon classique des conditions de possibilité de la guerre juste a été profondément remis en question par la réalité entièrement nouvelle et les aspects terribles de la guerre moderne. Par ailleurs, ce ne serait pas une simplification moins dangereuse et moins absurde que de condamner les hommes d'État, et les citoyens qui leur sont fidèles, qui jugent bon en leur âme et conscience de défendre leur patrie. Il en a résulté pour l'éthique, et la position éthique du chrétien, un profond dilemme qui ne fait que rendre encore plus manifeste ce dilemme fondamental que n'a pas effacé la doctrine de la guerre juste, qui, en réalité, n'avait pu que le masquer terriblement. Car en considérant bien son visage réel, et tout ce qu'elle provoque et déchaîne, on doit certainement dire que toute guerre, « intrinsèquement », mérite d'être condamnée. Car, « intrinsèquement », la guerre est toujours quelque chose de tellement effrayant qu'il est difficile de lui accoler le qualificatif de « juste ». Mais, en même temps, la solution du désarmement total est irréalisable et l'injustice ne s'en donnerait pas moins libre cours. Le problème gagne encore en intensité si nous lui associons, de manière concrète, la question des armes atomiques : les débats de ces dernières années sont encore dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

modifiées en profondeur. Si bien que la circonstance, – perçue au départ de façon si critique, mais à l'époque également cette critique était manipulée de façon si peu critique –, que le Pape ne se contentait pas de confirmer « d'en haut » les textes, mais participerait, « de l'intérieur », à leur élaboration, arrondissait les angles de la primauté pontificale. Le résultat parut inaugurer un nouveau style de coopération entre le Pape et les évêques (dont la formule conciliaire de confirmation s'était déjà fait l'écho) où le mot de collégialité gagnait en contenu concret.

Entre les deux sessions publiques, et ensuite encore, les commissions travaillèrent avec la plus grande ardeur, et ce jusqu'à la fin du Concile, pour apporter la dernière touche à chacun des textes, afin que tous fussent prêts pour les différents scrutins, tandis que le plénum passait d'un jour de vacance à un jour de vote à mesure que les comptes-rendus des commissions et que les textes enfin prêts étaient lus. On vécut à nouveau un moment plus dramatique lorsque, du 9 au 11 novembre, les prises de positions des conférences épiscopales, adoptées sur un projet de texte élaboré hors concile et relatif à la simplification des indulgences, furent lues dans l'aula conciliaire. L'esprit du Concile était complètement absent du projet. Le fait que ce projet n'ait pas suivi la voie normale, mais qu'il ait été soumis aux délibérations des conférences épiscopales, montre à nouveau que la « collégialité » n'a pas été un simple mot. Aux applaudissements nourris que recueillirent les interventions des cardinaux König et Döpfner pour leur critique théologique profonde du texte et leur présentation positive de la question, on vit que l'esprit du Concile était encore et demeurait inchangé. La fatigue, grandissante, était cependant indiscutable et des interludes aussi beaux que ceux des chants des *Regensburger Domspatzen* et des *Wiener Sängerknaben* ne purent rien y changer : on avait une conscience toujours plus claire que la

période des semailles venait à son terme et que le temps de l'assimilation de tout ce qui avait été abordé devait commencer.

Lorsque, le 7 décembre, les quatre derniers textes furent adoptés, – la constitution pastorale sur l'Église et le monde de ce temps (l'ancien schéma XIII), les décrets sur les prêtres et sur les missions et enfin la déclaration sur liberté religieuse –, un esprit de joyeuse reconnaissance remplit les évêques qui se rassemblaient pour la dernière fois en concile dans la basilique Saint-Pierre. Un sentiment presque exubérant de joie se faisait sentir tandis qu'à la fin tous s'embrassaient et se donnaient le baiser de paix pour prendre congé les uns des autres. Outre l'adoption de ces quatre textes, dont la rédaction avait donné lieu à tant de controverses, le Concile venait de vivre ce matin-là l'une de ses heures les plus fortes. Le souffle de l'histoire devenait peut-être plus perceptible qu'il n'avait jamais été auparavant : le Pape et le Patriarche de Constantinople s'étaient mis d'accord pour « regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Église » ce qui avait été au commencement de la funeste scission en l'Orient et l'Occident, l'excommunication que les légats du Pape fulminèrent contre le Patriarche de Constantinople le 16 octobre 1054 et que celui-ci leur retourna. Au milieu du silence profond et attentif des Pères conciliaires et des nombreux invités présents à cette heure émouvante, le cardinal Béa fit lecture de la déclaration commune qu'au même moment le secrétaire du Saint-Synode proclamait en l'église Saint-Georges de Constantinople. « Certains d'exprimer le désir commun de justice et le sentiment unanime de charité de leurs fidèles et se rappelant le précepte du Seigneur : « Quand tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère » (Mt, 5, 23-24) », Paul VI et Athénagoras avec son Synode « déclarent d'un commun

accord :

a) Regretter les paroles offensantes, les reproches sans fondement, et les gestes condamnables qui, de part et d'autre, ont marqué ou accompagné les tristes événements de cette époque ;

b) Regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Église les sentences d'excommunication qui les ont suivis, et dont le souvenir opère jusqu'à nos jours comme un obstacle au rapprochement dans la charité et les vouer à l'oubli ;

c) Déplorer, enfin, les fâcheux précédents des événements ultérieurs qui, sous l'influence de divers facteurs, parmi lesquels l'incompréhension et la méfiance mutuelles, ont finalement conduit à la rupture effective de la communion ecclésiastique ».

Les applaudissements à tout rompre qui accompagnèrent le baiser de paix symbolique entre le Pape et le métropolite Méliton d'Héliopolis, le représentant du Patriarche Athénagoras, ne furent étouffés que par l'émotion qui ne pouvait manquer de saisir en cet instant historique chacun des participants. Ce dépassement commun de la faute du passé par le pardon et l'oubli qu'exprimait l'embrassement fraternel, apparut comme un signe d'espérance à la fin du Concile : l'arc-en-ciel de la réconciliation se déployait au-dessus d'un millénaire de discorde ; le baiser de paix devait clore un millénaire qui avait commencé avec la malédiction de l'anathème.

Comparée au contenu dense de la dernière session proprement dite du Concile, la cérémonie solennelle de clôture, qui se déroula sur la place Saint-Pierre le jour suivant, le 8 décembre, sous le doux soleil de Rome, apparut un peu ampoulée et superficielle. Toutes les festivités et indulgences qui furent annoncées pour les premiers mois d'après le Concile résonnaient comme le joyeux accord final baroque qui mettait fin à l'ensemble. Ce qui constituait le propre de la tâche

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'elle ne peut plus jamais retrouver aujourd'hui sa raison d'être primitive.

Dans ce sens, le scandale de la réforme liturgique, c'est qu'elle a eu cette naïveté de vouloir que la liturgie signifie toujours ce qu'elle était faite pour signifier, c'est-à-dire de la prendre sérieusement pour ce qu'elle est. Aussi, peut-on dire qu'aujourd'hui personne ne démontre d'une façon plus persuasive la nécessité et le bon droit de la réforme liturgique que ses adversaires. Car ce qu'ils défendent, c'est une fausse conception de la liturgie ; et par conséquent ce qu'ils démontrent, c'est que la liturgie, dans la forme qu'elle avait jusqu'alors, risquait de faire passer cette fausse conception pour la vraie. Celui qui voit cela admettra en même temps que, jusqu'à un certain point, le scandale, l'incompréhension et le malaise font partie de la réforme liturgique. Il reconnaîtra que pour juger la réforme liturgique, il ne faut pas regarder si elle a fait augmenter le nombre des gens qui viennent à la messe, mais uniquement et seulement si elle répond au caractère fondamental du culte chrétien en tant que tel.

En face du glaive tranchant de la Parole de Dieu

C'est pourquoi nous dirons que la liturgie ne consiste pas à nous remplir du sentiment du sacré, au milieu de frissons et de pressentiments, mais à nous mettre en face du glaive tranchant de la Parole de Dieu. Elle ne consiste pas à nous mettre dans une ambiance de solennité et de beauté pour nous recueillir et méditer en paix, mais à nous introduire dans le « nous » des enfants de Dieu, et par là dans l'humiliation (kénose) de Dieu, qui est descendue dans la vie courante, de sorte que saint Paul pouvait déjà dire de la communauté de Corinthe : « Frères,

considérez votre appel. Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens bien nés » (1 Co 1, 26). Et dans la même lettre, il disait carrément à l'adresse de ceux qui parlaient en langues, qui s'extasiaient dans des langages mystérieux : « Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue » (1 Co 14, 19).

En vertu de ce texte, au IV^e siècle, la liturgie grecque qui était devenue incompréhensible a été traduite en latin à Rome c'est-à-dire de nouveau rendue accessible au peuple en employant sa langue. Th. Klauser, l'historien bien connu des questions liturgiques, écrit à ce propos : « La Rome du IV^e siècle, dans sa sobriété, ne savait plus que les sons étranges proférés souvent par les charismatiques de Corinthe dans la liturgie exprimaient leur état extatique. Pour les liturgistes romains de cette époque, lorsque saint Paul s'élevait contre ceux qui parlaient en langue, il voulait dire qu'ils parlaient dans une langue étrangère et incompréhensible. Saint Paul n'aurait vraisemblablement pas fait d'objection contre une telle interprétation de ses paroles. Qu'il s'agisse de glossolalie ou de langue étrangère, l'une comme l'autre sont aussi incompatibles avec sa conception de la liturgie » (*Kleine abendländische Liturgiegeschichte, op. cit., p. 27*).

Les deux excès de l'archaïsme et de la modernisation outrancière

Si la réforme liturgique apparaît ainsi non seulement comme justifiée, mais comme nécessaire, cela ne veut nullement dire qu'il en soit de même pour toutes les réalisations pratiques. Lorsque l'on voit avec quelle facilité le renouveau liturgique est

mis en œuvre dans certains pays qui n'ont pas derrière eux la glorieuse préhistoire d'un long mouvement liturgique, on peut supposer à bon escient qu'une part des problèmes qui nous préoccupent aujourd'hui réside dans la double racine du mouvement liturgique, qui a produit les fruits du Concile. Le mouvement liturgique est chez nous le fruit, d'une part du mouvement de la jeunesse, d'autre part et en liaison étroite avec celui-ci du renouveau théologique.

Mais, de part et d'autre, il y a aussi certaines étroitures d'esprit. Chez les théologiens, il y a un certain archaïsme qui voudrait restaurer la forme classique de la liturgie romaine telle qu'elle était avant les proliférations de l'époque carolingienne et du Moyen Âge. On ne se demande pas : comment la liturgie doit-elle être ? Mais comment était-elle autrefois ? Bien que le passé nous apporte une aide indispensable pour résoudre les problèmes d'aujourd'hui, il n'est pas purement et simplement le critère qui doit fonder la réforme. Savoir comment a fait Grégoire le Grand, c'est bien, mais cela n'oblige pas à faire de même. Avec cet archaïsme, on s'était souvent coupé la route vers ce qui est légitime. Également dans les développements ultérieurs, on avait dogmatisé le goût d'une période, qui a sa valeur, certes, mais dont on ne peut pas dire qu'en dehors de lui, comme de tout autre d'ailleurs, il n'y a pas de salut. Il s'agit de petites choses, mais elles sont symptomatiques. Ainsi, par exemple, on continue à murmurer l'*Orate fratres* uniquement à l'adresse des servants parce qu'il ne fait pas partie de la structure fondamentale de l'ancienne liturgie et qu'il n'a d'ailleurs été introduit qu'en fonction des ministres ou des servants. Ainsi, on continue à dire les prières au bas de l'autel à voix basse et en latin parce qu'elles ne sont apparues qu'à une époque où la messe se refermait déjà sur l'entourage de clercs et de servants. Comme si une liturgie pénitentielle, au seuil du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les frontières inaltérables de la vérité ; tant de choses en ce domaine n'étaient qu'entêtement dans la volonté propre, résistance à l'appel de ce Dieu qui fait tomber des mains ce que sans sa volonté on a pris en main. Mais le danger, c'est que ces scandales secondaires sans cesse s'identifient avec le scandale primordial et empêchent d'y accéder, le cachent aux exigences de ses messagers.

... mais il a voulu le rendre plus accessible

Nous le redisons encore : non, le Concile n'a pas pu et n'a pas voulu écarter le scandale de la croix ; il a essayé de le rendre plus nettement visible et accessible en cherchant à écarter les scandales secondaires. C'est là le vrai sens de l'*aggiornamento* du christianisme. Oui, au scandale de Dieu, oui, au scandale d'un amour qui va si loin qu'il semble impossible. Non au scandale des chrétiens qui veut se faire passer pour le scandale de Dieu lui-même, et derrière lequel les hommes se retranchent avec leur volonté propre. De cette manière le Concile n'a pas voulu une foi chrétienne au rabais, mais une foi plus simple au sens très profond du terme, sans rien lui retirer de son authentique difficulté, laquelle seule peut conduire l'homme à son authentique grandeur. Il est incroyablement simple, mais en même temps incroyablement difficile pour un homme d'aimer vraiment. Il peut être extrêmement compliqué de résoudre un problème mathématique ou technique déterminé, mais ce n'est pas difficile au même sens qu'il est difficile de répondre à toute l'exigence d'un grand amour. Or la foi est de l'ordre de l'amour. Si quelquefois, à cause de toutes les choses surannées qui se sont accrochées à elle, elle a pu apparaître compliquée comme une impénétrable équation, le Concile s'est efforcé de lui

redonner sa vraie simplicité : la simplicité d'un grand amour qui est à la fois ce qu'il y a de plus difficile et de plus facile, car ce qu'il demande, c'est ni plus ni moins que nous-mêmes.

3. L'ouverture à l'œcuménisme

Il nous faut maintenant pour finir nous arrêter au troisième grand mouvement par lequel le Concile a profondément marqué la conscience de l'Église et a commencé à changer la physionomie du catholicisme : l'ouverture à l'œcuménisme. Il est superflu de faire encore une fois écho à toute la gratitude dont nous remplit cet événement. Il y a seulement dix ans, qui aurait pu espérer que toute l'Église catholique serait saisie d'un sentiment aussi brûlant de son insuffisance et de son retard à l'égard de la volonté du Seigneur, sentiment qui était nécessaire pour déclencher, cet élan œcuménique ? Qui aurait osé espérer que s'éveillerait une recherche aussi passionnée des possibilités de rapprochement et de compréhension, une disponibilité si vivante pour réviser ce qui jusqu'alors allait de soi et semblait la seule chose possible, afin de dépasser l'exigence d'un retour pur et simple et d'aboutir à la possibilité d'une réunion qui ne serait pas absorption, mais vraiment rencontre dans la vérité et l'amour du Seigneur, lequel est au-dessus de nous tous, nous embrasse et nous porte tous ? Il y a seulement dix ans, qui aurait pu oser admettre que dans le langage officiel de l'Église on commencerait à appeler Églises, d'une façon consciente, non seulement les Églises orientales, mais aussi les communautés issues de la Réforme ?

Point n'est besoin de réfléchir encore à tout cela et de le redire. S'il y a quelque chose contre quoi il faut mettre en garde, ce sera bien le faux triomphalisme, comme si on devait se

glorifier de performances, alors qu'il n'y a qu'à rendre grâce pour un don venant de l'auteur de tous dons : Dieu le Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint.

Les difficultés du dialogue avec les protestants allemands

Certes, lorsque les choses passent dans la vie de tous les jours, apparaissent des difficultés qu'on ne peut négliger ou traiter à la légère sans finalement mettre en danger la cause elle-même dont il s'agit. Chez les protestants – nous restons toujours dans la perspective du catholicisme allemand, – il y a une certaine méfiance que tout cela ne soit que pure tactique, mais aussi une trop grande exigence qui mesure tout au critère de Luther ; il est inévitable qu'alors, selon les critères de Luther, les résultats paraissent toujours insuffisants et trop courts, parce que le critère propre n'a pas été une fois encore soumis à la critique et mis en question. De leur côté, les catholiques ressentent de l'irritation en voyant que leur bonne volonté rencontre si peu d'écho, que l'œcuménisme se fait à sens unique.

Un progressisme simpliste qui engendre l'intégrisme

Mais il y a aussi la précipitation naïve qui déclare terminées les controverses théologiques, ne veut plus voir de différences et minimise les difficultés en les ramenant purement et simplement à des malentendus derrière lesquels surgit maintenant le grand accord. On simplifie trop les choses et on ne voit plus « les Églises » qu'au pluriel, oubliant en cela de se confronter à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

martyrs de l'Église primitive sont morts pour leur foi dans le Dieu qui s'était révélé en Jésus Christ, et précisément ainsi, sont morts également pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa foi, - une profession qui ne peut être imposée par aucun État, mais qui ne peut en revanche être adoptée que par la grâce de Dieu, dans la liberté de la conscience. Une Église missionnaire, qui sait qu'elle doit annoncer son message à tous les peuples, doit nécessairement s'engager au service de la liberté de la foi. Elle veut transmettre le don de la vérité qui existe pour tous, et assure dans le même temps aux peuples et à leurs gouvernements qu'elle ne veut pas détruire leur identité et leurs cultures, mais qu'elle leur apporte au contraire une réponse que, au fond d'eux, ils attendent, - une réponse avec laquelle la multiplicité des cultures ne se perd pas, mais avec laquelle croît au contraire l'unité entre les hommes, et ainsi, la paix entre les peuples également.

Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité. L'Église est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Église une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps ; elle poursuit « son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu », annonçant la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne (cf. *Lumen gentium*, n. 8). Ceux qui espéraient qu'à travers ce « oui » fondamental à l'époque moderne, toutes les tensions se seraient relâchées et que l'« ouverture au monde » ainsi réalisée aurait tout transformé en une pure harmonie, avaient sous-estimé les tensions intérieures et les contradictions de l'époque moderne elle-même ; ils avaient sous-estimé la dangereuse

fragilité de la nature humaine qui, dans toutes les périodes de l'histoire, et dans toute constellation historique, constitue une menace pour le chemin de l'homme. Ces dangers, avec les nouvelles possibilités et le nouveau pouvoir de l'homme sur la matière et sur lui-même, n'ont pas disparu, mais prennent en revanche de nouvelles dimensions : un regard sur l'histoire actuelle le démontre clairement. Mais à notre époque, l'Église demeure un « signe de contradiction » (Lc 2, 34) ; ce n'est pas sans raison que le pape Jean-Paul II, alors qu'il était encore Cardinal, avait donné ce titre aux Exercices spirituels prêchés en 1976 au pape Paul VI et à la Curie romaine. Le Concile ne pouvait avoir l'intention d'abolir cette contradiction de l'Évangile à l'égard des dangers et des erreurs de l'homme. En revanche, son intention était certainement d'écarter les contradictions erronées ou superflues, pour présenter à notre monde l'exigence de l'Évangile dans toute sa grandeur et sa pureté. Le pas accompli par le Concile vers l'époque moderne, qui de façon assez imprécise a été présenté comme une « ouverture au monde », appartient en définitive au problème éternel du rapport entre foi et raison, qui se représente sous des formes toujours nouvelles. La situation que le Concile devait affronter est sans aucun doute comparable aux événements des époques précédentes. Saint Pierre, dans sa première Lettre, avait exhorté les chrétiens à être toujours prêts à rendre raison (*apologia*) à quiconque leur demanderait le *logos*, la raison de leur foi (cf. 3, 15). Cela signifiait que la foi biblique devait entrer en discussion et en relation avec la culture grecque et apprendre à reconnaître à travers l'interprétation la ligne de démarcation, mais également le contact et l'affinité qui existait entre elles dans l'unique raison donnée par Dieu. Lorsqu'au XIII^e siècle, par l'intermédiaire des philosophes juifs et arabes,

la pensée aristotélicienne entra en contact avec le christianisme médiéval formé par la tradition platonicienne, et que la foi et la raison risquèrent d'entrer dans une opposition inconciliable, ce fut surtout saint Thomas d'Aquin qui joua le rôle de médiateur dans la nouvelle rencontre entre foi et philosophie aristotélicienne, plaçant ainsi la foi dans une relation positive avec la forme de raison dominante à son époque. Le douloureux débat entre la raison moderne et la foi chrétienne qui, dans un premier temps, avait connu un début difficile avec le procès fait à Galilée, connut assurément de nombreuses phases, mais avec le Concile Vatican II, arriva le moment où une nouvelle réflexion était nécessaire. Dans les textes conciliaires, son contenu n'est certainement tracé que dans les grandes lignes, mais cela a déterminé la direction essentielle, de sorte que le dialogue entre religion et foi, aujourd'hui particulièrement important, a trouvé son orientation sur la base du Concile Vatican II. À présent, ce dialogue doit être développé avec une grande ouverture d'esprit, mais également avec la clarté dans le discernement des esprits qu'à juste titre, le monde attend de nous précisément en ce moment. Ainsi, aujourd'hui, nous pouvons tourner notre regard avec gratitude vers le Concile Vatican II : si nous le lisons et que nous l'accueillons guidés par une juste herméneutique, il peut être et devenir toujours plus une grande force pour le renouveau toujours nécessaire de l'Église.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire, in : Y. Congar (édit.), *La collégialité épiscopale*, Paris, 1965, pp. 151-166 ; E. Eid, *Synode*, in : *L.Th.K.* IX, 1237-1238.

182. Cette question a été développée avec justesse dans la contribution instructive de E. W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen* [*La liberté de religion comme tâche dévolue aux chrétiens*], in : J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben* [*Compréhension du monde dans la foi*], Mayence, 1965, pp. 198-314. Sur la question de la tradition théologique et sur la discussion conciliaire de l'année passée, voir J. Courtney Murray, *Religiöse Freiheit und Konzil* [*La liberté religieuse et le Concile*], in : *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 409-430 et 505-536 on trouvera aussi des informations utiles dans l'article *Toleranz* de J. Lecler – H. de Riedmatten – J. Feiner, in *L.Th.K.* X, 239-246, tandis que l'article *Religionsfreiheit* [*Liberté de religion*] de E. Melichar, *ibid.* VIII, 1175-1177 ne fournit que des données purement positives.

183. « *Porro, quum libertas religiosa... immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam* » (n° 1, § 3).

184. Les efforts déployés autour de ce schéma ont déjà fait l'objet de multiples publications théologiques : voir la série éditée par J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben*, *op. cit.* ; pour bien comprendre les travaux du Concile il est également utile de se référer au travail du secrétaire de la commission théologique, G. Philips, *Die Kirche in der Welt von heute* [*L'Église dans le monde d'aujourd'hui*], in : *Concilium* I (1965) 458-467.

185. À vrai dire, ce plan n'a jamais été accepté dans son ensemble : le Concile a – heureusement – renoncé à une systématisation totale de ses affirmations pour simplement juxtaposer les textes qu'il produisait. Il a ainsi évité les dangers d'un certain narcissisme ecclésiologique. La constitution sur la Révélation a surtout permis au discours du Concile sur l'Église d'être ouvert vers le haut, c'est-à-dire vers le Dieu qui parle, l'Église n'étant alors que l'auditeur qui écoute : « *Verbum Dei religiose audiens* », « Quand il écoute religieusement la parole de Dieu », c'est ainsi que commence le texte qui, du coup, résume parfaitement à travers ce geste de l'écoute l'attitude générale du Concile.

186. La critique la plus tranchante de cette position (qui ne renferme qu'un aspect de la pensée de Teilhard) a été formulée par H. U. von Balthasar, *Die*

Gottvergessenheit und die Christen [L'oubli de Dieu et les chrétiens], in : *Hochland* 57 (1964/1965), pp. 1-11.

187. Cela ne signifie naturellement pas que la perte de la dimension symbolique et que la réduction de l'être à l'utilité technique constituent un progrès du rapport véritable au réel. Voir sur ce point J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz* [La fondation sacramentelle de l'existence chrétienne], Freising, 1966.

188. N° 36 : « C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques. (...) À ce propos, qu'on nous permette de déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes, insuffisamment avertis de la légitime autonomie de la science. Sources de tensions et de conflits, elles ont conduit beaucoup d'esprits jusqu'à penser que science et foi s'opposaient ». N° 42 : « Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux ». Application au domaine politique au n° 76 : « L'Église, qui en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine. Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes ».

189. Je me suis efforcé de présenter de manière plus détaillée ces éléments dans mon travail *Der Christ und die Welt von heute* [Le chrétien et le monde d'aujourd'hui], in : J. B. Metz, *op. cit.* (cf. note 5), pp. 143-160, et en particulier pp. 157 sv.

190. Voir J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* [Les relations de la morale chrétienne de l'Antiquité à l'éthique stoïcienne], Munich, 1933 M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères*, Paris, 1957 J. Rief, *Stoizismus* [Le stoïcisme], in : *L.Th.K.* X, 1088-1090.

191. Voir C.I.S. Can. 1013 § 1 : « *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis* [La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants] ». Voir H. Volk – R. Angermair, *Ehe* [Mariage], in : *L.Th.K.* III, 680-690.

192. Ce sont surtout des évêques africains qui, après la discussion du texte, ont fait part, sur le mode de la conversation, du danger afférent. En fait, on

devra dire que le point d'ancrage personnaliste de la théologie moderne du mariage risque de méconnaître le sens essentiellement social du mariage et menace de tomber – d'une autre façon – dans des constructions étrangères et au réel et à la Révélation.

193. Voir par exemple le Pseudo-Aristote (Anaximène), *Ad Alex.* (éd. Bekker, t. II, 1425, 10 sv.) ; R. Hauser, *Krieg* [Guerre], in : *L.Th.K.* VI, 640-643.

194. Voir par exemple l'ouvrage collectif *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionbeiträge deutscher Katholiken* [Armes atomiques et éthique chrétienne. Contributions à la discussion des catholiques allemands], Munich, 1960 *Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein ?* [La guerre défensive atomique peut-elle être une guerre juste ?], in *Studien u. Berichte der Kath. Akademie in Bayern* [Études et rapports de l'Académie catholique de Bavière], cahier 10, Wurtzbourg, 1960 bibliographie plus large in : *L.Th.K.* VI, 643.

195. N° 80 § 4 : « Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation ». On trouve les mêmes propos chez Pie XII, *Allocution* du 30. septembre 1954, *A.A.S.* 46 (1954) 589. D'autres références dans la note 2 de la Constitution. À cause des tendances apparemment pacifistes du texte des n° 80 et 81, le cardinal Spellmann ainsi que neuf autres Pères conciliaires avant le vote final, avait dans une lettre ouverte réclamé le rejet de tout le chapitre sur la guerre et la paix, voire de tout le schéma. Dans un mémoire opposé, Mgr Garrone, à qui incombait la rédaction de l'ensemble du schéma, et Mgr Schröffer, qui présidait la sous-commission permanente, rejetaient les reproches infondés. Néanmoins le chapitre recueillit 483 voix négatives, contre 1710 positives et 8 nulles. Le succès d'ensemble du schéma ne pouvait dès lors plus être mis en danger par cette action.

196. La formule proposée par H. R. Schlette, à savoir que les religions constitueraient la voie ordinaire de salut et l'Église la voie extraordinaire, se révèle être ici particulièrement ambiguë?(H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* [Les religions comme thème de la théologie], Fribourg-en-Br., 1964, p. 85) même si elle perd beaucoup de son acuité dans le cadre des explications prudentes de l'auteur. On trouvera une réaction contre les tendances « optimistes » à l'égard des religions païennes chez H. Van Straelen, *Our attitude towards other religions* [Notre attitude envers les autres religions], Tokyo, 1965, pp. 79-115.

197. Cité d'après le manuscrit produit par le bureau de presse allemand du Concile, p. 14.

198. F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit [Les religions de l'humanité]*, Stuttgart, 1959, p. 750.

199. Texte original allemand du *Katholikentag*. Version française publiée dans DC 1966, n. 1478, col. 1557-1576. Traduction et sous-titres en italique de la DC. Reproduit avec l'aimable autorisation de la Documentation Catholique.