

A portrait of Mgr Marc Aillet, a man with short grey hair, wearing a black clerical suit with a white collar and a gold chain with a cross. The background is dark and textured.

Vatican II
LE CONCILE
EN QUESTIONS
MGR MARC AILLET

ARTÈGE

Vatican II : le Concile en questions

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© 2015, Groupe Artège
Éditions Artège
10, rue Mercœur - 75011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsartege.fr

ISBN : 978-2-36040-339-4
ISBN epub : 978-2-36040-538-1

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

Histoire et esprit du Concile

Fallait-il célébrer le 50^e anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II ?

J'avoue, pour ma part, avoir été surpris par cette idée. Quand elle est apparue, il ne me semble pas qu'elle ait eu un écho enthousiaste à Rome, où l'on se mobilisait déjà pour commémorer le 20^e anniversaire de la publication du *Catéchisme de l'Église Catholique*. Il faut dire que l'on venait tout juste de célébrer le 40^e anniversaire de la clôture du concile Vatican II, qui avait coïncidé providentiellement avec l'élection de Benoît XVI au siège de Pierre, lui fournissant l'occasion dans son discours mémorable à la Curie romaine, le 22 décembre 2005, de donner des indications décisives pour la réception du concile Vatican II, en précisant l'herméneutique selon laquelle il convient de comprendre l'enseignement conciliaire.

Ma réserve tenait à l'ambiguïté qui pouvait présider à une telle commémoration. La coutume n'est-elle pas plutôt de faire mémoire d'un événement ecclésial en sa conclusion, précisément pour en recueillir tous les fruits ? Célébrer un événement en son ouverture, n'était-ce pas risquer d'en faire un commencement absolu, d'une importance telle qu'il nous ferait entrer dans une ère nouvelle, en quelque sorte en rupture avec le passé ? On ne peut exclure qu'une telle idée ait pu effleurer quelques esprits, d'autant que cette conception d'une distinction tranchée entre Église pré- et post-conciliaire reste assez répandue.

Avec la finesse et la délicatesse qui le caractérisent, le pape

Benoît XVI a finalement tranché : oui, on commémorera le 50^e anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II, mais on l'associera au 20^e anniversaire de la publication du *Catéchisme de l'Église catholique*, et l'on ouvrira une année de la foi. Par la lettre apostolique en forme de motu proprio, *Porta Fidei*, le Saint-Père prend les devants, en annonçant avec une année d'avance ce triple événement qui débutera précisément le 11 octobre 2012. Il donnait ainsi des indications précieuses pour préparer ces commémorations et leur donner un vrai contenu.

Sans compter qu'il s'agissait plus profondément de situer la commémoration à son vrai niveau, celui de la foi et pas seulement celui de l'évocation psychologique ou sociologique et de l'émotion : il ne s'agirait pas seulement de célébrer un événement, que Benoît XVI n'en continue pas moins de saluer, avec son bienheureux prédécesseur, comme « la grande grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle⁶ », mais de célébrer une année de la foi et ainsi d'inviter tous les fidèles à rendre une profession publique de la foi.

Tout cela convenait à plus d'un titre avec la commémoration du concile Vatican II. D'abord parce que le Concile, comme le soulignait le saint pape Jean XXIII dans son discours solennel d'ouverture, le 11 octobre 1962, se proposait dans une totale fidélité à la tradition de l'Église de transmettre à un monde en pleine mutation les trésors de la foi. Fidélité à la foi de l'Église qui fut si bien définie par les Conciles précédents, comme le précisait encore le Souverain Pontife. Ensuite, parce que le Concile cherchait le moyen de transmettre la foi à frais nouveaux à un monde en pleine mutation et qui s'était passablement éloigné de l'Église. En outre, comme le pape émérite Benoît XVI, l'a finement rappelé sans son dernier discours au clergé de Rome : « le Concile des Pères se réalisait à

l'intérieur de la foi, c'était un Concile de la foi » (Discours du 14 février 2013).

Aussi, célébrer le 50^e anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II, c'est vouloir, en bon herméneute des textes tels qu'ils ont été promulgués à la clôture du Concile, rejoindre l'intention qui a présidé à leur élaboration. Selon l'adage de saint Thomas d'Aquin, « la fin est première dans l'intention, dernière dans l'exécution ». On aura ainsi grand avantage à discerner l'intention qui a présidé au Concile pour mieux recevoir le corpus littéraire qui en a résulté.

Quelle fut l'intention du Concile ?

Dans son message du 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture du Concile, Jean XXIII en avait déjà précisé l'objet : l'Église, cherchée « telle qu'elle est dans sa structure intime [...] sa vitalité *ad intra* », et considérée « sous le rapport de sa vitalité *ad extra* », c'est-à-dire dans sa mission d'apporter le Christ au monde. Mais pour répondre à la question, de manière plus exhaustive, il faut se reporter au grand discours que le pape Jean XXIII a prononcé, le 11 octobre 1962, à l'issue de la messe d'ouverture du Concile dans la basilique Saint-Pierre du Vatican.

Il ne devait pas être question de définir de nouveaux dogmes de foi ni, en premier lieu, de se livrer à des discussions théologiques sur les fondamentaux de la foi. Jean XXIII affirme au contraire que la doctrine de l'Église « certaine et immuable » a déjà été définie « avec cette précision de termes et de concepts qui a fait la gloire particulièrement du concile de Trente et du premier concile du Vatican ». Rien de la doctrine de l'Église, patiemment définie au cours des siècles, ne sera donc remis en

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

« surnaturel de la foi » concerne la collectivité entière de l'Église, « des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs » ; il est suscité par l'Esprit Saint et conduit par le Magistère sacré ; il donne à l'ensemble des fidèles d'apporter aux vérités relatives à la foi et aux mœurs un « consentement universel » ; par lui, le peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise (la tradition), la pénètre pour l'interpréter comme il faut (l'herméneutique) et la met en pratique concrètement dans sa vie (l'expérience chrétienne).

Cette unanimité des Pères, même au prix de nombreuses discussions ou « allers et retours » entre l'assemblée plénière et les commissions, avec l'effervescence qui a caractérisé les travaux des groupes linguistiques et auxquels les experts théologiens ont largement participé, ne peut être considérée que comme le fruit du sens surnaturel de la foi, suscité par l'Esprit-Saint, sous la conduite du Magistère de l'Église. L'unanimité qui a caractérisé l'approbation des textes, souvent nés dans la douleur des travaux conciliaires, est en effet le meilleur témoin du *sensus fidei* qui a guidé l'assemblée des Pères. La promulgation par le Pape en apportait la confirmation solennelle.

On peut même affirmer qu'avant d'être un nouveau langage et une nouvelle manière pastorale, avec des conséquences très concrètes au plan de la discipline ecclésiale et liturgique et qui ont certes davantage marqué les esprits, l'« esprit du Concile » fut précisément cette attitude première de foi qui donne un consentement universel, à la fois « synchronique » et « diachronique », à toutes les vérités relatives à la foi et aux mœurs et que le Concile a voulu présenter de manière plus efficace.

Au fait, qu'est-ce que l'esprit du Concile ?

Pour aller plus loin, on peut affirmer que les Pères conciliaires ont soigneusement évité deux écueils : la position la plus radicale de certains membres de la majorité, qui prétendaient reléguer la théologie scolastique aux oubliettes, et celle de la minorité qui ne pouvait pas concevoir une autre manière de parler que celle des formules dogmatiques laborieusement définies par la tradition. C'est dans l'équilibre finalement obtenu, au prix de bien des échanges et amendements, et qui rallia l'unanimité des Pères, que consiste le véritable « esprit du Concile ». Il ne peut être, comme on l'a dit, que le fruit du sens surnaturel de la foi qui a présidé aux travaux de l'assemblée conciliaire.

Comme le souhaitait le pape Jean XXIII, on a cherché un langage nouveau, mieux adapté aux exigences de notre époque, pour formuler un trésor transmis de génération en génération, mais sans altération de sens. Cet équilibre, si présent dans la « lettre » des textes finalement promulgués, n'a rien à voir avec ce que d'aucuns ont dénoncé comme un « compromis » qu'il faudrait dépasser au nom de ce qu'ils ont appelé à tort l'« esprit du Concile », c'est-à-dire un élan de nouveauté qui aurait été bridé par un recours trop prudent à la tradition.

L'esprit est indissociable de la lettre qui l'incarne précisément : de même qu'il n'est possible d'atteindre la divinité du Christ qu'en passant par son humanité, de même on ne peut rejoindre l'esprit du Concile qu'en passant par la lettre. En outre, le dynamisme de l'esprit et la fidélité de la lettre sont une seule chose, comme l'a suggéré le pape Benoît XVI. On pourrait appliquer aux Pères conciliaires la conclusion que Jésus donne à tout son discours en paraboles : « Ainsi donc tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un propriétaire

qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52). Cela peut s'appliquer tant au développement dogmatique, où les nouveaux énoncés explicitent sans rupture la substance de la foi, qu'aux formes nouvelles dans lesquelles on entend présenter le donné de la foi sans l'altérer. C'est ce « nouveau dans la continuité » qui caractérise l'esprit du Concile, indissociable de la lettre si patiemment établie par les Pères, dans la recherche constante de l'unanimité, avec l'assistance de l'Esprit Saint garantie par Jésus à ses apôtres.

C'est cet équilibre qui commandera désormais toute l'activité enseignante de l'Église, comme l'attestent les documents magistériels qui ont suivi le Concile. Si la Constitution *Gaudium et Spes* omet d'utiliser le vocable « loi naturelle », pour définir cette loi que l'homme ne s'est pas donnée à lui-même et qui lui intime, au fond de sa conscience, l'ordre de faire le bien et d'éviter le mal, le pape Paul VI recourra à la doctrine classique de la loi naturelle dans son encyclique *Humanae vitae*, sur la régulation naturelle des naissances, pour endiguer tout risque de subjectivisme dans la vie conjugale.

Et si la réforme liturgique avait souligné davantage la dimension sociale de communion dans la célébration de l'Eucharistie, laissant parfois dans l'ombre la présence réelle et le caractère sacrificiel, le Magistère postconciliaire rappellera à bon escient ces dimensions qui risquaient d'être occultées. C'est ce que firent Paul VI dans l'encyclique *Mysterium Fidei*, et Jean-Paul II dans l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, etc.

Pourquoi la réception du Concile a-t-elle fait difficulté ?

Comme le pape Benoît XVI l'a affirmé dans son discours à

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

sacramentalité, dans la ligne même de l'Incarnation, les Pères conciliaires ont d'abord insisté sur notre incorporation à l'Église par la grâce ; et s'ils ont bien précisé la distinction d'essence plus que de degré entre les membres du Peuple de Dieu, c'était pour mieux souligner leur vocation commune à la sainteté.

Le Concile a-t-il misé sur l'intériorité ?

Assurément, le langage pastoral adopté par le concile Vatican II a déplacé l'accent du discours vers l'intériorité. D'aucuns y ont vu un relent de modernisme qui réduisait précisément la foi à un sentiment personnel et à une expérience intime, au risque de dénier toute objectivité à la foi comme adhésion à la vérité révélée. On sait bien pourtant que le Concile n'est pas tombé dans ce piège. Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'exposé concis de la Constitution *Dei Verbum* sur la foi, décrite comme adhésion personnelle de grâce à la Révélation objective que Dieu fait de lui¹⁰.

Mais pour rejoindre les hommes et les femmes d'aujourd'hui, il était important de répondre aux requêtes plus personnalistes de l'homme moderne, et donc de le rejoindre dans sa soif d'intériorité, de liberté, d'authenticité. Dans un monde postchrétien, où la culture chrétienne n'imprègne plus les institutions sociales et politiques, qui ne comprendrait l'urgence d'un tel recentrage sur le cœur profond, là où Dieu habite ?

Jamais cet adage n'aura été aussi vrai qu'aujourd'hui : « on ne naît pas chrétien, on le devient », par l'appropriation personnelle d'une foi héritée. Comment ne pas lire ici encore l'influence du cardinal John Henry Newman, avec sa fameuse *Grammaire de l'assentiment* ? La béatification du grand

converti d'Oxford par le pape Benoît XVI, le 19 septembre 2010, lors de son voyage apostolique en Grande-Bretagne, est tout à fait significative de la juste herméneutique du concile Vatican II qu'il entendait promouvoir.

Cette caractéristique d'intériorité, essentielle au renouveau de l'Église souhaité par le Concile, traverse tous les documents, ce qu'un langage plus doctrinal ou juridique n'aurait certes pas permis. Qu'on pense par exemple au dernier chapitre de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine qui invite le peuple chrétien à une « lecture pieuse » et fréquente des Saintes Écritures « pour que s'établisse le dialogue entre Dieu et l'homme, car “nous lui parlons quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins” (Saint Ambroise)¹¹ » ; de même dans l'épilogue, les Pères du Concile se prennent à espérer « qu'un nouvel élan de vie spirituelle naisse d'une vénération croissante pour la Parole de Dieu¹² ».

Pareillement, dans la Constitution sur la sainte liturgie, loin de s'en tenir à des prescriptions juridiques ou même à des considérations extérieures sur le rite, on souhaite une participation « consciente, active et fructueuse » qui comporte une part essentielle d'intériorité ; on insiste par exemple sur les dispositions personnelles des fidèles, en affirmant la nécessité qu'ils « accèdent à la liturgie avec une âme droite, qu'ils harmonisent leur âme avec leur voix, et qu'ils coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas recevoir celle-ci en vain¹³ ». D'ailleurs comment la participation à la liturgie serait-elle « la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien¹⁴ », si elle n'était qu'extérieure ? Or c'est bien là, en reprenant presque mot pour mot le souhait du pape saint Pie X, dans son motu proprio *Tra le sollecitudini*, le principe opératoire de la réforme liturgique.

Peut-on parler d'une visée contemplative pour un Concile qui se voulait avant tout pastoral ?

Encore faut-il bien s'entendre sur ce qu'est la pastorale. Au sens évangélique du terme, elle désigne l'art du pasteur, du Bon Pasteur, qui connaît ses brebis et que ses brebis connaissent, et qui donne sa vie pour ses brebis (cf. Jn 10). Saint Paul décrit son activité pastorale comme celle du père qui a pour mission de « former le Christ dans les âmes » (cf. Ga 4, 19). En ce sens, le pasteur ne peut être qu'en communion étroite avec le Christ.

Ce qui est sûr, c'est que pour mieux transmettre au monde les richesses insondables du Mystère du Salut, le Concile a cherché d'abord à contempler le Christ, unique Sauveur du monde. Pour reprendre conscience d'elle-même et de sa mission, l'Église se devait de se regarder dans la lumière du Christ.

C'est d'ailleurs ce que le pape Jean XXIII énonçait dans son message du 11 septembre 1962 : « Que peut être un Concile, sinon le renouvellement de cette rencontre avec le visage du ressuscité, roi glorieux et immortel, rayonnant à travers toute l'Église, pour sauver, réjouir et illuminer les nations humaines ? » Lorsque saint Jean-Paul II, redonnant le concile Vatican II comme une boussole fiable pour conduire l'Église dans le nouveau siècle qui commence, voudra décrire le programme pastoral qui attend l'Église aujourd'hui, il intitulera les deux chapitres introductifs : « Un visage à contempler » et « repartir du Christ¹⁵ ».

En fondant l'identité et la mission de l'Église dans la Révélation divine (*Dei Verbum*) et dans la sainte liturgie (*Sacrosanctum concilium*), le Concile a assurément privilégié une visée contemplative qui doit continuer d'irriguer la rénovation de l'Église.

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

a reçu la mission de sauver tous les hommes.

On l'aura compris, cette notion est empruntée à l'histoire du Peuple élu de l'ancienne alliance, qui appelle un nouvel Israël de Dieu qu'est l'Église du Christ. Mais ce Peuple n'est pas le simple rassemblement des peuples de la terre, fruit de la libre initiative des hommes qui trouveraient par eux-mêmes le ressort nécessaire à leur union. Il est rassemblé par le Christ qui seul peut faire de tous les hommes, aussi différents soient-ils, son Peuple, « un peuple ardent à faire le bien ». C'est le Christ qui a fondé son Église, c'est lui qui la construit, non seulement à la manière d'un architecte qui en aurait élaboré les plans, mais comme celui qui continue à la construire par les sacrements qu'il a institués et qui manifestent la sacramentalité de l'Église. Dans la ligne du Mystère de l'Incarnation, l'Église est Jésus-Christ répandu et communiqué !

En appliquant la notion de sacrement à l'Église, le Concile souligne la dimension communautaire des sacrements, dont on pouvait avoir auparavant une conception par trop individualiste et moralisante, comme moyens personnels de salut, et définit mieux le lien qui unit l'Eucharistie et l'Église : c'est notre communion au corps eucharistique du Christ qui fait de nous son corps mystique. C'est parce que nous sommes unis au Christ que nous pouvons être en communion les uns avec les autres.

Quelle est donc la signification profonde de la notion de Peuple de Dieu ?

Si l'image du Corps du Christ est la notion la plus théologique pour définir le Mystère de l'Église, comme en témoigne LG n. 7, le chapitre 2 entend approfondir la notion de

Peuple de Dieu.

L'idée de fond est de souligner que tous les hommes, et pas seulement les fidèles, sont « convoqués » par Dieu – Église vient d'un mot hébreu qui signifie convocation – pour faire partie de son Peuple. La notion de Peuple de Dieu est biblique, puisqu'elle est employée dans l'ancienne alliance pour désigner le peuple d'Israël, le peuple que Dieu s'est choisi ; mais elle est utilisée également dans le Nouveau Testament pour désigner l'Église qui n'est plus un peuple particulier, mais un peuple supranational, supra-ethnique. L'idée biblique de Peuple de Dieu a l'avantage d'assurer la continuité du dessein de Dieu à travers toute l'histoire.

La notion n'est pas pour autant sans ambiguïtés : certains l'ont du reste interprétée dans le sens que tous les hommes sont le Peuple de Dieu, conduisant inmanquablement à minimiser, voire à abolir la distinction entre l'Église et le monde, le sacré et le profane, et invitant l'Église à s'enfouir simplement dans la culture, à la manière d'un ferment : Jacques Maritain a appelé cette interprétation la « temporalisation du christianisme », pouvant conduire à l'établissement d'une religion purement humaniste.

Ce n'est bien entendu pas ce que dit *Lumen Gentium* 9 : en se référant explicitement à 1 P 2, 9-10, les Pères conciliaires insistent sur le fait que ce Peuple est un « peuple d'acquisition », un Peuple que Dieu s'est acquis par le sang de son Fils sur la croix et qui nécessite donc l'engagement de la foi. Le contexte de la première épître de Pierre montre bien que l'Apôtre ne s'adresse pas aux païens mais aux croyants (cf. 1 P 2, 7-8). Ce peuple est précisément distinct des autres peuples, il est un peuple spirituel qui appartient à Dieu. D'ailleurs le texte latin de LG 9 utilise le mot « *plebs* » pour désigner Israël et les autres peuples de la terre avant leur élection, et réserve le mot

« *populus* » au Peuple que Dieu s'est acquis.

Ajoutons que, dans son intention de rejoindre le plus largement possible les hommes de notre temps, le Concile a choisi la notion de Peuple de Dieu pour manifester son intention d'embrasser le monde entier dans la convocation de Dieu, même ceux qui ne connaissent pas le Christ. Pour autant, cette notion n'est pas contradictoire avec celle de Corps du Christ : elles s'éclairent au contraire l'une l'autre. En décrivant ce « *populus Dei* », LG 9 précise même que « ce peuple messianique a pour chef le Christ ». L'ouverture au monde ainsi manifestée s'accomplit pleinement dans l'ardeur missionnaire du cœur du Christ : après avoir décrit les divers modes d'appartenance au Peuple de Dieu par cercles concentriques, le chapitre 2 se termine en effet par un vibrant rappel du mandat missionnaire du Christ (LG 17).

Comprise en dehors de la foi, la notion de « Peuple de Dieu » risque aussi de mettre l'Église au même niveau que n'importe quel peuple, l'opposant ainsi, dans le contexte des démocraties modernes, à la hiérarchie, et réclamant pour elle une plus grande démocratisation. On voit bien qu'une telle herméneutique politique s'écarte de l'herméneutique pratiquée par le Concile lui-même, à l'intérieur de la foi.

Pourquoi parle-t-on d'une ecclésiologie de Communion pour définir la perspective du concile Vatican II ?

L'ecclésiologie de Communion était déjà présente dans la première définition de l'Église que nous avons mentionnée : « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen – entendez :

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

La Constitution dogmatique *Dei verbum* sur la révélation divine

Quel fut l'enjeu de la Constitution *Dei Verbum*?

La pratique de la méthode critique d'interprétation de la Sainte Écriture par les exégètes catholiques avait été longtemps considérée comme suspecte, surtout au moment de la crise moderniste, où il s'agissait de s'affranchir de la tutelle du Magistère de l'Église, sous l'influence manifeste du protestantisme libéral. C'est dans ce contexte qu'Alfred Loisy fut condamné par le Saint-Office (1908).

Certes, le P. Marie-Joseph Lagrange, o.p., fondateur de l'École Biblique de Jérusalem (1890) et de la *Revue Biblique* (1892), avait donné à la méthode critique une tout autre tonalité, en s'inscrivant pleinement dans la fidélité au Magistère : il fut l'un des pionniers du « mouvement biblique » qui renouvela les études bibliques dans la première moitié du XX^e siècle. Il n'en fut pas moins stoppé dans ses élans, se soumettant humblement à l'autorité romaine, au contraire de Loisy. Par son encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943), le pape Pie XII reconnaissait la validité de la méthode critique, réhabilitant pleinement les travaux du P. Lagrange, dont le procès de béatification a d'ailleurs été ouvert. Ce qui n'empêchera pas certains exégètes, au nom de l'œcuménisme, de revendiquer leur indépendance par rapport au Magistère.

L'enjeu principal de la Constitution sera donc de mieux définir les rapports entre la sainte Écriture et la Tradition et de

donner un cadre précis à l'interprétation catholique de la Bible.

Pourquoi est-on passé de « Des deux sources de la Révélation » à « La Révélation divine » ?

Dans le premier schéma, intitulé « Des sources de la Révélation », on voulait traiter de l'Écriture et de la Tradition à égalité, pour s'opposer au principe de la *Sola Scriptura* de Luther, mais en continuant à s'appuyer sur la théorie dite des « deux sources ».

La nouveauté apportée par le Concile est d'avoir fait précéder l'exposé sur la transmission de la Révélation divine – par ce qu'il convient de désigner plutôt comme deux « canaux » que comme deux « sources » – d'un premier chapitre consacré précisément à la Révélation elle-même. Il plaçait ainsi la source de la Révélation en amont de l'Écriture et de la Tradition : c'est Dieu qui se révèle en plénitude en Jésus-Christ, en se manifestant aux hommes par des paroles et des actions. Dit d'une autre manière, c'est la Parole de Dieu, qui jaillit du cœur de Dieu se révélant, qui est appelée à être transmise, précisément par l'Écriture et la Tradition.

On voit par ailleurs, dans le texte de la Constitution, que la Tradition précède toujours l'Écriture, puisque tout a commencé par une prédication : celle de Jésus et celle des apôtres sur le mandat de Jésus : « C'est pourquoi le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut (cf. 1 Co 1, 30 ; 3, 16-4, 6), ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale, en leur communiquant les dons divins » (*Dei Verbum* n. 7). Cette prédication, consignée

plus tard par écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint, est ensuite transmise par les apôtres et leurs successeurs mais ne peut être comprise comme parole de Dieu que si elle est reçue dans le bain de la prédication vivante de l'Église. C'est dans ce bain que l'Écriture devient Parole vivante pour aujourd'hui (cf. *Dei Verbum* n. 9).

Il apparaît donc évident que l'Écriture est vraiment la Parole de Dieu et que l'Église est sous l'Écriture, car elle obéit à la Parole de Dieu en étant essentiellement à son service. Et pourtant, comme le dit notre pape émérite Benoît XVI, « sans le sujet vivant qu'est l'Église, l'Écriture n'est qu'un livre et elle ouvre, s'ouvre à diverses interprétations et elle ne donne pas un ultime éclairage » (Discours au Clergé de Rome, 14 février 2013).

Le Concile ajoute : « La sainte Tradition et la sainte Écriture constituent ensemble un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église » (*Dei verbum* n. 10). Et c'est le Magistère qui a reçu la charge de l'interpréter fidèlement, en bénéficiant de l'assistance de l'Esprit Saint.

Quel statut fut donné par le Concile à la méthode historico-critique d'interprétation de la Sainte Écriture ?

Deux principes fondent la validité de la méthode historico-critique. D'abord la doctrine catholique de l'Inspiration. C'est inspiré par l'Esprit Saint que l'auteur sacré a écrit, de telle sorte que l'auteur véritable de l'Écriture soit Dieu lui-même. Mais c'est à travers les hommes qu'il a choisis et dont il respecte la dignité personnelle, qu'il se manifeste aux autres hommes : autrement dit, les auteurs humains exercent une vraie causalité,

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

La Constitution *Sacrosanctum concilium* sur la sainte liturgie

Pourquoi la Constitution Sacrosanctum Concilium fut-elle le premier texte approuvé par le Concile ?

Comment le concile Vatican II définit-il la liturgie ?

Quel fut le principe opératoire de la réforme liturgique préconisée par le concile Vatican II ?

La mise en œuvre de la réforme a-t-elle répondu pleinement à ses attentes ?

Le Concile a-t-il statué sur la célébration versus populum – face au peuple ?

La réforme liturgique a-t-elle été conduite en rupture avec le passé ?

La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église

Que nous apprend le plan de la Constitution Lumen Gentium promulguée au terme de la troisième session, le 21 novembre 1964 ?

L'Église est-elle une organisation ou un organisme vivant ?

Quels sont les concepts clés de la Constitution Lumen Gentium ?

Quelle est donc la signification profonde de la notion de Peuple de Dieu ?

Pourquoi parle-t-on d'une ecclésiologie de Communion pour définir la perspective du concile Vatican II ?

L'engagement œcuménique promu par Vatican II ne relativise-t-il pas l'identification de l'Église catholique romaine avec l'unique Église du Christ ?

La collégialité épiscopale a-t-elle été définie pour infirmer l'infaillibilité pontificale ?

Le concile Vatican II a-t-il sonné l'heure du laïc ?

Quelle est la spécificité du fidèle laïc saluée par le Concile ?

Quelles conséquences pour la Communion ?

Mais alors le Concile ne se serait pas préoccupé des prêtres ?

Le chapitre 5 sur l'appel universel à la sainteté donnait-il seulement une tonalité spirituelle à l'ecclésiologie de Vatican II ?

Le concile Vatican II s'est-il défié de la dévotion mariale ?

La Constitution dogmatique *Dei verbum* sur la révélation divine

Quel fut l'enjeu de la Constitution Dei Verbum ?

Pourquoi est-on passé de « Des deux sources de la Révélation » à « La Révélation divine » ?

Quel statut fut donné par le Concile à la méthode historico-critique d'interprétation de la Sainte Écriture ?

Le concile Vatican II a-t-il rétabli l'unité entre Écriture et Tradition ?

La Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps

Quelle fut l'intention des Pères conciliaires dans cette Constitution ?

Comment pourrait-on résumer la Constitution Gaudium et Spes ?

Quelle fut l'histoire mouvementée de la Constitution Gaudium et Spes ?

Quel est donc le vrai contenu de Gaudium et Spes ?

Quelle est la vision de l'homme et de la société enseignée par Gaudium et Spes ?

Quel rôle l'Église prétend-elle tenir dans le monde d'aujourd'hui ?

La déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse a-t-elle été une révolution par rapport à la condamnation par le Syllabus de Pie IX de la liberté de conscience ?

Conclusion

De saint Jean XXIII au pape François

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en XXXXX 2015
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2015

Imprimé en France