

Sous la direction de
Jacques-Noël Pérès

La réception de Vatican II

En cinquante ans,
quels effets
pour les Églises ?

desclée
de
brouwer



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

Théologie à l'Université

Qu'est-ce que la beauté ?

Sous la direction de
Jacques-Noël Pères

La réception de Vatican II
En cinquante ans,
quels effets pour les Églises ?

Avec les contributions de

Roger AKHRASS, Patrice ALCINDOR, Olivier ARTUS, Ariane DE
BLIC, Sylvain BRISON, Olivier DE CAGNY, Jean-Paul CAZES,
François CLAVAIROLY, Michel EVDOKIMOV, Job GETCHA,

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

coups de frein de la Curie au processus œcuménique en cours, espérait néanmoins les coups de vent du Saint-Esprit. Roger Mehl nous engageait ainsi dans l'aventure œcuménique avec vigilance et confiance.

Deux autres théologiens protestants nourrissaient notre réflexion et affinaient notre attention fraternelle aux prochaines propositions des évêques réunis par le pape en Concile. Hébert Roux avait déjà articulé indissolubles *Église et mission*⁵ et poursuivait son ministère de premier délégué officiel à l'œcuménisme, avec notamment la publication de deux livres aux titres programmatiques *De la désunion vers la communion*⁶, en 1978, après *Détresse et promesse de Vatican II*⁷, en 1967. Quant à Oscar Cullmann, qui serait très écouté au Concile, il avait élargi le débat pétrinien avec son travail complet sur *Pierre, disciple, apôtre et martyr*⁸ et nous exhortait à entrer dans le dialogue avec la « franchise réciproque la plus absolue ». Tant d'autres seraient à citer, il y avait autour de l'an soixante, une sorte de concile fraternel et dispersé, enfin un climat de l'ordre de l'événement théologique mondial différent de ce que serait l'atmosphère institutionnelle d'un concile catholique universel.

« L'unité appartient à l'essence du corps de Jésus-Christ », martelait Visser't Hooft. Charles Westphal fortifiait les liens entre la Fédération protestante de France et le Conseil œcuménique des Églises. Jean Bosc, plus encore dans un célèbre article publié en 1958 dans la revue *Foi et Vie*, s'arrêtait sur le couple « Protestantisme et catholicisme romain⁹ ». Il concluait, et son éthique théologique fut la nôtre pendant cinquante ans : « Si la fidélité à la vérité exige une vigilance constante, la charité implique une attention non moins persévérante aux autres et un effort patient de compréhension de

leurs attitudes. » Comment mieux définir l'esprit et la règle qui, jusqu'à ce jour encore, s'imposent aux membres du Groupe des Dombes et à leurs travaux ?

J'en arrive au Concile proprement dit. Convoqué en 1959, il tiendrait quatre sessions d'environ trois mois au long des automnes de 1962 à 1965. En même temps, par une sorte de concordance des temps au service de la concorde des esprits, deux assemblées mondiales nous avaient mobilisés jusqu'à la base de nos communautés, œuvres et mouvements de la Fédération protestante de France : celle d'Évanston en 1954, « Le Christ espoir du monde », un prélude à *Lumen Gentium*, et en 1961, au Concile, l'assemblée de New Delhi, avec la participation d'observateurs catholiques sur le thème « Jésus-Christ lumière du monde ». Étaient aussi présentes, pour la première fois, treize Églises orthodoxes avec lesquelles la base du conseil œcuménique faisait désormais mention explicite des Écritures et de la Trinité.

Donc, le 11 octobre 1962, – « une journée de lumière », dit Jean XXIII –, le Concile s'ouvre à Rome. Personnellement, je n'ai suivi les travaux et décisions de l'illustre assemblée que par l'inter-médiaire de la presse, notamment religieuse, par exemple avec *Réforme* que Boegner dit être « tiraillé entre les opinions contradictoires des lecteurs¹⁰ », par suite parfois méfiants ou hésitants. Il fallait, si j'ose dire, ménager la chèvre cévenole susceptible et le chou parisien putrescible.

Pour en revenir à mon sujet, avec la presse pour nous informer des travaux du Concile, nous avons, source plus précieuse encore, polyphonique et réfléchie, les récits de nos observateurs, le pasteur Hébert Roux, déjà cité, (il fut « Monsieur Concile » pour ma génération). Jean Bosc, certes, et Marc Boegner, le frère Max Thurian, moins objectif, et des

journalistes amis comme Georges Richard-Molard ou Henri Fesquet, de bonne compagnie, des reporters sans frontière ecclésiastique, des chrétiens sans allégeance impérative. Le sel des mots évangéliques dans la grande presse n'empêchait pas le vent de tourner sans cesse la page des jours.

Notre sentiment, à la découverte des travaux, des difficultés et les décisions du Concile, était donc celui de la reconnaissance pour le travail et l'Esprit dans cette assemblée, comme en témoignait par exemple, et non le moindre, la succession des papes appelés à présider : Paul VI, si différent de son prédécesseur, le bienheureux Jean XXIII, allait poursuivre l'œuvre entreprise par celui-ci. Boegner, fin diplomate et observateur, le dit avec son style : « Jean XXIII a commencé ce que Paul VI n'aurait jamais entrepris. Paul VI achèvera ce que Jean XXIII aurait été empêché de mener à son terme. » C'est peut-être une des grandes leçons du Concile pour des protestants qui ont tant souffert de l'autorité pontificale depuis Léon X jusqu'à Pie XI.

Ce furent de belles années, le « temps du rassemblement », comme l'avait écrit Visser't Hooft en titre de ses mémoires. Il faut aussi reconnaître que la dynamique conciliaire de Vatican II fut pour les Églises, unions et fédérations d'Églises issues de la Réforme, un grand encouragement à rappeler ce « protestantisme un et divers », souvent plus diversifié qu'unifié ! Il y a ainsi plus de cinquante ans qu'à l'Assemblée de la Fédération protestante de France, tenue à Montbéliard, son président appelait de ses vœux, je cite, « l'édification, dans les délais les plus proches, de l'Église évangélique de France ». Or nous voici actuellement, certes à l'heure enfin de la communion luthéro-réformée, mais aussi de l'émergence de mouvements évangéliques et de communautés ethniques en marge des Églises dites historiques. Et ces remarques ne servent qu'à souligner la

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

tard, grâce à mon évêque, que j'ai plongé avec bonheur dans la découverte de cette matière, merveilleusement accueilli, ici-même, par le pasteur Maurice Carrez, qui fut le premier directeur non catholique de l'ISEO.

Finalement, c'est plus tard que j'ai pris conscience de ceci: je suis né à la théologie en même temps que le Concile. Le signe le plus visible, et comme déclencheur du reste, a été notre ordination en juin 1968. Ce fut la première ordination sacerdotale en français à Notre-Dame de Paris. Mgr Marty venait d'arriver dans la capitale, au plein milieu des soubresauts de mai. Plusieurs d'entre nous ont négocié âprement la langue de la cérémonie. L'archevêque hésitait, car seule existait alors la traduction provisoire en français des textes liturgiques. Puis, il a accepté; je ne sais si, pour cela, il a demandé l'accord du nonce apostolique de l'époque. Jamais la cathédrale, depuis sa construction, n'avait entendu, sous ses voûtes, une ordination en langue vernaculaire! J'aurais d'ailleurs une autre occasion de vivre une « première » à Notre-Dame: dans les années 1980, j'ai préparé, et vécu, avec le pasteur Jacques Maury, alors président de la Fédération protestante de France, le premier culte réformé célébré dans la cathédrale sous forme de vêpres solennelles. Premier culte réformé depuis le drame de notre séparation! Depuis les années 1975, je « trempais » en effet dans l'œcuménisme. Après avoir passé deux ans à l'ISEO, j'avais été nommé délégué diocésain puis régional dans toute l'Île-de-France, pour les relations œcuméniques. Cela est une autre histoire, mais, si le Concile n'avait pas eu lieu, il est probable que, comme beaucoup de catholiques de France, je n'aurais jamais découvert la richesse de la vie œcuménique. Je n'aurais jamais eu la chance de rencontrer personnellement le Père Congar, déjà malade; j'allais le chercher au couvent Saint-Jacques et je l'emmenai, dans ma 4L, pour son cours à l'ISEO.

Et je pense profondément que ma pastorale, mes homélies, ont considérablement évolué grâce à la découverte de la vie œcuménique. Mais ça, ce sera pour un autre témoignage, lors d'un autre colloque!

Deuxième partie

VATICAN II, ENJEUX ET DÉFIS POUR LES ÉGLISES

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

chacun. Ce dynamisme unifie en tenant compte des différentes parties. Le Concile a juxtaposé les deux perspectives plus qu'il ne les a synthétisées. Ce sera l'occasion, en ce point précis, du retour en force du pouvoir clérical.

En parallèle (et le fait est révélateur que le Concile se situe à une charnière), une semblable oscillation concerne les laïcs. D'un côté, la constitution sur l'Église commence par les spécialiser dans le monde²², même s'ils « apportent aux pasteurs et aux docteurs le concours joyeux de leur aide » (§ 32). Peut-être conscients que ce concours et cette joie restent parfois aléatoires (et de second rang), les Pères conciliaires en arrivent, à partir de la notion de « peuple de Dieu », à leur reconnaître progressivement plus de dignité et de responsabilités, même dans l'Église (§ 38).

Cette double approche des prêtres chefs et frères, puis des laïcs aides ou responsables, montre le conflit intellectuel entre l'établissement historique d'un mode social du sacerdoce et l'obligation, dans les nouvelles circonstances, de trouver un équilibre entre les deux types de sacerdoce. Dans l'élan de l'assemblée conciliaire, les Pères ont laissé ouvertes les modalités concrètes de l'harmonisation. Avec une sorte de fragilité naïve, ils ont estimé qu'elle serait mise aisément en œuvre et que l'énergie de la Parole balayerait les pesanteurs séculaires. Ils n'ont pris aucune décision sur les structures et le fonctionnement. Le risque se levait alors qu'à la faveur d'une sorte de retour du refoulé, une poussée d'un cléricalisme identitaire ne ressurgisse insidieusement puis manifestement dans une reprise du pouvoir. Il a suffi, par exemple, d'une moindre vigueur de la recherche liturgique pour que renaissent aussitôt les expressions les plus désuètes. L'air inquiet d'une société frileuse s'engouffre alors dans l'Église. Il est la preuve

de la conscience de la récession, cette angoisse terrible – à l'image du monde.

L'histoire et la confiance

Dès son discours d'ouverture, Jean XXIII, rejetant « les prophètes de malheur », qualifiait l'histoire de « maîtresse de vie²³ ». À maintes reprises, le Concile fait allusion aux temps présents, avec leurs joies et leurs peines²⁴. Il consacre même un long texte à ce sujet, la constitution pastorale sur « l'Église dans le monde de ce temps ». La démarche des Pères conciliaires part de l'action du Christ qui « a restauré la communauté humaine tout entière²⁵ ». Elle l'inscrit non pas dans un orbe qui, tel le soleil traversant le réel, resterait insensible au cours de l'histoire. Si Vatican II appelle à un « renouveau de l'Église du Christ²⁶ », ce n'est pas seulement pour mieux adapter le message aux circonstances : cette adaptation a toujours eu lieu. Quand les détracteurs du Concile lui reprochent de se soumettre aux influences du monde, ils entendent, certes, maintenir *leur* monde, mais ils pressentent avec justesse que, si l'Église ne traverse pas, impavide, les siècles, est alors en question beaucoup plus qu'une simple présentation. L'histoire est accusée d'infiltrer l'Église.

Sur ce point, la constitution dogmatique sur l'Église s'arrête à plusieurs reprises. Elle affirme que « la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître » (§ 10). Le Christ assume et récapitule en lui cette ligne historique. Mais cela n'induit pas que l'histoire s'en trouverait dévalorisée ou réduite à quelques événements superficiels. La preuve : « L'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de

l'histoire et de l'évolution du genre humain » (§ 44). En ce sens, l'incarnation du Verbe donne encore plus de poids et de valeur à l'histoire. Elle sonne le glas d'un certain idéalisme chrétien, vaguement platonicien, puisque, en elle et par elle, Dieu « loin de supprimer la juste autonomie de la créature, en particulier de l'homme, la rétablit et la confirme au contraire dans sa dignité » (§ 41).

C'est tout autant la fin d'un pessimisme augustinien vulgarisé, pour lequel la terre ne serait qu'« une vallée de larmes », dont il faudrait s'abstraire le plus complètement possible. De cette orientation positive qu'on doit appeler une confiance, deux exemples peuvent être avancés. Celui-ci en premier : cette même constitution sur l'Église commence par présenter le mystère de l'Église et sa structure (la hiérarchie, les laïcs) de peuple de Dieu (chapitres 1 à 4). Puis, une seconde section décrit la dimension spirituelle de l'Église. Au chapitre sur le peuple de Dieu correspond celui sur « l'appel universel à la sainteté dans l'Église » (c. 5). Par deux fois, le Concile prend soin de noter que « dans la société terrestre elle-même, cette sainteté contribue à promouvoir plus d'humanité dans les conditions d'existence » (§ 40). Un peu plus loin (§ 41), le texte énumère les formes multiples de la sainteté. Arrivant aux travailleurs qui effectuent « des travaux souvent pénibles », le Concile leur indique cette voie de sainteté ouverte, c'est évident, par les tâches et les réflexions des mouvements d'Action catholique (dont parle le § 33) : « leur activité d'hommes doit les enrichir personnellement, leur permettre d'aider leurs concitoyens et de contribuer à élever le niveau de la société tout entière et de la création ». Non pas le rejet du monde pour la fuite dans un autre monde, mais ce monde-ci, *autrement*. Une telle capacité de transformation suppose une confiance radicale dans la valeur de la création malgré les failles et les violences.

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

d'exister, la Communion anglicane occupe une place particulière. » Les fondations ont été posées par l'Église catholique romaine pour permettre un dialogue officiel et optimiste avec les Églises de la Communion anglicane. Ainsi, suite à la promulgation du décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio*, l'archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey, a rencontré le pape Paul VI en mars 1966, et a annoncé dans une déclaration commune qu'un dialogue allait être entamé. Ce dialogue n'allait pas envisager le retour d'un corps à la dérive et errant vers la Rome Mère, mais il allait être un dialogue entre deux partenaires, avançant ensemble qui, comme la déclaration commune du pape et de l'archevêque le stipulait, « fondé sur l'Évangile et sur la tradition ancienne commune, devrait conduire à l'unité pour laquelle le Christ priait ».

Ce dialogue, ARCIC (Commission internationale anglicane-catholique romaine), est maintenant dans sa troisième phase. Une quantité énorme de travail a été accomplie, qu'il n'est pas possible de résumer ici. Peut-être est-il cependant important de mentionner que les fruits précoces du dialogue comprennent des déclarations sur l'eucharistie, le ministère et l'ordination, l'autorité enfin, publiées dans ce que l'on a intitulé le *Rapport final*. Les autorités des deux communions ont élaboré des réponses officielles au *Rapport final*. La Communion anglicane a reconnu la déclaration sur l'eucharistie et le ministère « pour l'essentiel en conformité avec la foi des anglicans ». Après de plus amples « clarifications » soumises à l'Église catholique romaine, le président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité chrétienne, le cardinal Edward Cassidy, a remarqué qu'à propos de l'eucharistie et du ministère « aucune étude supplémentaire ne serait requise à ce stade ».

Cela signifie que pour la première fois depuis la Réformation, les anglicans et les catholiques romains peuvent

s'accorder sur la doctrine eucharistique, eu égard à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et à la façon dont l'unique sacrifice du Christ est rendu présent pour nous dans la célébration eucharistique. Cela est d'une immense importance. Nous ne pouvons plus considérer la vie eucharistique de nos deux Églises comme s'il y avait là respectivement des réalités différentes, comme si des choses distinctes étaient célébrées. La déclaration d'accord ne représente pas tout ce que l'on peut dire sur le mystère eucharistique, naturellement, mais elle nous dit que nous nourrissons la même foi alors que nous pensions jusque-là être divisés sur deux points, la réelle présence du Christ, et le sacrifice eucharistique. De plus, laissant de côté la difficile déclaration papale de 1896, *Apostolicae Curae*, déclarant que « les ordres anglicans étaient absolument nuls et non venus », dans l'accord sur le ministère et l'ordination, nous sommes convenus que les deux Églises enseignent la même chose quant à la nature de la prêtrise ordonnée, à sa relation au Christ, le grand prêtre par excellence, au sacerdoce commun des fidèles, à la nature de la charge épiscopale, à l'exigence que seul le prêtre peut consacrer le pain et le vin de l'eucharistie et à la nature sacramentelle du rite de l'ordination-même. Suite au dialogue ARCIC relatif à l'ordination à la prêtrise, nous pouvons discerner une ressemblance entre les évêques, les prêtres et les diacres de nos Églises. Tout cela est le fruit de notre dialogue qui a été rendu possible par l'avancée œcuménique de Vatican II.

ARCIC a accompli d'autres travaux sur l'autorité, les morales, le salut, l'Église en tant que communion et sur Marie, mais ils n'ont pas encore reçu de réponse officielle de la part de nos autorités. Néanmoins, les déclarations d'accord indiquent déjà une convergence importante sur certaines questions telles la nature de la primauté dans l'Église, et son corollaire par quoi

sont précisés les moyens par lesquels les anglicans pourraient accepter, une fois de plus, la primauté du pape, comme signe et axe d'unité. Eu égard à Marie, nous pouvons maintenant discerner dans nos communions, dans leur enseignement et dans leur vie liturgique, beaucoup de points communs sur ce que nous croyons de la mère de notre Seigneur et Dieu, et sur la façon dont la grâce divine opérait dans sa vie du début à la fin. Je devrais ajouter, car j'étais secrétaire d'ARCIC quand a été produite la déclaration sur Marie, que le fait que Vatican II place Marie dans la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, et non pas dans une déclaration autonome, quand la grâce et l'espérance sont en Christ, est une clé du dialogue sur Marie. Ce fait est d'une très grande importance pour les anglicans, car il souligne la place de Notre-Dame parmi le peuple de Dieu, comme modèle de sainteté, d'obéissance et de foi pour tous les chrétiens. Cela a été crucial, non seulement pour le dialogue ARCIC-même, mais aussi pour le retrait de la fausse idée populaire dans l'esprit de nombreux anglicans, que la sainte Vierge Marie pour de nombreux catholiques romains ne serait pas vraiment comme il en va pour nous, mais en quelque sorte semi-divine.

Les accords officiels du dialogue ARCIC ne sont qu'un aspect du fruit œcuménique partagé suite à Vatican II. En 2000, le pape Jean-Paul II et l'archevêque George Carey ont convoqué une réunion des archevêques anglicans, romains et métropolitains du monde entier pour définir une voie à suivre, fondée sur la tradition commune reconnue dans *Unitatis Redintegratio*, et unanimement exprimée dans les déclarations d'un dialogue fructueux. Les évêques anglicans et catholiques romains devaient voir comment nous pourrions désormais travailler ensemble dans un engagement commun en vue d'une mission commune dans le monde. Ainsi, après la réunion des

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

décèler dans cette évolution, attestée par une formulation terminologique nouvelle, le signe de quelque chose de neuf au sein de l'Église catholique romaine. » S'il considère *LG* comme un document « énigmatique » à cause de sa double ligne ecclésiologique, il y voit aussi une « joie profonde, parce que, au sortir d'une "tradition" séculaire où la catholicité de l'Église s'étriquait de plus en plus, le visage d'une Église véritablement "catholique" se fait jour à présent. Ce qui, aujourd'hui est en opposition à la "tradition" des cent dernières années, pourrait, à y regarder de plus près, apparaître comme une partie de la grande et authentique tradition catholique² ».

Dans un exposé non publié jusque-là, le théologien catholique Wolfgang Thönissen souligna que l'une des nouveautés de ce Concile fut de ne pas condamner des erreurs, mais d'établir des « principes » pour le dialogue avec les frères séparés. Ainsi, le décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio (UR)* ne donne pas de but ou de modèle précis, si bien que le statut des autres Églises demeure ouvert. Cela fait dire à Thönissen que l'avenir n'est cadré que par des principes, et non par un « œcuménisme du retour à Rome », le seul but indiqué étant de rechercher « ce qui est commun ». Le document ouvre un processus en donnant pérennité à des principes de comportement œcuménique: la nécessité du renouveau intérieur, de la conversion et de la demande de pardon (§7); la prière pour l'unité, si possible avec les « frères séparés » (§8, alors que les cultes en commun dépendent de l'autorisation des évêques); la connaissance des autres et la formation (§10) ; la « recherche en commun » avec les frères séparés (§9 et 11) ; les collaborations dans des domaines de la société (§12).

Le temps a montré à quel point ces principes ont donné une

impulsion à la pastorale des couples interconfessionnels, par rapport à des situations de rejet réciproque, et de souffrance des familles.

Plus fondamentalement, une telle ouverture impliquait aussi pour les Églises issues de la Réformation le dépassement de leurs stéréo-types de « l'autre » Église, et le défi d'une « conversion » commune. Comme l'exprime *UR* § 4 : « Il n'y a pas d'œcuménisme au sens authentique du terme sans conversion intérieure ». Le Conseil Œcuménique des Églises le répétera tout au long de ses documents en soulignant que l'œcuménisme s'accompagne de la nécessité d'une pénitence, de la disposition à une compréhension nouvelle, de la coopération dans la rencontre autour de l'Évangile.

Les fruits de cette ouverture sont indéniables : elle rendit possible tous les dialogues qui marquèrent la seconde partie du XX^e siècle et généra une orientation spirituelle : le mouvement œcuménique comme chemin commun réalisant une transformation des esprits est « irréversible » (*Ut unum sint* § 3). Les Églises se sont transformées mutuellement.

Aujourd'hui pourtant force est de constater que ce souffle œcuménique issu de Vatican II semble arriver à épuisement, au regard des apparents replis confessionnels dans toutes les Églises. Faut-il y avoir un échec ? Le Centre d'études œcuméniques a publié un ouvrage, affirmant qu'au contraire c'est là l'un des signes du succès de l'œcuménisme : les Églises se sont tellement rapprochées en clarifiant tous les lieux de polémique, que ne reste qu'un dernier pas : établir des déclarations de formes de réconciliation ou de communion ecclésiale³. Or les Églises craignent d'y perdre leur spécificité, selon une logique du marché religieux ou l'on envisage de

« gagner » davantage de fidèles en se profilant.

Dans la méthodologie œcuménique, Vatican II insista sur deux critères de différenciation déterminants pour toute la suite des dialogues: entre les vérités et la forme dans laquelle elles sont énoncées, ainsi qu'entre les moyens de salut et fondement du salut.

Le pape Jean XXIII, dans son discours d'ouverture du Concile, posa une différenciation méthodologique qui deviendra centrale pour toute la suite des dialogues avec les autres Églises. Il posa la différence entre les vérités (de foi) et les formulations: « En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée⁴.»

Différenciation entre les vérités et leur forme :

Cela a conforté le dialogue entre les Églises, dans la conviction qu'il serait possible de revenir ensemble au cœur de la foi chrétienne, tout en clarifiant les différences dans les formulations des confessions de foi et les traditions ecclésiales. Ainsi, dès le premier dialogue luthéro-catholique, le « Rapport de Malte » *L'Évangile et l'Église*, en 1972, soulignait l'existence d'un « ample consensus » sur l'affirmation et la compréhension de la « justification » comme agir de Dieu opérant le salut. Le texte y parvient en effet en distinguant entre ce fondement qu'est l'agir de Dieu, et les formulations qui l'exposent : « Ce fondement et ce centre ne peuvent pas être emprisonnés dans une formule théologique ; ils consistent bien plutôt dans l'agir eschatologique de Dieu opérant le salut par la croix et la résurrection de Jésus que toute prédication a pour

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

9. *Ibid.*, p. 150.

10. « L'ensemble des documents vient directement de la Bible, même là où elle n'est pas expressément citée » ; trop longtemps, selon Cullmann, l'on a dit que la tradition est vivante et que l'Écriture est lettre morte sans la tradition. Or, ici l'Écriture est comprise comme vivante (§ 24). Cf. Oscar CULLMANN, « Bible et second Concile du Vatican », in *Le dialogue est ouvert*, p. 133-146 (p. 133 et p. 141).

11. L'Américain Georges Lindbeck écrit en 1963 : « Il est hors de doute que les principes fondamentaux du schéma ne sont rien moins que révolutionnaires... tout au moins d'un point de vue protestant », cité par Vilmos VAJTA, « La refonte de la liturgie au concile de Vatican II », in *Le dialogue est ouvert*, p. 104.

12. Vilmos VAJTA, « La refonte de la liturgie au concile de Vatican II », in *Le dialogue est ouvert*, p. 131.

13. *Ibid.*, p. 105.

14. Cf. e.g. le Comité mixte catholique luthéro-réformé en France, « *Discerner le corps du Christ* ». *Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2010, p. 61ss.

15. GROUPE DES DOMBES, *Un seul maître. L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005.

16. K.-E. SKYDSGAARD, « Le mystère de l'Église », in *Le dialogue est ouvert*, p. 156.

17. Hervé Legrand, « Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II », *Lumière & Vie* 288/2010, p. 47-56. 18. Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p. 30ss.

Le concile Vatican II vu par une laïque protestante

Ariane DE BLIC

Mon propos va se focaliser sur la situation des *foyers mixtes* ou foyers interconfessionnels, son évolution depuis Vatican II, en France particulièrement, en faisant appel à mon expérience personnelle vécue depuis une quarantaine d'années.

Dans une première partie, je rappellerai les *textes officiels des Églises* : documents romains ayant autorité au niveau mondial, puis documents français chargés de les adapter ; je m'attacherai surtout à ceux qui regardent les mariages entre catholiques et protestants. Ce rappel permettra de mesurer le chemin parcouru.

Ensuite, je retracerai *mon expérience vécue* : un itinéraire qui n'était pas balisé au départ, qui a rencontré bien sûr des obstacles, mais qui s'est révélé ô combien stimulant !

Les textes

Mes sources, je les puiserai notamment dans le numéro 71, daté d'avril-juin 1986, de la revue trimestrielle *Foyers mixtes*, créée en 1968 à Lyon par le dominicain René Beaupère, véritable pionnier dans l'aventure œcuménique et la pastorale des foyers mixtes. Il vient au demeurant de publier le récit de cette aventure dans un ouvrage intitulé *Nous avons cheminé ensemble*, aux éditions Olivétan.

En ce qui concerne les foyers mixtes, on vient de loin. Qu'il suffise de rappeler l'interdiction sévère par le Code de droit canonique de 1917 de tout mariage entre deux baptisés

« dont l'un est catholique et l'autre inscrit à une secte hérétique ou schismatique », quand les pasteurs d'âmes devaient détourner autant que possible les fidèles des unions mixtes (canon 1064). En outre, ceux qui contractaient mariage devant un ministre non catholique encouraient l'excommunication (canon 2319). Le concile Vatican II ouvre certes beaucoup de portes, il engage l'Église catholique de façon irréversible dans le mouvement œcuménique, mais pour ce qui regarde les foyers mixtes, aucun texte n'a été voté directement par les pères conciliaires, qui ont seulement émis un vœu confiant cette question au pape. Pour répondre à ce vœu, l'instruction *Matrimonii sacramentum* sur les mariages mixtes a été promulguée en mars 1966 par la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Est maintenu l'empêchement de religion mixte, qui « interdit les mariages des catholiques avec des non-catholiques baptisés », et les prêtres sont invités à avertir les fidèles des difficultés et des dangers de tels mariages.

En octobre 1967, lors du premier Synode des évêques à Rome, la question redevient d'actualité, et en mars 1970 Paul VI publie le motu proprio *Matrimonia mixta*. Quelques extraits significatifs peuvent suffire à en donner le ton : « L'Église sait que les mariages mixtes [...] ne facilitent habituellement pas, sauf en de rares cas, la marche vers l'unité [...], ils suscitent de nombreuses difficultés. [...] Pour ces motifs, l'Église déconseille de contracter des mariages mixtes. » Une distinction est opérée entre un mariage contracté par un catholique avec une personne non catholique mais baptisée, et un mariage contracté avec un non baptisé, ce qui bien sûr aggrave la situation. Toutefois, même dans le cas de mariage entre deux baptisés de confessions différentes, les réticences sont fortes, comme le sont les exigences vis-à-vis du conjoint catholique. Celui-ci non seulement doit conserver sa foi catholique, mais encore « faire

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

à l’apostolat de la hiérarchie » (*Lumen Gentium* 33). Je n’insiste pas, mais en cinquante ans que de changements !

– Dans la liturgie : la participation active des fidèles par le chant, le dialogue avec le célébrant, les lectures, la distribution de la communion...

– Dans les paroisses : les assistants paroissiaux, les foyers d’accueil, les responsables du catéchisme, de la préparation au baptême, au mariage, de l’accueil des familles en deuil, de la célébration des funérailles, les aumôniers d’hôpitaux, de prisons, de collèges et lycées, les équipes d’accompagnement des catéchumènes, des diacres... ;

– et aussi dans les services diocésains : les économes, les responsables de la formation, les délégués à l’œcuménisme etc. sont maintenant des laïcs.

Ces laïcs sont formés. Dans tous les diocèses des formations existent pour les laïcs. On a fêté en 2010 les quarante ans du cycle C à l’Institut catholique de Paris, qui permet à des laïcs qui travaillent de faire de la théologie et d’obtenir des diplômes canoniques. Il y a de plus en plus de laïcs théologiens, enseignant la théologie.

Une majorité de ces laïcs sont des femmes ; dans le diocèse de Nanterre, par exemple, il y a au conseil épiscopal : la chancelière, l’économe, la responsable des laïcs en mission, la responsable de la communication.

Après cette première partie descriptive venons-en à l’analyse de quelques mécanismes structurants mis en place par Vatican II.

Structures

Le texte conciliaire et sa réception

J'ai plus haut fait remarquer, qu'il n'y avait pas d'anathème. On peut constater à la simple lecture que certaines longues phrases ou paragraphes du texte conciliaient des positions parfois divergentes (*Lumen Gentium* 10, 11). La lecture des journaux du Concile, tels ceux du Père Congar ou de Mgr Matagrín, donnent un bon éclairage sur les discussions qui ont présidé à l'élaboration du texte. Parfois, les Pères conciliaires n'ont pas tranché ; prenons par exemple l'association permanente de « Églises et communautés ecclésiales » dans *Unitatis Redintegratio*. Tout cela laisse la place à une interprétation du Concile beaucoup moins balisée que par le passé. Le *Syllabus* ne se prêtait pas aux exercices d'herméneutique du *subsistit in*². Dans ces conditions, la réception du Concile n'est pas seulement son appropriation par les communautés, c'est aussi son interprétation. Aujourd'hui, la série de textes magistériels reprenant tel ou tel aspect (le *subsistit in*, la distinction entre Églises et communautés ecclésiales³) peut apparaître non seulement comme autant de rappels à l'ordre, mais encore comme une volonté de fixer de manière définitive l'interprétation (une sorte de canonisation du texte au moment où les témoins disparaissent).

Sacerdoce ministériel et sacerdoce des fidèles

« Les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Église et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier » (*Apostolicam actuositate* 2, *LG* 31).

« Il faut également avoir assez de confiance dans les laïcs pour leur remettre des charges au service de l'Église, leur

laissant la liberté et la marge d'action, bien plus en les invitant quand l'action se présente à prendre d'eux-mêmes des initiatives » (*Presbyterorum ordinis*, 8).

Voilà les principes. Dans la réalité, les responsabilités qui sont confiées aux laïcs aujourd'hui sont souvent qualifiées de ministères, de charges, d'offices, de mission. J'ai commencé comme LCE (laïque en charge ecclésiale) ; je suis maintenant LME (laïque en mission ecclésiale).

Depuis le Concile se sont multipliés les textes évoquant la « suppléance », l'« absence de prêtres », comme justification de certaines de ces missions, insistant sur la nécessité de « retrouver le caractère séculier de la mission des laïcs » ; ici, on peut citer le texte de 1997⁴. Certes, ces textes sont motivés « par des abus », mais leur tonalité apparaît comme méfiante et éloignée de la vision du Concile. On pourrait ajouter que se généralisent dans de nombreux diocèses les prêtres référents ou accompagnateurs des laïcs en mission ; il n'y a pas de laïc accompagnateur d'un prêtre.

J'ai donc l'impression que les textes du Concile, écrits à un moment où le manque de prêtres n'était pas un problème criant, constituent « une bombe à retardement » aujourd'hui dans un contexte de pénurie de prêtres. Il y a là un enjeu pour l'Église d'aujourd'hui et de demain, qui mérite plus que la relance de la prière pour les vocations sacerdotales et la multiplication de textes réglementaires. Vatican II a souligné la mission du Peuple de Dieu tout entier, a repris l'image de l'Église Corps du Christ. Il ne faudrait pas oublier cette inspiration

L'œcuménisme

Le décret *Unitatis Redintegratio*, apporte un grand changement. En renonçant à parler « du retour au bercail » et en

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

Il est toujours fermement refusé par la dissidence lefebvrisme. Mais le *sensus* du peuple chrétien, toujours dans sa majorité, est aujourd'hui inquiet de ressentir, à tort ou à raison, que la gouvernance de l'Église semble s'écarter de cet esprit, comme si elle en avait peur, ou ne voulait pas continuer un dialogue vrai avec la modernité. S'il est vrai que l'Église doit sur certains points dire un non vigoureux à certaines thèses de la modernité, on voudrait sentir davantage que ces *non* s'inscrivent dans un *oui* de bienveillance profonde avec la même modernité. En ce sens-là, l'orientation de fond de Vatican II n'est pas totalement reçue et elle fait aujourd'hui l'objet du débat.

Les textes du Concile

Nous sommes aujourd'hui devant le corpus des textes votés par les Pères conciliaires. Cette objectivation textuelle est l'objet d'une interprétation et d'une réception, qu'il s'agisse de la doctrine, de la réforme et de la rénovation de l'Église. Au départ, le Concile ne voulait pas entériner la dichotomie entre doctrine et discipline (*fides et mores*): cette synthèse, si elle n'a pas été totale, a marqué nombre de textes. Mais leur interprétation peut être positive ou restrictive. Le souci de préciser exactement et de respecter l'aspect normatif et régulateur des décisions conciliaires est légitime et nécessaire. Mais il donne parfois lieu à de discrètes restrictions. C'est le principe parfois entendu: *le concile, tout le concile, mais rien que le concile*, comme si le concile était une donnée sur laquelle l'histoire de l'Église s'arrêtait. La difficulté d'une juste interprétation se redouble dans tous les textes de compromis, où l'on peut choisir sa ligne d'interprétation.

Équilibrer les deux données

Ces deux points de vue doivent s'équilibrer l'un l'autre: la tâche de la réception actuellement en route est de s'inscrire dans l'esprit du Concile et d'en respecter les textes, mais en les lisant dans leur histoire. Il n'y a pas à opposer l'esprit et les textes, pour privilégier l'un des deux termes. Le Concile n'a pas tout dit ni tout permis. Mais nous ne devons pas non plus le fermer sur tant de points où il est resté ouvert. Une réception restrictive du Concile n'est certainement pas conforme à son esprit. La question lefebvrisme d'une interprétation du Concile « selon la tradition » suppose qu'il n'ait pas été lui-même un acte de la tradition et vise à le juger au nom d'une idée fautive de la tradition. Le Concile a opéré, comme le disait le P. Congar, un grand retour à la tradition du premier millénaire. Il a reçu selon ses propres déclarations tous les enseignements de ses prédécesseurs et il constitue une pierre milliaire de la grande tradition de l'Église.

Entrée chronologique: la périodisation

Nous pouvons évoquer différents moments de la réception depuis 1965. Beaucoup de théologiens s'y sont essayés: J. Ratzinger comme théologien, J. Pottmeyer, W. Kasper, J.-M. Tillard, G. Routhier, et plus récemment Ch. Theobald.

J. Ratzinger l'a fait en 1975 de manière quelque peu polémique: « La réception correcte du Concile n'est pas encore commencée »; « La réception du Concile n'a pas commencé du tout »; « Je crois que le véritable temps de Vatican II n'est pas encore venu, et qu'on n'a pas encore commencé de le recevoir de

façon authentique »⁶. Plus tard, son jugement est davantage équilibré: il parle d'une phase euphorique, jusque vers 1968, suivie d'une phase de désillusion (1970-1980), enfin les années 1980 qui représenteraient un moment de synthèse et d'équilibre⁷.

Je m'inspire de ces différents auteurs, en mettant ma touche personnelle. Je distingue cinq phases, qui « tuilent » les unes par rapport aux autres:

1^{re} phase (1965-1968): l'enthousiasme pour l'événement et sa valeur symbolique; l'*aggiornamento* et l'ouverture au monde: « Euphorie », dit Ratzinger. Cette phase fut très courte. Le pape Paul VI prend d'entrée de jeu des initiatives, qui sont soit la mise en œuvre de décisions conciliaires, soit l'expression d'intentions en harmonie avec l'esprit du Concile: réforme de la curie; transformation du Saint-Office en Congrégation pour la doctrine de la foi; transformation de trois secrétariats « conciliaires » en secrétariats permanents de la Curie: pour l'unité des chrétiens, pour les non chrétiens (dialogue interreligieux) et les non croyants; création du Synode triennal des évêques; institution de la Commission théologique internationale; mise en route de la réforme du droit canonique, prévue par Jean XXIII. Il promulgue une série impressionnante de documents de mise en œuvre de la réforme liturgique, en particulier les rituels des sacrements. Les deux premiers synodes de 1967 et 1969 traiteront de la réforme du droit et de la mise en œuvre de la collégialité.

2^e phase (1969-1978): Elle est dominée par l'effervescence de la crise de mai 1968. Vatican II n'en est en rien responsable, il a plutôt aidé l'Église à vivre la crise qui avait commencé dès les années 1960. N'oublions pas la « révolution tranquille » au Canada français, qui date de 1962. La révolution étudiante est le

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

(Ch. Theobald). La commission théologique voulait lui donner la première place de toutes les Constitutions et faire de sa préface la préface de toute l'œuvre conciliaire. Les pressions de la minorité ont également obtenu du pape Paul VI un *modus* qui a jeté le doute sur l'affirmation du Concile. D'où une ambiguïté dans l'interprétation:

DV 9: La sainte Tradition et la sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la sainte Tradition, elle porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité: il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture sainte sa certitude sur tous les points de la révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect.

Comment ce texte est-il reçu aujourd'hui dans l'Église? Pour la grande majorité des théologiens, c'est la visée irénéenne qui est prise en compte. Au plan du magistère on ne note que peu d'interventions. J. Ratzinger dans son commentaire parle d'un « nouvel équilibre » à chercher. L'instruction sur *La vocation ecclésiale du théologien* réintroduit plutôt le modèle de révélation qui fut celui de Vatican I, modèle d'enseignement plus que de communication, alors que ce dernier modèle avait été choisi par Vatican II, dans le désir de sauvegarder une pluralité de vérités. S'y ajoute un texte de la Commission

biblique, qui est embarrassé:

Dans quelle mesure peut-il y avoir dans l'Église chrétienne une tradition qui ajoute matériellement à la parole de l'Écriture? Cette question a été longtemps débattue dans l'histoire de la théologie. Le concile de Vatican II semble l'avoir laissée ouverte, mais il a du moins refusé de parler de « deux sources de la révélation »; il a affirmé, au contraire que la sainte tradition et la sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Église. [...] Le Concile a ainsi rejeté l'idée d'une tradition complètement indépendante de l'Écriture.²⁹

Mais alors la tradition serait-elle « partiellement » indépendante de l'Écriture? On reviendrait alors au *partim... partim...*, refusé à Trente.

L'interprétation était cependant plus nette dans un document antérieur de la Commission théologique internationale sur l'interprétation des dogmes, qui dépassait clairement la théorie des deux sources. La tradition est bien une règle d'interprétation de l'Écriture. L'Église ne peut pas sans doute « revenir en deçà de ce qui a été formulé dans le dogme par l'Esprit Saint comme clé de lecture de l'Écriture »; mais aussi: « Dans une époque postérieure, des points de vue nouveaux et de nouvelles formulations apparaissent. » Dans ce processus, « l'Église n'ajoute rien de nouveau à l'Évangile, mais elle annonce la nouveauté du Christ d'une façon chaque fois nouvelle³⁰ ».

L'ecclésiologie

Plusieurs points importants sont à considérer ici. Le Synode de 1985 avait donc déclaré que « l'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental des documents

conciliaires³¹ ».ecclésiologie est certainement invoquée et honorée dans les documents, mais est-elle mise en œuvre au niveau universel dans le plein respect des Églises particulières et locales? A-t-elle trouvé des expressions institutionnelles nouvelles?

La collégialité³²

L'esprit collégial a incontestablement gagné beaucoup d'Églises locales et de communautés ecclésiales. La manière de vivre en Église a changé depuis le Concile: elle donne plus de place à la consultation fraternelle. Mais qu'en est-il de la collégialité proprement épiscopale dont la réalité a été affirmée dans *Lumen gentium* (n° 25), à vrai dire au terme de débats d'une tension extrême et prolongée?

La collégialité est périodiquement invoquée et louée, mais on est dans l'obligation de reconnaître, avec regret, qu'elle n'est pas mise en œuvre de manière décidée et effective entre le primat et l'épiscopat. Elle reste de l'ordre de la référence, ce qui n'est d'ailleurs pas négligeable. Le mode du gouvernement général de l'Église n'a pas changé en fait depuis Vatican II. Tous les grands problèmes qui se sont posés à l'Église depuis lors ont été résolus par la voie romaine. Il y a certainement eu un certain nombre de consultations, mais plutôt des quasi-consultations qui ne sont pas allées jusqu'au bout d'elles-mêmes, c'est-à-dire au point de risquer d'aboutir à un résultat imprévu. Nous n'avons jamais vu depuis Vatican II l'équivalent de ce qu'ont pratiqué Pie IX et Pie XII avant de définir les dogmes mariaux. Ils avaient lancé une consultation de tous les évêques, en leur posant deux questions:

1. L'affirmation mariale en cause est-elle dogmatiquement définissable?

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

gouvernement de l'Église depuis Vatican II », *Lumière et vie*, n° 288, oct.-déc. 2010, p. 47-56. On ne peut qu'y souscrire, je me situe à un plan plus global.

33. Cf. B. SESBOÛÉ, « Les conférences épiscopales en question », *Études*, juillet-août 1988, p. 95-108.

34. CTI, *L'unique Église du Christ*, 5,3, Paris, Centurion, 1985, p. 38.

35. Dans son entretien avec V. Montessori, le cardinal Ratzinger revient expressément sur la position qu'il avait exprimée comme théologien en 1965 (« Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques » *Concilium* 1, 1965, p. 53), en disant que les conférences épiscopales « n'ont pas de base théologique; elles ne font pas partie de la structure irréfragable de l'Église telle que l'a voulue le Christ. [...] Aucune conférence épiscopale n'a en tant que telle mission de magistère » (J. Ratzinger et V. Montessori, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 67).

36. *Motu proprio* du pape Jean-Paul II *Apostolos suos* sur la nature théologique et juridique des Conférences des évêques DC 2188, 1998, p. 751-759.

37. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion » 28 mai 1992; DC 2055, 1992, p. 729-734.

38. Cf. W. Kasper, « Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger », *Stimmen der Zeit*, décembre 2000, p. 795-804.

39. « Der theologische status der Bischofskonferenzen », *Theologische Quartalschrift*, 167, 1987, p. 3.

40. Cf. B. SESBOÛÉ, « Quand les évêques parlent des évêques.

Bilan provisoire du synode romain des évêques. Octobre 2001 », *Études*, février 2002, p. 207-218.

41. Lessius, Bruxelles, 2011.

42. *DC* 1978 (189), p. 152-196.

43. Ch. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II, op. cit.*, p. 635.

44. *Ibid.*, p. 530.

***Dei Verbum* et les Études bibliques : d'une réception partielle à une tentative de réception « plénière » de la Constitution conciliaire¹**

Olivier ARTUS

Il peut aujourd'hui apparaître quelque peu artificiel de délimiter, au sein de la communauté scientifique exégétique, une « exégèse catholique », et de tenter d'en appréhender l'histoire et les caractères propres. Bien des procédures de l'exégèse biblique, les questions méthodologiques et herméneutiques qui habitent aujourd'hui la communauté exégétique ne sont pas liées, pour l'essentiel, aux appartenances confessionnelles, et les exégètes catholiques sont pleinement partie prenante des débats qui traversent la communauté universitaire ayant en charge l'enseignement de l'exégèse biblique : ils en sont les acteurs et leur recherche en bénéficie.

Pourtant, de la fin du XIX^e siècle au concile Vatican II, le statut même de la discipline exégétique est mis en débat au sein de l'Église catholique. La question se pose, en particulier, de la place qu'il convient d'accorder aux données de la critique historique, et de la possibilité de les prendre en compte pour établir le sens littéral du texte. Cette question, sous-jacente à la rédaction de l'encyclique *Providentissimus Deus*, en 1893, centrale dans la crise moderniste au début du XX^e siècle, sera appréhendée d'une manière résolument nouvelle par l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, en 1943, puis par la synthèse théologique que propose la constitution *Dei verbum* du concile Vatican II (1965).

L'exégèse catholique est ainsi marquée par les traces d'un long débat concernant le statut et la possibilité même de la

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

en œuvre de la méthode historico-critique. Cependant, en définissant l'Écriture Sainte d'une part, et la Tradition d'autre part comme « un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu confié à l'Église¹⁷ », elle ouvre la voie à une nécessaire mise en relation des données de l'analyse exégétique proprement dite, et d'une tradition de lecture et d'interprétation. Cette relation entre exégèse biblique et tradition ecclésiale d'interprétation est appréhendée de manière renouvelée, puisque l'autonomie des sciences bibliques est reconnue, et que, de la même manière que l'exégète est invité à penser les résultats de sa propre étude dans le contexte d'une relation dialectique féconde avec la tradition, de la même manière, les théologiens sont invités à laisser interroger les formulations dogmatiques qu'ils utilisent par les résultats nouveaux des études exégétiques.

Le document de 1993 de la commission biblique pontificale se réfère explicitement au texte de *Dei Verbum*, se situant dans son prolongement et sous son autorité. Pour autant, la question à laquelle se confronte le texte de la commission est nouvelle : c'est celle de la pluralité des méthodes de lecture des textes bibliques, et de la remise en question de l'analyse historico-critique, dans ses principes mêmes, par la communauté exégétique mais aussi par certaines communautés ecclésiales¹⁸. Tout en affirmant le caractère incontournable du « moment historique et critique » de l'étude des traditions bibliques, le document donne une importance nouvelle à la quête du sens plénier de l'Écriture, reposant en particulier sur une approche canonique. Une telle approche doit concilier la définition qu'en donnent dans les années 1970 respectivement J.A. Sanders et B. Childs¹⁹, à savoir :

– considérer le canon des Écritures dans sa profondeur diachronique, c'est-à-dire comme la somme de proto-canons

successifs où s'exprime l'identité théologique des différentes générations des communautés de foi – c'est la perspective de Sanders ;

– d'autre part, considérer le canon comme la source de la réflexion théologique des communautés qui s'en réclament, et se rendre attentif à l'histoire de son interprétation, en tant qu'elle est nécessaire à en dégager le sens, c'est la perspective de Childs.

La mise en œuvre de l'approche canonique dans ses différentes dimensions permet de mettre au jour le *sens plénier* (ou théologique) du texte biblique, ainsi défini par le document de 1993 de la CBP : « Relativement récente, l'appellation de "sens plénier" suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation. »

La dernière partie de la définition souligne le parallélisme qui existe entre d'une part, le mouvement interne à l'Écriture – un mouvement d'« herméneutique de l'innovation », selon l'expression de B. Levinson²⁰ – et d'autre part l'herméneutique du Canon des Écritures par une communauté de foi qui le reçoit comme sa règle.

Les principes d'une approche canonique de l'Écriture sont donc définis par le document de 1993 de la CBP, mais sa mise en œuvre apparaît plus délicate : sur le plan diachronique, de nombreuses études mettent en évidence la dimension « proto-midrashique » des traditions postexiliques de l'Ancien Testament²¹, et la dimension midrashique des traditions

néotestamentaires. Cependant, s'il est possible de mettre au jour la manière dont un texte particulier intègre et commente des traditions antérieures, il apparaît plus difficile de rendre compte de mouvement de construction du texte biblique à grande échelle.

Sur le plan synchronique, peu d'études parviennent à rendre compte de la cohérence théologique de l'Écriture : si les années 2000 voient la publication de plusieurs monographies abordant de grands ensembles littéraires²², celles-ci parviennent davantage à montrer la cohérence narrative des traditions bibliques, que les axes théologiques qui les structurent. C'est dans ce contexte qu'il convient d'analyser l'apport spécifique du document de 2008 de la CBP, avant d'envisager le cahier des charges défini par l'exhortation post-synodale *Verbum Domini*.

La quête du sens plénier de l'Écriture

« *Bible et morale*²³ » : le document de 2008 de la Commission biblique pontificale

Le document *Bible et Morale* peut être considéré comme une tentative délibérée d'approche canonique des Écritures, cherchant à en manifester le sens plénier. L'introduction du document (§ 3) désigne en effet l'approche canonique de l'Écriture comme celle qui guide sa rédaction. L'objet du document est bien le canon des Écritures dans son ensemble. Il s'agit d'y mettre en évidence les principales caractéristiques d'une « morale fondamentale biblique » conforme à la dynamique d'énonciation du texte biblique lui-même :

– D'une part, une telle approche permet d'appréhender le

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

sur les mariages mixtes à travers la réforme liturgique, les chrétiens de la Réforme qui viennent dans nos églises constatent qu'on y prie désormais dans la langue du peuple, que la Parole de Dieu y est proclamée et que l'homélie commente l'Évangile, et qu'on communie sous les deux espèces.

Pour évaluer les effets produits par UR, qui se développent positivement jusqu'aux débuts des années 1990, en suivant le plan même d'UR, on traitera successivement des relations avec les Églises orientales, puis avec les Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident.

La reconnaissance potentielle des Églises orthodoxes comme Églises sœurs porte un premier fruit important: la déclaration de Balamand sur l'uniatisme

UR 14 « se plaît à rappeler à tous qu'il y a en Orient des Églises locales et particulières » au sens théologique et non purement conventionnel de ce terme¹³. Ce sont des Églises sœurs des Églises locales catholiques, l'expression est directement utilisée au même n. 14 pour décrire les relations entre les Églises locales d'Orient et de Rome autrefois, et, de nos jours, celles des Églises orientales entre elles¹⁴. La foi apostolique et les sacrements que nous avons en commun, « le sacerdoce et l'Eucharistie qui les unissent intimement à nous¹⁵ » obligent à voir en elles de véritables Églises, avec des évêques ayant pleine juridiction¹⁶. Pour UR, ce qui fut¹⁷ *devient à nouveau possible* dans un cadre qu'il esquisse comme suit:

– Le Siège romain n'intervient en Orient que lorsque la foi ou la discipline sont en cause. Le gouvernement *habituel* de l'Église universelle par le pape n'est plus prôné¹⁸.

– Le rôle du Siège romain est l'objet d'une acceptation

mutuelle¹⁹,

l'Église de Rome n'étant ni la mère ni la maîtresse des Églises d'Orient²⁰, mais leur sœur.

Pour que ce cadre ne reste pas utopique, le Décret indique trois conditions pour y parvenir, qui sont autant de devoirs pour l'Église catholique:

– « *Tout bien examiné, le Concile renouvelle ce qui fut déclaré par les conciles antérieurs ainsi que par les Pontifes romains: pour établir et garder la communion et l'unité il ne faut "rien imposer qui ne soit nécessaire" » (Ac 15,28) (UR 117²¹).*

– « *Depuis les origines, les Églises d'Orient ont suivi une discipline propre sanctionnée par les saints Pères et les conciles même œcuméniques » (UR 16) et le même n. 16 ajoute : « Elles ont la faculté de se régir selon leur propre discipline » et fait remarquer que « l'observance parfaite de ce principe traditionnel est l'une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union ».*

– « *Tous et surtout ceux qui se proposent de travailler à l'établissement de la pleine communion souhaitée entre les Églises orientales et l'Église catholique » sont exhortés « à bien considérer ces conditions particulières des Églises d'Orient, à l'époque de leur naissance et de leur croissance, et la nature des relations qui étaient en vigueur entre elles et le Siège romain avant la scission, et à se former sur tous ces points un jugement équitable » (UR 14).*

De tels principes porteront des fruits. L'Église orthodoxe pourra ainsi entrer en dialogue officiel avec une Église catholique qui renonce à son exclusivisme ecclésiologique. La théologie des Églises sœurs, développée d'abord dans le cadre

restreint des relations entre Rome et Constantinople²², deviendra le fondement de la Déclaration historique de Balamand (1993).

Dans le n. 12 de cette Déclaration, en se fondant sur « la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau, se redécouvrant comme Églises sœurs », on affirme ensemble que la « *forme d’apostolat missionnaire qui a été appelée uniatisme, ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l’unité recherchée par nos Églises* ». On ne reconnaît pas seulement que la méthode fut une erreur, le but l’était également. Seul un leader de l’envergure de Jean-Paul II pouvait seconder une telle correction de trajectoire, très dure pour des catholiques orientaux qui avaient retrouvé leur liberté seulement quelque trois ans auparavant, en Roumanie et en Ukraine notamment.

Selon le n. 14, « *l’Église catholique et l’Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs, responsables ensemble du maintien de l’Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l’unité* » et on ajoute que la communion recherchée « *ne sera ni absorption ni fusion mais rencontre dans la vérité et l’amour* ». Le chemin parcouru depuis Vatican II est considérable: la perspective du *retour* est abandonnée pour une unité qui ne se fera ni aux conditions des catholiques ni à celles des orthodoxes. Deux ans plus tard, Jean-Paul II le confirmait en demandant l’aide des autres chrétiens pour « *chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère [papal] pourra réaliser un service d’amour reconnu par les uns et les autres*²³ ».

On serait tenté d’en conclure: voilà, on est tout proche du but. La renonciation à l’uniatisme a permis de rétablir la

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

Le Code de 1983

Le Code de 1983 est resté étranger aux perspectives traditionnelles dont J. Ratzinger avait souligné la reprise dans LG et qui visaient à corriger l'ecclésiologie universaliste. Plutôt que de le prouver en détail, il sera suffisant de prêter attention à sa systématique, c'est-à-dire à ses principes organisateurs. Cette systématique se révèle en toute clarté dans le livre II intitulé « Le peuple de Dieu », puisqu'on y établit, dans la première section, ce que sont des laïcs et des clercs, un pape et le collège des évêques, le synode des évêques, le collège des cardinaux, la curie romaine ainsi que les nonces, *avant d'avoir établi* ce qu'est une Église locale, ce qui ne sera fait que dans la deuxième section. On ne peut être plus clair: un tel choix systématique entraîne nécessairement une dissociation entre la communion des évêques et la communion des Églises, et ne permet pas non plus de prendre en compte que la communion de l'Église est nécessairement une communion d'Églises, deux axiomes sans lesquels il ne saurait y avoir de véritable entrée de l'Église catholique dans l'œcuménisme.

Sans nous étendre, relevons encore un choix de vocabulaire qui va dans le même sens. Le Code désigne le diocèse, exclusivement et systématiquement, par le néologisme « Église particulière ». Le choix de l'adjectif *particulier* (très proche de *pars*) qui est, de plus, antonyme d'universel dans toutes les langues latines, en allemand et en anglais, entraîne le risque d'induire une compréhension théologiquement inadéquate de l'articulation entre les diocèses et l'Église entière⁵⁸, comme s'ils étaient des parties subordonnées au tout. Au demeurant, l'Église tout court y est l'Église universelle et l'*ecclesia universa* y est toute l'Église, alors même que ce Code ne concerne que l'Église latine. Le Code reste étranger, en pratique, à l'option de LG de

considérer l'Église locale comme *portion* de l'Église. Cette position servira à affaiblir l'interprétation de LG 23 « in quibus et ex quibus » sur laquelle il sera nécessaire de revenir spécifiquement.

Autre choix significatif: le Code passe sous silence le fait que les évêques sont « vicaires et légats du Christ » et « ne doivent pas être considérés comme les vicaires des pontifes romains » (LG 27), et il continue de réserver le titre de Vicaire du Christ au seul « Chef du collège des évêques et pasteur de l'Église entière » (can. 331). Ce qui rend cohérente la très stricte subordination des évêques vis-à-vis du pape, telle qu'elle est déclinée dans les termes du *Serment de fidélité* qu'ils doivent prêter depuis 1987 pour devenir évêques⁵⁹ et dans ceux des documents disciplinaires postérieurs à *Communio notio* qu'il nous faut encore analyser. Non sans paradoxe, le Code des canons des Églises orientales fait preuve d'une même absorption des Églises dans l'Église.

Le Code des canons des Églises orientales (1990)

Trois constats montrent la direction centralisatrice que prend la réception de LG et d'*Ecclesiarum Orientalium*: le Code oriental est rédigé en latin, une langue qui n'est celle d'aucune de cette vingtaine d'Églises dites de droit propre; il amalgame des traditions canoniques aussi hétérogènes que celles de Byzance et d'Éthiopie, ou d'Arménie et de l'Inde syriaque enfin le pape l'a promulgué seul, sans s'associer les chefs de ces Églises, et certaines de ses dispositions élargis-sent encore son pouvoir primatial, jusqu'à la gestion des propriétés des moines orientaux⁶⁰.

À la suite de Communio notio (1992), une série de

documents surtout disciplinaires ont considérablement restreint la possibilité de revaloriser l'épiscopat et les Églises locales et donc l'idée traditionnelle de la communion ecclésiale.

Communio notio, une lettre de la SCDF de 1992, constituera le point de départ d'une orientation ecclésiologique, poursuivie pendant toute la seconde partie du pontificat de Jean-Paul II qui aura pour résultat de ne laisser subsister presque rien des corrections de trajectoire que LG avait rendues possibles. Certes, la *Lettre* reconnaît qu'on peut « comprendre l'Église universelle, de façon analogique, comme communion d'Églises » (CN 8). Mais elle décourage cette perspective, pourtant seulement analogique, et elle vise à imposer la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières, attribuant à la première d'être la mère des secondes. Cette sorte de passage en force sera poursuivie de façon systématique. Ainsi le diocèse est présenté comme une « partie de l'Église » (CN 9), en s'appuyant sur un passage de CD 6, exhortant à la solidarité financière entre diocèses de diverses *régions* de l'Église (*partes* en latin, comme dans l'expression *in partibus infidelium*). Cette méprise, volontaire ou non, ne peut faire oublier que Vatican II avait opté clairement pour *portio*. Au n. 13 on trouve un autre coup de pouce en faveur d'une innovation doctrinale selon laquelle « le ministère de Pierre appartient à l'essence de toute Église particulière de l'intérieur », ce qui découlerait « nécessairement de l'intériorité mutuelle fondamentale entre Église universelle et Église particulière ». À tout le moins cette perspective était inconnue de Pie IX approuvant la réfutation de la dépêche de Bismarck par la conférence épiscopale allemande⁶¹.

Examinons maintenant de plus près l'axiome de la *priorité*

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

Vaticani, 1970-1978, suivent dans l'ordre l'indication du volume, de la partie, de la page CIC, *Codex Iuris canonici* CN, *Communione Notio* DC, La Documentation Catholique DH, Denzinger-Hünemann, *Symboles et définitions de la foi catholique* LfTK, *Lexikon für Theologie und Kirche* LG, *Lumen Gentium* UR, *Unitatis Redintegratio*.

2. La *Documentation catholique* (désormais DC), 19 (1928), col. 195-203.

3. Monitum de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office du 5 juin 1948, DC 45 (1948), col. 810.

4. « *unum idemque esse* », *Acta Apostolicae Sedis* (désormais AAS), 42 (1950), col. 581 DC 47 (1950), col. 1161.

5. *Acta Synodalia* (désormais AS) I, IV, 15.

6. AS. I, 4, 127. Sa position était théologiquement argumentée: la renonciation à l'exclusivisme impliquait positivement que l'on honorât la relation des autres chrétiens avec le mystère de l'Église du Christ: « Il faut absolument éviter des formules qui portent atteinte au mystère de l'Église. Ainsi il ne faut pas affirmer l'identité de l'Église romaine et du Corps mystique, comme si le Corps mystique était totalement inclus dans les limites de l'Église romaine. L'Église romaine est le vrai corps du Christ mais ne l'épuise pas. Tous ceux qui sont justifiés appartiennent à ce corps mystique du Christ, [...] car personne n'est justifié sans être incorporé au Christ. Mais ils n'appartiennent pas à l'Église romaine, sauf s'ils lui ont été agrégés par le baptême et s'ils n'ont pas rompu le lien de la foi et de la communion », *ibid.*, p. 126.

7. On souligne trop rarement le fait que Paul VI, promulguant ensemble LG et UR, déclare aux observateurs des autres Églises qu'il faut interpréter la Constitution à partir du Décret, remarque certainement murie puisque les règles habituelles de

l'interprétation prescrivent d'user du critère inverse, cf. AAS 66 (1964), 1012-1013.

8. Cf. R. RIEMENSCHNEIDER, « Transnationale Konfliktbearbeitung. Die deutsch-französischen und die deutsch-polnischen Schulbuchgespräche im Vergleich, 1935-1997 », *Internationale Schulbuchforschung* 20 (1998), 71-79. On trouvera les recommandations pour la rédaction des manuels dans *La France et l'Allemagne: Espace et histoire contemporaine*, Braunschweig, Georg Eckhert Institut/Paris, Association des professeurs d'histoire et de géographie (100 rue Montmartre 75002 Paris), 1988.

9. J. GROOTAERS, « An Unfinished Agenda. The Question of Roman Catholic Membership of the World Council of Churches, 1968-1976 », *The Ecumenical Review* 49 (1997), 305-357.

10. Ce Directoire émanant du Conseil Pontifical pour l'Unité des chrétiens a été édicté une première fois en 1967-1970, puis mis à jour en 1993, DC 90 (1993), 609-646.

11. Cela va de toutes les Églises préchalcedoniennes jusqu'à des Églises pentecôtistes classiques. On verra en particulier que, dans la Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient (naguère communément appelée nestorienne), Jean-Paul II reconnaît cette Église comme Église-sœur (DC 91 [1994], 1069-1070). Or, elle n'a pas exactement le même canon des Écritures que l'Église latine et elle ne tient pas non plus le septénaire sacramentel; un constat qui n'est pas sans intérêt quand on se souvient que tel est aussi le cas des Églises issues de la Réforme.

12. On notera les deux textes les plus importants qui en proviennent: le BEM (Baptême, eucharistie, ministère) élaboré dans le cadre *de Foi et Constitution*, département du Conseil

œcuménique des Églises, dont l'Église catholique est membre à part entière, Paris, Seuil, 1982, ainsi que *L'Église: locale et universelle* et *La notion de hiérarchie des vérités. Interprétation œcuménique* (1990), émanant du Groupe de Travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique, cf. *CPUC, Service d'information*, n. 74, 1990 (III), p. 76-91.

13. Dans les explications préalables au vote du texte, on écarte une objection à cette appellation en rappelant « qu'il est manifeste dans la tradition catholique que les Églises orientales séparées sont appelées Églises et ceci en un sens propre » (AS III, 7, 35).

14. Vu son destin ultérieur et le fait qu'elle décrive la manière dont l'Église catholique et les Églises orthodoxes pourraient se retrouver à nouveau, il convient de la citer: « *Le Concile se plaît à rappeler à tous, entre autres choses d'importance, qu'il y a en Orient plusieurs Églises particulières locales, au premier rang desquelles sont les Églises patriarcales, dont plusieurs se glorifient d'avoir été fondées par les apôtres eux-mêmes. C'est pourquoi prévalut et prévaut encore parmi les Orientaux, le soin particulier de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent exister entre les Églises locales, comme entre des sœurs* » (UR 14).

15. UR 15. Le NB de la *Nota praevia* au chapitre III de *Lumen Gentium*, destiné à rallier les plus conservateurs, déclarait laisser à la discussion des théologiens la question de la licéité et de la validité du pouvoir exercé de fait par les évêques orthodoxes, « pour l'explication duquel existent des opinions diverses ».

16. Voici l'opinion exprimée à ce sujet par le Père Ivan Žužek sj, futur secrétaire de la Commission de rédaction du Code des canons des Églises orientales: « Ces évêques ont juridiction en

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

94. Une autre attitude rendrait impossible tout gouvernement pastoral.

95. Cf. Hervé LEGRAND, « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002), 30-56.

96. Cf. Admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne de l'Orient, DC 99(2002), 213-214.

97. Cela bien que Pie XII ait fait rappeler par le Saint-Office que « de par l'institution du Christ » une telle célébration serait invalide, cf. AAS 49 (1977), 370 DC 54 (1957), 736. Ce rappel permet de comprendre où s'enracine la protestation contre cette décision de l'ancien professeur d'ecclésiologie du Latran, Mgr Brunero GHERARDINI, « Le parole della consecrazione eucaristica », *Divinitas* 47 (2004), 141-169.

98. Ce qui est accepté d'un plein accord se trouve exprimé par le concile de Sardique, cf. Hervé LEGRAND, « Brève note sur le synode de Sardique et sur sa réception: Rome, instance d'appel ou de cassation? », in *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 47-60.

99. On verra en ce sens le travail du groupe luthéro-catholique de Farfa auquel nous participons: *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2010.

100. Pour une analyse détaillée, voir Hervé LEGRAND, « Il primato romano, la comunione tra le chiese e la comunione tra i vescovi », *Concilium* 5 (2013), 90-109, dans l'édition italienne de cette revue qui paraît en cinq autres langues.

Vatican II: un Concile aux multiples ecclésiologies

Laurent VILLEMEN

En 1975, Antonio Acerbi, avec son ouvrage *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*¹, a légitimé l'existence de plusieurs ecclésiologies, en l'occurrence au nombre de deux, dans *Lumen Gentium*: une ecclésiologie juridique et une ecclésiologie de communion. Ce livre est resté dans les annales de la réception du concile Vatican II, car il légitimait en quelque sorte la possibilité de reconnaître plusieurs ecclésiologies dans les textes de ce Concile. Pourtant Gérard Philips, une des principales chevilles ouvrières de la Constitution *Lumen Gentium*, avait déjà identifié deux ecclésiologies dès 1963 dans son célèbre article « Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II^e Concile du Vatican² ». Dans ses *Carnets conciliaires*, le théologien de Louvain distinguera entre « la théologie juridique notionnelle et une théologie de la révélation ouverte qui tient compte du travail scientifique moderne³ ».

Avec G. Routhier, il nous semble qu'il faut plutôt parler de différentes « perspectives ecclésiologiques⁴ » présentes dans le concile Vatican II, plutôt que de différentes ecclésiologies. En outre, l'histoire récente a montré que ces « perspectives ecclésiologiques » sont plus nombreuses que les deux qui avaient été initialement discernées. Dans la première partie de cette contribution, nous en parcourons quelques-unes pour en diagnostiquer les éléments principaux.

Précisons d'emblée que le fondement de notre démarche n'est pas de profiter de cette opération pour pouvoir nous

focaliser sur « quelques affirmations ecclésiologiques particulières ». À ce titre nous souscrivons totalement aux propos de celui qui était en 2000 préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, à savoir le cardinal Joseph Ratzinger: « Je voudrais tout de suite anticiper ma thèse fondamentale: Vatican II a clairement voulu inscrire et subordonner le discours sur l'Église au discours sur Dieu: il a voulu proposer une ecclésiologie au sens proprement "théo-logique", mais la réception du Concile a jusqu'ici négligé cette caractéristique qualificative en faveur des seules affirmations ecclésiologiques particulières; elle s'est jetée sur des paroles particulières qu'il était facile de rappeler et, ainsi, elle est restée en deçà des grandes perspectives des Pères conciliaires⁵. » Dont acte! À partir de là, je voudrais exposer mon hypothèse: tenir la diversité des ecclésiologies est justement ce qui va permettre de ne pas s'enfermer dans un discours sur l'Église, mais de tenir un discours sur Dieu.

Les conséquences pour le dialogue œcuménique sont de taille. Le rappel de la multiplicité des ecclésiologies est aujourd'hui nécessaire, car il nécessite d'une part une herméneutique particulière, mais d'autre part il doit être pris en compte dans nos échanges et nos dialogues œcuméniques. Comment dès lors tenir compte dans les dialogues de la diversité des perspectives ecclésiologiques catholiques? Comment maintenir cette diversité et ne pas opérer un choix pour l'une ou pour l'autre pour faciliter – de manière illusoire – le dialogue? Comment, pour autant, donner à voir à nos partenaires dans le dialogue une cohérence de l'ecclésiologie catholique?

Nous procéderons en deux parties en parcourant d'abord l'itinéraire qui a mené à la découverte de la diversité des ecclésiologies dans le concile Vatican II, et en proposant dans

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

La réception du concile Vatican II dans l'Église gréco-catholique de Roumanie.

Une analyse du paradigme de la frontière

Calin SAPLACAN

Si les approches historiques et théologiques concernant le concile Vatican II sont nombreuses, je voudrais proposer dans ces pages une approche un peu différente, qui n'exclut pas les autres. J'aborderai en effet le sujet de la réception du concile Vatican II dans l'Église grécocatholique de Roumanie, bien implantée en Transylvanie, dans la perspective du dialogue œcuménique ouvert par celui-ci, en ayant comme paradigme le concept de frontière. Pourquoi cette approche ?

Je partirai d'abord d'une motivation personnelle, qui en dit long sur le contexte religieux, culturel et identitaire de la Transylvanie. La famille de mon père était gréco-catholique, de langue roumaine. Celle de mère était protestante, plus précisément calviniste, de langue hongroise. Quant à moi, je suis gréco-catholique, roumain, mais j'ai été baptisé orthodoxe, et c'est dans l'Église orthodoxe que j'ai vécu jusqu'à la fin du régime communiste. À ceux pour lesquels mon appartenance ecclésiale peut paraître un peu curieuse, je voudrais préciser que la Transylvanie, la région où je suis né, au nordouest de la Roumanie, est un mélange de cultures (roumaine, hongroise, allemande, tzigane, ukrainienne, serbe, etc.) et de religions (orthodoxe, romano-catholique, gréco-catholique, calviniste, luthérienne, unitarienne, etc.) Chacun, à un moment où un autre de sa vie, a dû considérer une appartenance (religieuse, ethnique, sociale, etc.) plus importante que les autres. Si les gens se sentent menacés dans leur foi, c'est l'appartenance religieuse qui va prendre le relais de l'identité. Si c'est la langue maternelle qui est menacée, c'est l'appartenance ethnique qui va

constituer le point de repère de l'identité. Il suffit de rappeler les conflits de notre histoire entre les Hongrois et les Roumains, malgré leur foi commune, ou encore les conflits entre les orthodoxes et les gréco-catholiques, malgré leur langue commune¹. Ce sont des frontières qui sont au cœur de nos relations avec les autres. Comme le dit si bien Daniel Sibony, « c'est la peur de la différence quand elle revient au même et la peur du même quand il devient différent² ». Ce n'est pas un hasard si je ne parle pas la langue hongroise, que ma mère voulait m'apprendre. Mais qu'est-ce qu'une frontière ?

Le concept de frontière

L'emploi du terme frontière dans l'histoire et la géopolitique

L'emploi du terme « frontière » est assez répandu dans l'histoire, la géographie, la géopolitique³. L'analyse sémantique du mot « frontière » dans les deux perspectives offertes par les langues latines et les langues slaves⁴ peut nous apporter des clarifications concernant la fonction opérante de la frontière.

Le mot frontière, tel que les langues latines l'ont hérité, trouve sa racine dans le latin *frons*, *frontis*, terme employé dans la délimitation des champs de batailles et utilisé métaphoriquement par la suite pour exprimer le fait de faire face, affronter un ennemi ou au niveau politique une alliance entre plusieurs partis pour faire face aux autres partis⁵. L'adjectif frontier-ère semble être utilisé encore au XIII^e siècle, ayant la signification militaire de front d'une armée. « Le sens

moderne de frontière, apparu au XVI^e siècle, semble être issu de l'ancien adjectif "frontier", qui signifie "qui fait face à, voisin". [...] Au sens figuré, "frontière" exprime la séparation entre deux domaines différents ou en opposition⁶. »

Pour les langues slaves, la frontière correspond aux termes *granica* des Polonais et *hranice* des Tchèques. Les Roumains utilisent autant la variante latine *frontiera* que la slave *granita*. Cela n'est pas un hasard, étant donné que les Roumains sont à la frontière du monde latin et du monde slave. Le mot *granica* pourrait être traduit par borne, limite qui sépare deux états, limite territoriale.

Pourquoi un tel intérêt pour l'analyse comparative de ces deux termes, frontière et *granica* ? Il est intéressant de voir que de l'emploi de ces mots, les significations qui en sont issues sont différentes. Les distinctions sémantiques des mots permettent une double lecture, selon la manière de se rapporter à la limite du territoire : intérieur ou extérieur. Ainsi, le mot frontière est lié à un « territoire comme lieu possible d'une intrusion venue de l'extérieur⁷ », étant plutôt une limite intérieure ; alors que pour le mot *granica* prime la limite extérieure, ayant « le caractère d'un horizon⁸, d'une extrémité observée ou parcourue mentalement à partir de l'intérieur du territoire⁹ ». Définie par rapport à l'intérieur de ce qu'elle enferme ou protège, la frontière permet à une communauté de s'identifier, de se définir comme un « chez-soi ». Définie par rapport à l'extérieur, la frontière est une zone limite, au-delà de laquelle cesse toute appartenance. Entre intérieur et extérieur de chaque frontière, c'est-à-dire entre deux frontières, il y a une zone tampon. La frontière telle que nous la représentons sous la forme d'une ligne, n'existe que dans notre imagination ou sur les cartes géographiques : « La ligne frontière n'est jamais une

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

En guise de conclusion

Nous avons vu que « la frontière sert à faire la paix comme à faire la guerre. Mais c'est dans cette capacité à inverser les valences que la frontière est intéressante, comme réalité empirique et comme concept en voie d'élaboration. [...] Il faut maintenant inviter les chercheurs à être à la fois concrets et subtils, tout en les avertissant d'emblée que le sens ultime de la frontière, c'est l'horizon, qui fuit au fur et à mesure qu'on s'en approche²² ». Finalement, cette frontière s'avère être un entre-deux, tout un espace où les deux parties sont convoquées pour s'expliquer avec leur origine et pour qu'un passage puisse s'élaborer entre deux. Nous avons vu que la frontière ne se réduit pas à un bord, qui départagerait. La différence est insuffisante dans la compréhension des tourbillons identitaires de toutes sortes. Ce n'est pas un hasard, je crois, si Jean-Paul II a pu se rendre en Roumanie, justement dans cet espace de frontière, dans cet entre-deux de l'Orient et l'Occident. Mais lors du voyage de Jean-Paul II en Roumanie quelques frontières n'ont pas pu être franchies, en premier lieu la Transylvanie, où il était très attendu par les communautés gréco-catholiques.

Que dire de l'Église gréco-catholique ? En dépit d'une ecclésialité étroite et incomplète, telle qu'elle est jugée par sa naissance, l'Église gréco-catholique, a le droit au respect et à la liberté. Elle se trouve actuellement prise entre d'une part la reconnaissance de son existence et de son droit de répondre à l'appel des fidèles pour leurs besoins spirituels, et d'autre part l'apostolat appelé uniatisme qui ne peut être accepté ni comme méthode à suivre, ni comme modèle d'unité. C'est une position bien inconfortable. D'autant plus que toutes les rencontres œcuméniques catholiques-orthodoxes butent sur l'uniatisme.

Quel avenir pour cette Église ?

Écartelée entre ses deux origines, elle devra faire face à l'exigence œcuménique actuelle et trouver son chemin propre. D'autre part, elle doit interroger autant l'Église catholique, que celle orthodoxe sur leur responsabilité face à elle et sur leur rapport à son origine. Cette Église est née dans des circonstances historiques, politiques et religieuses particulières, avec l'intervention de l'autorité civile. Néanmoins, on ne peut pas faire abstraction, comme l'a dit Jean-Paul II, de ce que « ce désir d'unité fut vécu de façon particulière par l'Église roumaine en Transylvanie, en particulier après la tragédie de la division entre les chrétiens d'Orient et ceux d'Occident. Sur cette terre, de nombreux peuples – roumains, hongrois, arméniens et saxons – vécurent ensemble une histoire commune, parfois difficile, qui a laissé ses traces dans la configuration humaine et religieuse des habitants. Malheureusement, l'unité qui caractérisa l'Église des premiers siècles ne fut jamais atteinte et votre histoire également fut marquée avec une intensité croissante par la division et par les larmes²³ ».

L'Église orthodoxe a du mal à faire une évaluation positive de l'Église gréco-catholique. D'après elle, cette dernière devrait plutôt s'effacer dans le dialogue œcuménique. Comment s'en sortir ? L'Église gréco-catholique, cette écharde qui fait mal, doit lui rappeler les abîmes que comportent son identité et les énigmes de son origine. Tout le monde est embarqué dans cette aventure liée à l'origine, qui s'exprime aujourd'hui dans des identités mouvantes ?

Le concile Vatican II a ouvert les frontières de l'Église catholique et avec elles, les voies du dialogue, pour se retrouver dans la rencontre à travers la Vérité et l'Amour.

1. Voir à ce sujet Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998, p. 17-24.
2. Daniel SIBONY, *Entre-deux. L'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991, p. 10.
3. Voir à ce sujet Michel FOUCHER, *L'invention des frontières*, Paris, Fondation pour les Études de Défense nationale, 1986 ; Yves LACOSTE, *La géographie, ça sert, d'abord à faire la guerre*, Paris, Maspero, 1976 ; Tomke LASK et Yves WINKIN, « Frontières visibles/frontières invisibles », in *Quaderni* 27, automne 1995, p. 59-64 et Tomke LASK, « Grenze/frontière : le sens de la frontière », in *Quaderni* 27, automne 1995, p. 65-78.
4. Le choix de ces deux langues est lié à notre perspective de recherche sur le corps et l'image, qui s'inscrit dans l'espace occidental.
5. Cf. Tomke LASK, « Grenze/frontière : le sens de la frontière. » in *Quaderni* 27, automne 1995, p. 66-67.
6. *Ibid.*, p. 67.
7. *Ibid.*, p. 72.
8. C'est l'auteur qui souligne.
9. Tomke LASK, « Grenze/frontière : le sens de la frontière », art. cit., p. 72.
10. *Ibid.*, p. 73.
11. Henri DORION, *Éloge de la frontière*, Québec, Éditions Fides, 2006, p. 14.
12. Cela peut être visible à plusieurs niveaux : dialogue, théologie, musique liturgique, architecture, etc. *Au niveau théologique* : mes collègues de la faculté de théologie gréco-catholique ont des sensibilités théologiques très différentes : certains sont « très orientaux », d'autres plutôt « occidentaux ». *Au niveau de l'architecture* : quiconque visite la ville de Cluj-

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

XVI^e siècle. Parler de réforme liturgique, plus encore en évoquer la nécessité, ouvrait la porte à l'idée que les réformateurs avaient posé de sérieuses questions. Dans sa conférence donnée en 1966 au Katholikentag de Bamberg, Joseph Ratzinger avant de mettre en garde contre le « nouveau triomphalisme » qui guettait à cette époque, et dans une réflexion sur l'œuvre œcuménique de Vatican II, notait ainsi :

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 Seigneur²⁵.

Toutefois, il faut souligner que si la nécessité d'une réforme liturgique avait déjà été fortement affirmée par le pape Pie X dès le début du XX^e siècle²⁶, le concile Vatican II va inscrire cette requête comme le « devoir » « de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie » (*Constitution sur la liturgie*, n. 1). Par-là est affirmé un projet d'*aggiornamento* qui dépasse l'œuvre même de réforme entreprise par Vatican II, un propos de vigilance sur les institutions liturgiques qui est de nature œcuménique si, sous ce mot, on comprend un appel à la conversion de toutes les Églises et communautés chrétiennes.

Un renouveau dans la tradition

Ce projet de réforme est pensé comme renouveau dans la tradition, un ressourcement correspondant à un double mouvement de « fidélité à la tradition » et « d'ouverture à un progrès légitime »²⁷. Le ressourcement va se traduire en particulier par la redécouverte de pratiques liturgiques conservées dans les liturgies orientales comme l'*oratio fidelium*, la communion sous les deux espèces ou encore la concélébration.

Il faut bien dire que c'est cette réinterprétation de la tradition qui est à la racine du débat sur la liturgie. Car les ouvertures au progrès ont parfois été mises en opposition à la fidélité à la tradition. À lire la Constitution, il faut entendre que c'est par fidélité à la tradition, que s'impose l'ouverture à un progrès légitime. Le concept même de « progrès » revêt par ailleurs en liturgie une compréhension spécifique : il ne peut être compris au sens habituel du terme impliquant accroissement ou amélioration. En liturgie, toute réforme vise certes une amélioration, mais il s'agit moins d'une amélioration des formes comme telles, que d'un progrès de l'esprit liturgique et ultimement de la vie chrétienne. Le renouveau liturgique voulu par Vatican II est motivé par un souci pastoral : permettre au peuple chrétien de vivre la liturgie comme sommet et source.

La Constitution *Sacrosanctum Concilium* : un geste œcuménique

L'importance des premiers mots de la Constitution peut passer inaperçue derrière le caractère assez formel d'une déclaration

d'intention :

Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements ; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église, il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie²⁸.

Cette introduction manifeste une visée plus large que celle d'un simple *aggiornamento* rituel. Il s'agit en réalité de promouvoir la vie chrétienne elle-même, de favoriser la mission de l'Église qui consiste à attirer au Christ tous les hommes, et de contribuer ainsi à l'annonce de l'Évangile. En même temps, s'exprime clairement le souci de « favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ », c'est-à-dire à la promotion de l'unité des chrétiens.

La Constitution sur la liturgie est donc consciemment à portée œcuménique. On n'a pas toujours assez souligné comment ces premiers mots de l'œuvre conciliaire, bien avant le décret *Unitatis redintegratio*, publié le 21 novembre 1964, pose le concile Vatican II comme geste œcuménique. En visant une *instauratio* – ce qui implique un retour aux sources – le Concile s'inscrit dans un projet qui touche l'ensemble des chrétiens, y compris les Églises et communautés ecclésiales séparées. Au tout début de 1964, le préambule du commentaire de *La Maison Dieu* est déjà très clair sur ce point.

« La réforme liturgique ne peut avoir pour but immédiat l'unité de l'Église », note l'auteur pour signifier que la Constitution ne vise pas directement à dépasser les ruptures de

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

20. J. RATZINGER, « Le catholicisme après le Concile », *DC* n. 1478, 1966, col. 1557-1576, repris dans la même revue n. 2484, 2012, pp. 172-182.

21. J. W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II ?*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008 ; tr. fr. : *L'événement Vatican II*, coll. La Part-Dieu 18, Bruxelles, Lessius, 2011.

22. Parmi les six patriarches catholiques orientaux, trois se réclament patriarche d'Antioche : maronite, grec-melkite et syrien ; à quoi s'ajoutent le patriarche copte d'Alexandrie, le patriarche chaldéen de Babylone et le patriarche arménien de Cilicie.

23. Maximos IV, Lettre aux fidèles, *DC* n. 1387, 1962, col. 1422 ; sur le rôle du patriarche melchite Maximos IV dans le débat sur la langue liturgique au concile Vatican II, cf. J. RATZINGER, *Mon concile Vatican II*, Artège, 2011 qui cite un discours du Patriarche Maximos : « Il me semble que la valeur presque absolue que l'on veut donner dans l'Église à la langue latine pour la liturgie, l'enseignement et l'administration, se présente comme quelque chose de totalement anormal pour les Églises orientales. Car, finalement, le Christ lui-même a parlé la langue de ses contemporains. Il a aussi célébré le premier sacrifice eucharistique dans la langue que tous ses auditeurs pouvaient comprendre, à savoir l'araméen. Les apôtres et les disciples ont fait de même. Il ne leur serait jamais venu à l'esprit, dans une assemblée chrétienne, de lire les péricopes scripturaires, de chanter les psaumes, de prêcher ou de rompre le pain en utilisant une autre langue que celle que la communauté rassemblée pouvait comprendre. Saint Paul nous dit même expressément : « Si tu ne bénis qu'en esprit (c'est-à-dire dans une langue incompréhensible), comment celui qui a rang de non

initié répondra-t-il Amen à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ? Ton action de grâces est belle, certes, mais l'autre n'en est pas édifié... Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq paroles avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langues (c'est-à-dire incompréhensibles) » (1 Cor 14,16-19). Toutes les raisons que l'on produit en faveur d'un latin intangible – langue liturgique, certes, mais langue morte aussi – doivent s'incliner devant l'argumentation claire, univoque et précise de l'Apôtre... La langue latine est morte, mais l'Église, elle, est vivante. Si bien que la langue, vecteur de la grâce et de l'Esprit Saint, doit être une langue vivante, car elle est faite pour les hommes et pas pour les anges : il n'existe aucune langue qui doive être intangible... »

24. Martin LUTHER, *Prélude de la captivité babylonienne de l'Église* (1520), *Œuvres de Martin Luther*, t. II, Genève, Labor et Fides, 1966.

25. J. RATZINGER, « Le catholicisme après le Concile », *DC*, n. 2484, 2012, p. 181.

26. S. PIE X, *Motu Proprio Abhinc duos annos*, 1913, sur la réforme liturgique du bréviaire : « Il faudra un grand nombre d'années avant que cette sorte d'édifice liturgique, composé avec un soin intelligent par l'Épouse du Christ pour exprimer sa piété et sa foi, apparaisse nettoyé de la crasse du temps, de nouveau resplendissant de dignité et de belle ordonnance. »

27. Cf. Constitution sur la liturgie, n. 23 ; Jean-Paul II, Lettre apostolique *Vincemus quintus annus*, n. 4.

28. *Ibid.*, n. 1 : *Sacrosanctum Concilium, cum sibi proponat vitam christianam inter fideles in dies augere ; eas institutiones quae mutationibus obnoxiae sunt, ad nostrae aetatis necessitates melius accommodare ; quidquid ad unionem*

omnium in Christum credentium conferre potest, fovere ; et quidquid ad omnes in sinum Ecclesiae vocandos conducit, roborare ; suum esse arbitratur peculiari ratione etiam instaurandam atque fovendam Liturgiam curare.

29. *LMD* 77, 1964, p. 14.

30. Voir sur cet aspect, l'œuvre réalisée par la Societas Liturgica fondée en 1967, à travers notamment la revue *Studia Liturgica* ; pour une approche du déplacement après Vatican II du regard sur la question de la *communicatio in sacris* avec les Églises orientales, voir W. de Vries, sj, « *Communicatio in sacris*. Un aperçu historique sur la communion en matière de culte avec les chrétiens orientaux séparés de Rome », *Concilium* 4, 1965, 23-42.

31. Cf. notre article P. PRÉTOT, « Vatican II – nouvelle appréciation de la Parole de Dieu », dans M. KLÖCKENER, B. BÜRKI, A. JOIN-LAMBERT (dir.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Fribourg Suisse, Academic Press Fribourg/Editions Saint-Paul, 2006, p. 205-225.

32. D. HOLETON, « Le partenariat œcuménique en liturgie. Des débuts mouvementés », *LMD* 253, 2008, 93-112.

33. BENOÎT XVI, *La Parole du Seigneur*, Exhortation apostolique post-synodale sur la

34. *Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2010, n. 56, pp. 97-99.

34. COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'Unité*, Textes adoptés (1972-1985) introduits et présentés, en traduction revue et corrigée par H. LEGRAND et H. MEYER, coll. Documents des Églises, Paris, Cerf, 1986.

35. Y. CONGAR, « Situation du "sacré" en régime chrétien », dans *La liturgie après Vatican II*, coll. Unam Sanctam 66, Paris,

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

la Parole et la liturgie eucharistique (*liturgia nempe verbi et eucharistica*), sont si étroitement unies entre elles qu'elles font un seul acte de culte" (art 56). Force sera au théologien protestant de constater ici, avec gratitude, que la Parole de Dieu est située ici à la place qui lui est due. Ainsi, certaines tendances, dans la théologie catholique des temps modernes, ont été reconnues par le magistère extraordinaire. Bien entendu, à côté de la Parole, l'existence propre du sacrement est affirmée, elle aussi. Compte tenu des aspects exclusifs de la "Théologie de la Parole" des temps modernes, cette affirmation (art.56) ne peut qu'être saluée du point de vue de la théologie luthérienne. La constitution affirme aussi que le Christ est présent dans la Parole (art.7). C'est pourquoi, dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême (art.24)⁸. »

Toutefois, l'interpellation fondamentale de la Réforme résonne encore et attend toujours en retour sa réponse aux questions suivantes du théologien réformé bâlois: « Dans la messe, le Christ est-il présent en la personne de l'officiant et dans les deux espèces de l'Eucharistie seulement, alors que, d'après le n° 48 les chrétiens offrent "l'hostie immaculée" en même temps que le prêtre? Comment justifier que la communion sous les deux espèces soit considérée comme exception (sauf s'il s'agit du prêtre)? Le renvoi au concile de Trente suffit-il à cela? Dans l'Église naissante, révélée par le Nouveau Testament, la célébration de la cène occupait-elle la place essentielle qui lui est attribuée ici, comme ailleurs dans les autres textes de Vatican II⁹? »

Autrement dit, n'y a-t-il pas dans cette liturgie le symptôme – en théologie romaine – d'une forme d'excès eucharistique qui tend à rompre l'équilibre dont la première Église fait preuve et dans laquelle elle se tient lorsqu'elle établit, selon le livre des

Actes, que la fraction du pain est un élément important, certes, mais un parmi d'autres, dans l'expression de la communion ecclésiale. Autrement dit, encore, cette surévaluation eucharistique ne contribue-t-elle pas en elle-même, comme le souligne Hébert Roux, à un certain déséquilibre d'une théologie et d'une liturgie dont l'effet produit est d'empêcher, en quelque sorte, une conception réellement œcuménique de la communion? « En soulignant l'importance du culte et singulièrement de la célébration eucharistique pour exprimer l'unité du peuple chrétien dans la foi et dans la communion au Christ, [l'Église romaine] met l'accent, sans l'avoir sans doute prévu, sur l'un des aspects les plus délicats de la confrontation interconfessionnelle sur la nature même de l'unité. L'impossibilité où se trouvent les chrétiens de participer pleinement à une même eucharistie, le fait que ce soit précisément par ce signe visible de leur unité qu'ils soient contraints de confesser leurs divisions, les problèmes soulevés dans le mouvement œcuménique par les conditions de "l'intercommunion", tout cela montre assez que l'entrée de l'Église romaine dans le dialogue ne peut se concevoir abstraction faite des questions doctrinales et disciplinaires que soulève la théologie sacramentelle sous-jacente à sa propre conception de la "pleine communion" dont elle se considère comme seule détentrice et dispensatrice¹⁰... »

Après cet excès eucharistique, ne peut-on pas constater que s'ajoute, si l'on peut s'exprimer ainsi, un déficit pneumatologique, puisqu'aussi bien l'Esprit Saint est à peine mentionné, à la fin de l'article 6? Et puisque cette forme de *defectus spiritus* se trouve comme compensée ou comblée par une référence récurrente à l'Église, c'est-à-dire à son institution agissante, selon le schéma d'un La réception de Vatican II

continuum donnant à croire, par une sorte de linéarité toute

mythologique, que de Christ à Pierre et à l'Église romaine, c'est-à-dire à son ordre et à son clergé, comme l'écrit Vilmos Vajta, « la hiérarchie, c'est l'humanité du Seigneur étendue à l'histoire », n'y a-t-il pas là en germe l'idée d'une l'Église qui pourrait, à vrai dire, trouver sa réalisation *sans Pentecôte*, comme l'écrit encore, *cum grano salis*, le théologien luthérien¹¹?

Pour finir cet aperçu critique, il reste à évoquer, heureusement, un élément de convergence dont la dynamique porte encore aujourd'hui ses fruits tant dans la réception catholique que protestante du concile de Vatican II, et il s'agit du rapport à l'Écriture.

Sur ce point, O. Cullmann écrit des mots qui invitent déjà à la reconnaissance d'un « œcuménisme de conversion »: « Cela nous amène à parler de la place de la Bible dans les schémas discutés au Concile. Sous ce rapport, comme sous d'autres, "De sacra Liturgia" a été, dès avant les changements définitifs apportés au texte primitif, celui des schémas qui nous a paru le plus réjouissant. C'est que, à la fois l'énoncé des principes et les réalisations pratiques qu'il propose sont entièrement inspirés par la Bible. Ici, ce ne sont pas seulement des références bibliques qui viennent appuyer, après coup, telle affirmation, mais tout l'exposé, surtout la préoccupation constante de faire participer la communauté entière au culte, émane directement de la Bible, même là où elle n'est pas citée expressément. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de trouver dès le début (chapitre 1, paragraphe 7) la déclaration de principe que le Christ est présent dans les sacrements et qu'il est présent dans sa Parole ("Praesens adest in verbo suo siquidem ipse loquitur dum sacrae scripturae in ecclesia leguntur"). D'un bout à l'autre de ce schéma, une plus large place est faite à la Bible dans les

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

qualité d'expert, revient souvent sur la théologie et la pratique de la liturgie, pas seulement pour réduire les tensions qui lui sont afférentes et sur les brisures que cette question a provoquées jusque dans notre Église. Conscient de l'effort mystagogique déployé autour du mystère de Pâques, il en tire une leçon simple: les difficultés dans la mise en œuvre de la réforme viennent aussi d'une mauvaise compréhension de la croix et de son unité profonde avec l'événement de la Résurrection :

La majeure partie des problèmes concernant l'application concrète de la réforme liturgique est liée au fait que l'on n'a pas accordé suffisamment d'attention au poids donné par le concile Vatican II à la fête de Pâques¹⁵.

Réception du Mystère pascal dans la pratique de la liturgie romaine

Comment avons-nous reçu cette centralité du mystère pascal dans notre pratique liturgique romaine ? L'avons-nous simplement reçue ? En suivant un juste usage de l'adage *Lex orandi, lex credendi*, nous pouvons puiser dans nos livres liturgiques, y compris dans les notes pastorales et les rubriques qu'ils contiennent, une certaine théologie de la liturgie. De cette manière il est possible de vérifier la profondeur de la réception du Mystère pascal comme centre de l'action liturgique.

L'eucharistie, « sacrement pascal¹⁶ »

Les livres liturgiques issus du Concile ont d'abord permis de renouveler la théologie de l'eucharistie, notamment en rapprochant des termes que la théologie classique distinguait

trop nettement.

Sacrifice et repas

Nous avons dépassé l'opposition stérile entre ces deux termes. La messe est sacrifice parce qu'elle a pour prototype le repas pascal. En témoignent d'emblée les premiers mots du Préambule de la Présentation générale du Missel romain :

Alors qu'il allait célébrer avec ses disciples le repas pascal où il institua le sacrifice de son Corps et de son Sang, le Christ Seigneur ordonna de préparer une grande salle aménagée (Lc 22, 12)....

« Pâques au grand jour » ou la réforme liturgique du concile Vatican II 293

Prières eucharistiques : en faisant mémoire de la Pâque, nous offrons et rendons grâce

Dans les trois nouvelles prières eucharistiques est confirmée l'unité de l'offrande, de l'action de grâces et du mémorial :

II. Faisant ici mémoire de la mort et de la résurrection de ton Fils, nous t'offrons, Seigneur, le pain de la vie et la coupe du salut, et nous te rendons grâce car tu nous as choisis pour servir en ta présence.

III. En faisant mémoire de ton Fils, de sa Passion qui nous sauve, de sa glorieuse résurrection et de son ascension dans le ciel, alors que nous attendons son dernier avènement, nous présentons cette offrande vivante et sainte pour te rendre grâce.

IV. Pour accomplir le dessein de ton amour, il s'est livré lui-même à la mort, et par sa résurrection, il a détruit la mort et renouvelé la vie. Afin que notre vie ne soit plus à nous-mêmes, mais à lui qui est mort et ressuscité pour nous, il a envoyé d'auprès de toi, comme premier don fait aux croyants, l'Esprit qui poursuit son œuvre dans le monde et achève toute sanctification.

Les nouvelles prières eucharistiques suivent une ligne résolument centrée sur le mystère pascal, avec notamment quelques apports essentiels pour les quatre prières eucharistiques principales.

Epiclèse

Si la liturgie est « mémorial » de la Pâque du Christ, on peut dire que l'Esprit est comme la « mémoire » vivante de l'Église qui célèbre ce mémorial :

L'Esprit et l'Église coopèrent à manifester le Christ et son œuvre de salut dans la Liturgie. Principalement dans l'Eucharistie, et analogiquement dans les autres sacrements, la Liturgie est Mémorial du Mystère du salut. L'Esprit Saint est la mémoire vivante de l'Église (cf. Jn 14, 26)¹⁷.

Mais l'Esprit Saint ne reconstitue pas le passé. Le Mystère pascal du Christ n'est pas répété mais célébré, c'est-à-dire actualisé :

La Liturgie chrétienne non seulement rappelle les événements qui nous ont sauvés, elle les actualise, les rend présents. Le Mystère pascal du Christ est célébré, il n'est pas répété ; ce sont les célébrations qui se répètent ; en chacune d'elle survient l'effusion de l'Esprit Saint qui actualise l'unique Mystère¹⁸.

Communicantes propres pour tous les dimanches

La phrase qu'il est possible d'insérer dans la prière eucharistique le dimanche exprime clairement que nous célébrons ce jour-là la résurrection du Christ :

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

en les situant en lien avec le concile Vatican II auquel est consacré le colloque de l'ISEO de cette année.

Le séminaire de liturgie de l'ISEO et le concile Vatican II

Il est intéressant à remarquer que ce projet pilote, lancé par l'ISEO en 2006, rejoint le souhait qu'avait formulé en cette faculté le métropolitain de Pergame Jean Zizioulas, lors de son intervention au colloque de l'ISEO des 29-31 janvier 2008. Voici ce que nous disait alors l'éminent théologien orthodoxe contemporain :

Puisque le confessionnalisme ne peut être supprimé facilement de la recherche théologique, une approche œcuménique de la théologie serait renforcée si tous les sujets théologiques étaient étudiés simultanément dans la perspective des trois traditions principales (orthodoxe, catholique et protestante). Cela serait plus approprié dans le cas de la théologie dogmatique, comme on le fait déjà sous la forme de ce qui s'appelle théologie comparative ou « symbolique ». Mais cela peut être étendu à d'autres sujets d'étude théologique, tels que la Bible, la patristique, la liturgie, etc. L'étudiant devrait avoir une vision panoramique de chacun de ces sujets et non pas principalement ou exclusivement une vision confessionnelle. Cela devrait être fait non d'une façon polémique ou apologétique, comme dans le passé, mais d'une manière descriptive et aussi objective que possible².

Sans doute que le conférencier de l'époque ignorait qu'un

projet semblable pour l'enseignement de la liturgie avait déjà été mis en place à l'ISEO depuis un peu plus d'un an ! Néanmoins, la vision de Jean Zizioulas rejoint pleinement le souhait qu'avait émis, de manière théorique, une quarantaine d'années plus tôt, le concile Vatican II dans son décret sur l'œcuménisme (« *Unitatis redintegratio* ») du 21 novembre 1964 quant à la formation théologique :

La théologie et les autres disciplines, surtout l'histoire, doivent être enseignées aussi dans un sens œcuménique, pour mieux répondre à la vraie réalité. Il est, en effet, très important que les futurs pasteurs et les prêtres possèdent la théologie ainsi exactement exposée et non pas en termes de polémique, surtout pour les questions concernant les relations des frères séparés avec l'Église catholique³.

Il est évident qu'une telle approche dans l'enseignement théologique n'est devenue possible, du point de vue de l'Église catholiqueromaine, qu'après le concile Vatican II lequel a introduit une distinction entre les limites canoniques de l'Église et ses limites charismatiques et a reconnu par ailleurs que la grâce sanctifiante du Saint-Esprit peut agir au-delà des limites canoniques de l'Église catholique romaine. En effet, nous lisons dans le décret *Unitatis redintegratio* :

Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, provenant du Christ et conduisant à lui, appartient de droit à l'unique

Église du Christ⁴.

Il est cependant important de rappeler que le concile Vatican II a non seulement reconnu comme légitime la valeur de ces choses qui sont le fruit de la grâce du Saint-Esprit agissant au-delà des limites canoniques de l'Église catholique romaine, mais a également encouragé les fidèles de son Église à en tirer un profit personnel. Le décret sur l'œcuménisme affirme en effet :

Il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et sa puissance agissante dans la vie de ceux qui témoignent pour le Christ parfois jusqu'à l'effusion du sang ; car, toujours admirable, Dieu doit être admiré dans ses œuvres. Il ne faut pas non plus oublier que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification. Rien de ce qui est réellement chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de foi, mais tout cela peut contribuer à faire pénétrer toujours plus parfaitement le mystère du Christ et de l'Église⁵.

D'autre part, le choix de la liturgie comme objet de ce séminaire de l'ISEO, plutôt qu'une autre discipline théologique qui aurait pu être perçue comme « plus importante », ne fut pas non plus anodin. En effet, le concile Vatican II accorda une importance centrale à la liturgie et alla jusqu'à la considérer comme le lieu central de l'expérience chrétienne. Cela apparaît clairement dans la constitution sur la liturgie (« *Sacrosanctum concilium* »), – qui fut d'ailleurs le premier document adopté par le Concile en décembre 1963 –, et où l'on peut lire que « la

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

théologiques d'aborder l'événement conciliaire et ses effets (travail en séminaire liturgique de l'ISEO admirablement présenté par Job Getcha).

La réception de Vatican II comme un chemin

À ces deux remerciements, je voudrais faire succéder une conviction, fruit de l'observation de la manière dont le colloque s'est déroulé. J'ai été frappé de voir à quel point, le contenu des différentes contributions et témoignages des intervenants concourait globalement dans le même sens. Je le résumerai – trop grossièrement sans doute – par cette phrase : « L'événement Vatican II a produit un basculement d'attitude réciproque qui ouvre des voies inédites vers l'unité que nous espérons un jour recevoir de Dieu. » Et il fallait que les uns et les autres – non sans nuances et sans objectivité – nous puissions le reconnaître comme un fruit authentique du Concile. Les débats et les questions ont fait droit aux difficultés et problèmes persistants. Des questions ont osé être posées (témoin de la foi au baptême autour des interventions de François Clavairoly et Patrick Prétot), même si certaines n'ont pas eu ici de réponse (la question de l'accession des femmes au ministère pastoral ordonné dans l'Église catholique). De ce « petit » contraste, je retiens le caractère dynamique et authentique de ce qu'est le long travail de réception d'un Concile. Dans sa contribution, Bernard Sesboué rappelle que la réception d'un concile n'est pas identifiable avec sa reconnaissance ecclésiale. La réception est un travail constant et dynamique d'un peuple et qui ne peut se faire que dans le dialogue et la charité : on ne change pas des siècles de mentalité et de pratique en un claquement de doigt. En ce sens l'injonction qu'adressait en ouverture Mgr Albert Rouet doit rester, pour nous tous, une devise du quotidien : « Le

Concile sera ce que nous en ferons. Célébrer le cinquantième du concile, c'est nous rendre responsables. »

Deux enjeux ecclésiologiques

Cette responsabilité s'exerce, pour chacun de nous, dans la manière dont nous sommes capables, non seulement d'entrer toujours d'avantage dans une meilleure intelligence de l'Esprit et des textes du Concile, mais aussi dans la manière dont nous aidons nos frères et sœurs à le faire et à le vivre. Je voudrais donc, à la fin de ce tout petit bilan, dégager deux enjeux ecclésiologiques qui me semblent importants dans les travaux à venir. Ces deux aspects sautent spontanément aux yeux de l'ecclésiologue que je suis, mais il y en a bien d'autres. Si ces deux remarques s'adressent à nous tous quelle que soit notre confession, je me permettrais, très humblement, d'en dégager un enjeu pratique pour l'Église catholique romaine dont je suis membre.

- *Le chantier de la ministérialité et de la collégialité.* Beaucoup ont soulevé ces aspects, je n'y reviens pas. Je me contenterai de préciser que, si la réception du Concile sur ces points est en soi délicate eut égard à la manière dont le Concile lui-même s'est déroulé, nous ne pourrions progresser sans prendre au sérieux la question de la ministérialité pastorale dans nos Églises, et de son exercice collégial. Pour nous catholiques romains, le dépassement de la question qui semble se gripper comme un rouage doit passer par une meilleure compréhension de ce que dit le Concile¹ et le développement d'une ecclésiologie eucharistique articulée sur l'ecclésiologie de communion exprimée par le Concile.

- *La place de la communauté et du « peuple de Dieu »*. Nous l'avons rapidement évoquée, là aussi, à plusieurs reprises. C'est l'humanité en tant que peuple que Dieu veut rassembler en lui, qui fait l'objet de toute sollicitude pastorale. Sans doute que dans nos échanges, il nous faut toujours revenir à ce peuple auquel nous sommes envoyés (Mgr Gabriel de Comane le souligne ainsi : toujours dans la patience et la charité). À ce titre, j'ai été surpris que, par exemple, les questions se forment autour du statut du parrain du baptême que nous avons spontanément interprété d'abord comme « témoins de la foi » (ce qui a suscité beaucoup de commentaires) et non d'abord comme « témoin de la communauté ecclésiale » (ce qui serait, à mon sens plus juste). Ce simple exemple nous permet de nous souvenir que toute notre œuvre de réception ne peut avoir comme critère ultime que le Peuple que Dieu appelle à sa vie. Dans l'Église latine, il nous faut redoubler d'effort pour que chez les fidèles, le Concile ne soit plus « une musique dont on connaît la musique mais dont on a oublié les Paroles » comme nous l'a si poétiquement fait remarquer Christine Roberge.

Voici ce court bilan que je livre : deux grâces, une conviction et deux enjeux. À la toute fin, je voudrais quand même faire mention de l'Espérance dans l'avenir que chacun, à sa manière propre, a évoquée. Mgr Albert Rouet rappelait que dans l'événement Vatican II, « l'Église s'était faite conversation » selon la belle expression d'*Ecclesiam Suam*. Ce colloque en fut un beau signe. Qu'il nous entraîne à en tirer davantage de fruits !

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

Conseil pour l'unité des chrétiens et les relations avec le judaïsme de la Conférence des évêques de France.

Hervé LEGRAND, op, professeur émérite à l'Institut catholique de Paris, ancien directeur de l'Institut Supérieur d'Études œcuméniques. **Michel LEPLAY**, pasteur de l'Église protestante unie de France.

Petr MIKHAYLOV, professeur à l'Université orthodoxe des sciences humaines Saint-Tikhon (Moscou).

Élisabeth PARMENTIER, pasteur de l'Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

Jacques-Noël PÉRÈS, pasteur de l'Église protestante unie de France, professeur à l'Institut protestant de théologie – Faculté de Paris, professeur à l'École des langues et civilisations de l'Orient ancien, directeur de l'Institut Supérieur d'Études œcuméniques.

Patrick PRÉTOT osb, moine de l'abbaye de La Pierre-qui-Vire, professeur au Theologicum.

Christine ROBERGE, laïque catholique.

Mgr Albert ROUET, archevêque émérite de Poitiers.

Calin SAPLACAN, professeur à la Faculté de théologie grecque-catholique de l'Université de Cluj-Napoca (Roumanie)

Bernard Sesboué, s.j., professeur émérite aux Facultés jésuites de Paris-Centre Sèvres.

Laurent VILLEMIN, professeur au Theologicum, directeur du 2^e cycle.

Table

Préface: Réception et œcuménicité du Concile, par Jacques-Noël Pérés

Première partie
SOUVENIRS ET RÉCITS

Se convertir de plus en plus à la vérité de Dieu, par Michel Evdokimov

Du sel et du vent, par Michel Leplay

Né à la théologie en même temps que le Concile, par Jean-Paul Cazes

Deuxième partie
VATICAN II. ENJEUX ET DÉFIS POUR LES ÉGLISES

Reprendre les idées directrices de Vatican II, par Mgr Albert Rouet

Abattre les murs. Vatican II et la Communion anglicane, par Mgr David Hamid

Ce que le Concile a apporté aux protestants, par Élisabeth Parmentier

Le concile Vatican II vu par une laïque protestante, par Ariane de Blic

Le concile Vatican II vu par une laïque catholique, par Christine Roberge

Troisième partie
LA RÉCEPTION DES TEXTES : BIBLE,

ŒCUMÉNISME, ECCLÉSIOLOGIE

La réception de Vatican II est-elle achevée ?,

par Bernard Sesboüé

***Dei Verbum* et les Études bibliques : d'une réception partielle à une tentative de réception « plénière » de la constitution conciliaire,** par Olivier Artus

La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après, par Hervé Legrand

Vatican II : un Concile aux multiples ecclésiologies, par Laurent Villemin

La réception du Concile Vatican II dans l'Église gréco-catholique de Roumanie. Une analyse du paradigme de la frontière, par Calin Saplacan

Quatrième partie

LA LITURGIE : SERVICE DE DIEU ET SERVICE DU PEUPLE DE DIEU

La Constitution sur la liturgie de Vatican II : une charte pour la liturgie, une vocation œcuménique, par Patrick Prétot

La réception des réformes liturgiques de Vatican II. Un point de vue orthodoxe, par Mgr Gabriel de Comane.

La réception de Vatican II dans le protestantisme. La liturgie, par François Clavairoly

« Pâques au grand jour » ou la réforme liturgique du concile Vatican II, par Olivier de Cagny

De la « liturgie comparée » à la « liturgie œcuménique » : les acquis de l'expérience du séminaire de liturgie de l'ISEO, par Job Getcha

BILAN ET POSTFACE

Bilan du colloque par quatre jeunes théologiens, par Sylvain Brison, Petr Mikhaylov, Roger Akhrass, Patrice Alcindor.

Avoir le souci du destin spirituel de nos contemporains, par Mgr Vincent Jordy

Présentation des auteurs