



# Vatican II, 50 ans après

Interprétation, réception, mise  
en œuvre et développements  
doctrinaux  
1962 – 2012

*Sous la direction de*  
**Jean-François Galinier-Pallerola**  
**Christian Delarbre**  
**Hervé Gaignard**

Vatican II, 50 ans après  
Interprétation, réception,  
mise en œuvre et développements doctrinaux  
1962-2012

Jean-François Galinier-Pallerola, Hervé Gaignard  
Christina Delarbre (dir.)

VATICAN II,  
50 ANS APRÈS

*Interprétation, réception, mise en œuvre  
et développements doctrinaux*

*1962-2012*

Actes des journées d'études de la Faculté  
de Théologie et de l'Institut d'Etudes Religieuses  
et Pastorales de l'Institut Catholique de Toulouse  
les 30 et 31 janvier 2012

ARTÈGE

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

l'affirmation de l'Amérique latine, la montée en puissance de l'Asie et de l'Afrique, ces deux derniers continents de mieux en mieux représentés au Sacré Collège (premier cardinal asiatique sous Pie XII, premier cardinal africain sous Jean XXIII). Il y a cependant un retour vers une « italianisation » du Sacré Collège depuis l'élection de Benoît XVI.

Dans ce monde de plus en plus globalisé depuis une cinquantaine d'années, le catholicisme doit faire face à des crises intérieures et à une « concurrence » concernant la Foi. La théologie de la libération a secoué l'Église d'Amérique latine. Cette expression est née dans la bouche du Père Gustavo Gutierrez lors de la conférence épiscopale latino-américaine réunie à Medellin en 1968. Volonté de bousculer des hiérarchies trop liées aux dictatures d'Amérique latine, soucis premier envers les pauvres, la théologie de la libération a trouvé des grands représentants qui ont su rester fidèles au Magistère à l'image de Mgr Helder Camara à Recife et Mgr Oscar Romero à San Salvador<sup>10</sup>. D'autres franchissent le pas de la rupture tel le théologien franciscain Leonardo Boff qui quitte le sacerdoce en 1992 et le Père Camilo Torres, prêtre colombien, désireux de réconcilier marxisme et christianisme et qui opte pour la lutte armée, trouvant la mort face à des militaires en 1966<sup>11</sup>. La reprise en main de Jean-Paul II, homme venant du bloc communiste et se méfiant de ce qui pouvait toucher de près ou de loin à cette idéologie, puis la progressive démocratisation de l'Amérique latine ont fait reculer les manières d'agir de la théologie de la libération. Mais une autre évolution, sans doute plus délicate, oblige l'Église catholique à réagir. Au sein même du christianisme, les évangélistes représentent un redoutable courant pour le catholicisme dans sa zone de force que

représente l'Amérique latine, tout particulièrement en Amérique centrale et au Brésil. Le spécialiste du Brésil qu'est l'historien Richard Marin estime à près de 20 % le nombre de Brésiliens passés à l'évangélisme<sup>12</sup>. Dotés d'importants moyens financiers, baptisant les adeptes en quelques heures, très engagés contre la violence faite aux femmes, les évangélistes brésiliens sont une grande force montante. Aux États-Unis, ils ont organisé un grand parc à thème, Holyland à Orlando en Floride, susceptible pour la « modique » somme de 25 dollars pour un adulte, 10 dollars pour un adolescent et 7 dollars pour un enfant de proposer une visite en Terre Sainte avec des acteurs jouant des scènes des Évangiles, la Passion et la Résurrection. L'Église doit donc faire face à une vive intrusion dans ses régions de prédilection. Les évolutions en Europe l'obligent également à réfléchir sur l'avenir du catholicisme sur le vieux continent.

### **3. L'Église et la sécularisation de l'Europe**

En 1943, les Pères Henri Godin et Yves Daniel publient un ouvrage destiné à rester célèbre, *France, terre de mission ?*

La question mérite d'être posée à l'échelle du continent européen et le tableau suivant y incite.

Tableau de la pratique religieuse en Europe en 1999<sup>13</sup>.

	nr	1/ semaine ou plus	1/mois	aux fêtes	1/an ou moins	jamais	
18-24 ans	1,1	15,0	9,4	25,5	17,7	31,3	100
25-29 ans	1,1	13,9	8,7	26,3	18,4	31,7	100
30-49 ans	0,9	18,3	11,2	21,9	17,0	30,7	100
50-59 ans	0,8	24,5	11,8	19,9	15,7	27,3	100
60 ans et plus	0,6	34,1	12,5	16,4	12,8	23,6	100
Ensemble	0,9	22,2	11,2	21,1	16,0	28,6	100

Quelques exemples nationaux de pays de tradition catholique permettent d'affiner l'analyse.

- L'Italie comptait 69 % de pratiquants en 1956 selon une enquête de l'Institut Doxa. En 2005, 32 % des Italiens pratiquent dont 20 % pratiquent hebdomadairement<sup>14</sup>.

- L'Espagne. En 2010, 8,8 % une fois par mois, 30 % pour les grandes fêtes. 57,3 % jamais ou presque jamais<sup>15</sup>.

- La France. Selon une enquête du journal *La Croix* publiée le 28 décembre 2009, les deux tiers des Français continuent à se dire catholiques mais cette appartenance ne passe pas par une pratique régulière : 4,5 % une fois par semaine, 15 % une fois par mois, 20 % pour les grandes fêtes. 56,9 % ne pratiquent jamais ou presque jamais. Selon *l'Annuaire statistique de l'Église de France*, il y eut 506 877 baptêmes d'enfants en 1980, 325 878 en 2005 auxquels il convient d'ajouter 2 800 baptêmes d'adultes en 1980, 9 564 en 2005. En ce qui concerne les mariages, 217479 passaient par l'église en 1980, 97 432 en 2005.

La situation des effectifs du clergé catholique dans le monde connaît des états contrastés. En 2009, on compte 275 542 séculiers (265 012 en 1999), soit 67 % de l'ensemble du clergé. Pour leur part, les réguliers sont 135 051 (139 997 en 1999). Si

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



mouvance catholique, et surtout de mieux dégager les principes comme les enjeux de « l'herméneutique de la réforme » proposée par le Pape comme programme herméneutique authentique et sûr. Au risque de compliquer un peu les choses, je répartis les quatre herméneutiques en deux sous-ensembles : d'une part les herméneutiques de la discontinuité et de la rupture, d'autre part les herméneutiques de la continuité.

- Les herméneutiques de la discontinuité et de la rupture se caractérisent, génériquement, par l'insistance mise sur les points de rupture : en plusieurs points de son message et de sa nouveauté (textes ou esprit), Vatican II a rompu avec l'enseignement antérieur de l'Église, assumant délibérément une rupture de tradition. Il nous paraît clair que deux mouvances opposées se rejoignent dans cette « herméneutique de la discontinuité », l'une pour contester l'auto-rité du Concile, l'autre pour porter le Concile au-delà de lui-même :

D'une part une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité intégriste*. Selon cette herméneutique, il s'agit de comprendre toutes les nouveautés de Vatican II en terme de rupture de tradition, certains enseignements du Concile contredisant des affirmations autorisées du Magistère antérieur. Le constat de cette rupture suffit à disqualifier le Concile, ou au moins ses enseignements novateurs, au nom de l'impossibilité pour le Magistère authentique de se contredire lui-même. La tradition antérieure, en particulier telle que transmise par le Magistère pontifical, s'impose à un Concile ultérieur, sans possibilité pour ce dernier d'en modifier les positions, encore moins de les contredire. Dès lors, puisqu'en plusieurs points Vatican II enseigne des nouveautés qui vont à l'encontre de la tradition antérieure, le Concile, au moins sur ces points, s'est disqualifié et ne peut être suivi par les fidèles. Une telle position

ne se retrouve pas seulement dans les cercles « intégristes » ou « lefebvrisme », mais même chez certains « catholiques conciliaires » (Mgr Brunero Gherardini<sup>13</sup>, Roberto De Mattei<sup>14</sup>).

D'autre part, une « herméneutique de la discontinuité » à *modalité progressiste*. Nous retrouvons là, tout simplement, celle que Benoît XVI nomme ainsi, à savoir l'appel à un dépassement de la lettre du Concile au nom de l'esprit du Concile.

La différence entre ces deux herméneutiques de la discontinuité est flagrante : la première, celle à modalité intégriste, découvre dans la lettre même du Concile, des ruptures de tradition incompatibles avec le principe de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité de l'Église dans sa mission d'enseignement de la vérité salutaire. La seconde, déçue des frilosités de la lettre des textes conciliaires, en appelle à une rupture à venir et programmatique, non seulement avec l'enseignement antérieur de l'Église, mais même avec les documents conciliaires eux-mêmes. Dans les deux cas, pourtant, on retrouve la même mise en cause de l'autorité des textes conciliaires, au nom soit de la tradition antérieure, soit de l'esprit du Concile et des réformes à venir qu'il appelle.

- Les « herméneutiques de la continuité » ont ceci en commun qu'elles valorisent, dans l'interprétation et la réception du Concile, le principe de continuité. Elles se rejoignent dans la conviction selon laquelle le Concile n'a pas rompu avec la tradition et ne s'inscrit pas en discontinuité radicale avec l'enseignement antérieur de l'Église. Ce positionnement par rapport au Concile et à sa continuité peut d'ailleurs s'appuyer sur deux types d'argument. D'une part sur une conviction *a*

*priori* : étant l'une des deux instances suprêmes du Magistère, fondamentalement assisté du Saint-Esprit, un Concile œcuménique s'exprimant en communion avec le successeur de Pierre ne peut pas errer en rompant avec la tradition dont il est au contraire l'instrument et l'interprète le plus autorisé. D'autre part sur un constat *a posteriori*, plus ou moins exigeant en termes de démonstrations selon les thèmes choisis : la lecture des textes et l'analyse de l'événement conciliaire montre que le Concile n'a pas rompu avec la tradition.

Sur cette base, nous pourrions distinguer trois « herméneutiques de la continuité », mais je n'en retiendrai que deux, écartant rapidement une troisième. Cette troisième, fondée sur une modalité de *déception* ou *désillusion*, pourrait se résumer en ceci : il apparaît que le Concile n'a pas suffisamment rompu avec l'enseignement antérieur de l'Église, que les réformes qu'il a promues ne sont qu'apparentes, sans toucher aux structures ecclésiales traditionnelles, sans oser aller assez loin dans l'adaptation au monde moderne. La seule solution consisterait à convoquer un nouveau Concile qui, lui, oserait avancer plus loin dans la direction de la rupture. Cette forme d'« herméneutique du regret de la continuité » rejoint finalement d'assez près « l'herméneutique de la discontinuité à modalité progressiste », avec cette note propre d'un plus grand détachement par rapport au Concile dont on n'attend plus grand chose, - même de son esprit dont on constate qu'il est vraiment trop éloigné de sa lettre pour devenir vraiment opérationnel. Que peut-il rester d'un Concile lorsque son esprit est à ce point neutralisé, exténué, stérilisé par sa lettre ?

Retenons donc deux formes principales d'« herméneutique de la continuité » : d'une part une « herméneutique de la continuité *statique* », d'autre part une « herméneutique de la continuité *dynamique* ».

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

---

\* Dominicain du couvent de Toulouse, Professeur de Théologie, Institut Catholique de Toulouse

1. JEAN-PAUL II, « Allocution pour la convocation du synode extraordinaire », 25 janvier 1985, dans *Vingt ans après Vatican II*, Paris, Centurion, 1986, p. 19.

2. Synthèse des travaux du Synode, p. 224.

3. A. DULLES, « L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II », dans *Concilium* 208 (1986), p. 13-25. H. J. POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile », dans *La réception de Vatican II*, G. Alberigo et J.-P. Jossua (éd.), « Cogitatio fidei, 134 », Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 43-64. W. KASPER, « Le défi de Vatican II qui demeure. A propos de l'herméneutique des affirmations du Concile », dans *La théologie et l'Église*, « Cogitatio fidei, 158 », Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 411-423.

4. A. DULLES, art. cit., p. 24.

5. J. POTTMEYER, art. cit., p. 61.

30. W. KASPER, art. cit., p. 413.

7. BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine », 22 décembre 2005, dans *La Documentation catholique*, n° 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63.

8. *Ibid.*, p. 59.

9. Pour une illustration de cette « herméneutique de la rupture », cf. H. DONNEAUD, « H. Küng et sa lecture critique de *Lumen gentium*. Parmi les choix herméneutiques de la revue *Concilium* », dans *Revue thomiste* 110 (2010), p. 343-372.

10. BENOÎT XVI, « Discours à la Curie... », p. 60.

11. *Ibid.*, p. 61.

12. M. RHONHEIMER, « L'«herméneutique de la réforme» et la liberté de religion », dans *Nova et vetera* 85 (2010), p. 341-

363 (342).

13. Brunero GHERARDINI, *Le concile œcuménique Vatican II : un débat à ouvrir*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2009 ; Id., *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Turin, Lindau, 2011.

38. Roberto DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Turin, Lindau, 2010.

15. JEAN XXIII, « Discours à l'occasion de l'ouverture solennelle du XXI<sup>e</sup> Concile œcuménique », 11 octobre 1962, *La Documentation catholique*, n° 1387, 4 novembre 1962, col. 1377-1386 (1382-1383).

16. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 23, 2 (CCSL 64, p. 177).

17. *Lumen gentium*, n° 8.

18. BENOÎT XVI, « Discours à la Curie... », p. 61.

19. *Ibid.*, p. 62.

20. *Ibid.*, p. 61.

21. *Ibid.*, p. 62.

## Chapitre 3

# Le concept de tradition depuis Vatican II

Bruno Gautier\*

### Introduction

**L**e Concile Vatican II traite explicitement de la Tradition dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum*. Pour nous, « Parole de Dieu » (« *Dei Verbum* ») évoque l'Écriture Sainte. Cependant ce que ce terme de « Parole de Dieu » désigne ici, ce n'est pas exactement *l'Écriture Sainte*, mais *la Révélation divine*. C'est pourquoi la Constitution *Dei Verbum* se présente comme « Constitution dogmatique sur la Révélation divine ».

On comprend donc que le premier chapitre de *Dei Verbum*, qui en contient six, soit consacré à la Révélation. Les quatre derniers chapitres traitent de l'Écriture Sainte. Celui qui va nous occuper plus directement est le deuxième chapitre, intitulé « la transmission de la Révélation divine » (c'est ainsi que les Pères conciliaires définissent la Tradition : nous y reviendrons). Nous allons examiner ce chapitre, donc les n° 7 à 10 de *Dei Verbum*, en cherchant à les lire dans l'ensemble de la Constitution et des autres documents conciliaires.

Comme je n'ai pas le temps présenter un commentaire suivi de ce texte, je vais essayer de dégager ses principaux acquis. Ils concernent successivement :

- le rapport de la Tradition à l'Écriture Sainte ;
- la Tradition vivante ;
- le rapport de la Tradition et de l'Écriture avec le

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



traditions<sup>18</sup>. On a signalé que le Concile, en omettant de mentionner la possibilité pour une tradition particulière de s'écarter de la Tradition vivante, avait laissé passer une précieuse occasion de dialogue avec les protestants<sup>19</sup>.

Peut-être la question de la Tradition sera-t-elle relancée par les réflexions actuelles sur le thème de l'inculturation. Le terme d'inculturation, introduit par Jean-Paul II, signifie « porter l'originalité du message évangélique au cœur des mentalités actuelles<sup>20</sup> ». Il s'agit donc d'une actualisation de la Révélation livrée une fois pour toutes en Jésus-Christ. On est proche du rôle de la Tradition. On retrouve sur le thème de l'inculturation de nombreuses questions déjà rencontrées dans la réflexion sur la Tradition : par exemple le rapport à la Parole de Dieu et au Magistère de l'Église<sup>21</sup>, ou le besoin de définir des critères de discernement.

En 1985, le synode extraordinaire revient vingt ans après le Concile sur sa réception, et déclare: « la Constitution dogmatique *Dei Verbum* [...], peut-être, a été trop négligée ». Mais il ajoute une indication précieuse à propos du deuxième chapitre de *Dei Verbum*, dont j'ai essayé de me faire l'écho dans cet exposé : « Pour cette constitution aussi, il faut éviter une lecture partielle. En particulier, l'exégèse du sens original de la sainte Écriture, si recommandée par le Concile (voir DV 12), ne peut être séparée de la vivante Tradition de l'Église (voir DV 9) ni de l'authentique interprétation du Magistère de l'Église (voir DV 10)<sup>22</sup> ». On pourrait dire qu'il faut éviter d'extraire la Tradition et les Écritures de l'ensemble formé par la Révélation, l'Église, la foi, le salut<sup>23</sup>. Plus fondamentalement, le Concile invite les théologiens à penser la Révélation comme don que Dieu fait de lui-même : « par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même » (DV 6). Ce type

d'interprétation doit s'appliquer également à la Tradition. En 1992, Walter Kasper décrit la Tradition comme « auto-tradition de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit », ce qui doit se comprendre comme suit : « le “une fois pour toutes” de Jésus-Christ inclut sa présence permanente dans l'Esprit Saint. Dans l'Esprit Saint [...], l'acte par lequel Dieu se livre soi-même en Jésus-Christ s'actualise toujours nouvellement. Et pourtant il demeure fidèle aux formes précédentes de la Tradition. La Tradition est donc l'auto-tradition de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint, de sorte qu'il se rend sans cesse nouvellement présent<sup>24</sup> ».

Dans nos communautés, dans nos paroisses, nous avons sans doute encore des pas à faire pour recevoir cette vision très belle, cette vision pneumatologique, de la Tradition. *Aimer la Tradition*, l'aimer pour ce qu'elle est vraiment: non pas un « retour en arrière », mais au sens du Concile la validité, la présence, l'action toujours actuelle dans l'Église, sous l'action de l'Esprit Saint, de la Révélation de Dieu advenue en Jésus-Christ. Dans la vie de nos paroisses, il nous reste souvent à retrouver un regard positif sur la Tradition.

---

\* Prêtre du diocèse de Pamiers, Professeur de Théologie, Institut Catholique de Toulouse

1. Cf. Peter LENGSELD, « Tradition und Heilige Schrift », dans *Mysterium salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, sous la direction de J. Feiner et M. Löhrer, tome I, Einsiedeln, Zürich, Köln, Benzinger Verlag, p. 464.

2. J. R. GEISELMANN s'inspirant d'une image de Ch. Moeller, cité en *ibid.*

3. W. KASPER, « Das Verhältnis von Schrift und Tradition », dans *Verbindliches Zeugnis, I, Kanon-Schrift-Tradition*, sous la

direction de W. Pannenberg et T. Schneider, Freiburg im Breisgau, Herder/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 358.

4. « En fin de compte, c'est la Tradition vivante de l'Église qui nous fait comprendre de manière adéquate la Sainte Écriture comme Parole de Dieu » (BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*, n° 17).

5. Cf. J. RATZINGER, *LThK, Das zweite vatikanische Konzil*, tome II, Herder, 1967, p. 520.

6. La « Tradition d'origine apostolique est une réalité vivante et dynamique: elle progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit, non dans le sens qu'elle change dans sa vérité, qui est éternelle, mais plutôt que “la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît” » (BENOÎT XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini*, n° 17).

7. KASPER, *Das Verhältnis...*, op. cit., p. 368.

8. « Cette Révélation [...], Dieu, avec la même bienveillance, a pris des dispositions pour qu'elle demeure toujours en son intégrité et qu'elle soit transmise à toutes les générations » (DV 7)

9. DV 7.

10. CONGAR, *La tradition et les traditions*, tome 1, Paris, Cerf, 2010, p. 258.

11. Cf. A. VANHOYE, « La réception dans l'Église de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*. Du concile Vatican II à aujourd'hui » dans *Esprit et Vie* n° 107, juin 2004, p. 4.

12. SESBOUË, *Histoire des dogmes, La parole du salut*, Desclée, 1996, p. 541 ; J. G. BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, 1998, p. 202.

13. SEBOUË, op. cit., p. 541.

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

Il semblerait que 50 ans après les textes du Concile qui renouvellent la théologie de l'Église, c'est-à-dire la compréhension que l'Église a d'elle-même, de sa nature et de sa mission, après les élans, les enthousiasmes, à travers les crises de la société et du monde d'une part (le P. Gautier l'a évoqué ici même), de l'Église elle-même d'autre part, qui ont coloré d'une manière forte l'articulation comprise et vécue du sacerdoce commun des baptisés et du sacerdoce ministériel, il semblerait donc que nous tendons à un certain point de maturité et d'équilibre...

J'ai parlé d'un lieu emblématique de l'articulation pratique des deux sacerdoce. C'est trop partiel évidemment pour parler de cette articulation qui se vit ordinairement à un niveau plus large. Le sacerdoce ministériel sert le sacerdoce commun des fidèles. Le rapport entre les deux n'est pas d'abord un rapport de collaboration, mais de « fils à père » ou de père à fils et filles...

Les trois grandes fonctions des prêtres réalisent l'engendrement spirituel que décrit l'apôtre Paul dans 1Co 4, 15: « Quand vous auriez dix mille pédagogues en Christ, vous n'avez pas plusieurs pères. C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés en Jésus-Christ ». Les prêtres, écrit le Concile dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres (P.O.) au n° 2, « pour leur part (...) et par grâce (...) participent (...) à la fonction des apôtres ».

Prêtres et laïcs ne se remplacent pas les uns les autres. Pour que grandisse le Corps du Christ, il faut que tous jouent leur rôle, et ils le jouent de mieux en mieux sembler-il, et d'autant mieux que jamais l'un sans l'autre.

## **Conclusion : « Ils sont jeunes, ils sont prêtres, ils sont heureux ! »**

C'est le titre d'un ouvrage collectif paru en 2011 aux Presses de la Renaissance. Cinq jeunes prêtres y témoignent de leur vocation, de leur vie de prêtre aujourd'hui, de leur ministère exercé dans un réseau de relations multiples où les deux sacerdoce dont on parle sont en relation pacifiée et féconde... Je vous en recommande bien chaleureusement la lecture parce que ces prêtres y témoignent avec bonheur de l'équilibre dont je parle, annoncé par le Concile et peu à peu advenu ou advenant. De cet équilibre dépend l'unité de ses disciples pour laquelle Jésus prie avant sa mort (cf. Jn 17). De cette unité des disciples dépend la foi du monde. Et il me semble très pertinent d'en avoir conscience à l'heure de la nouvelle évangélisation dont le Jean-Paul II exprimait la nécessité dans *Christifideles laïci* et que l'Église aujourd'hui souhaite résolument mettre en œuvre.

---

\* Prêtre de Saint Sulpice, Supérieur du Séminaire Saint Cyprien, Toulouse.

1. Pour cette question, cf. Mgr E. MARCUS, *Les prêtres*, coll. L'héritage du Concile, Ed. Desclée, 1984, pp. 97-s.

2. Pour cette question, cf. *Le nouveau THEO*, Mame 2009, p.

## Chapitre 5

# Les laïcs dans l'Église : de l'engagement dans le monde à l'animation de la vie paroissiale ?

Christian Delarbre\*

### 1. Place considérable du laïcat dans le corpus du Concile Vatican II

**N**ous pouvons affirmer avec John O'Malley, dans son histoire du Concile récemment publié en français que parmi les questions les plus importantes débattues à Vatican II, « il y eut certainement le désir de reconnaître la dignité des laïcs, hommes et femmes, et de les encourager à accomplir leur vocation au cœur de l'Église »<sup>1</sup>. Le texte majeur qui vient à l'appui de cette affirmation est, bien entendu, le chapitre IV de la Constitution sur l'Église, *Lumen gentium*, qui fait immédiatement suite à celui consacré à l'épiscopat. Ce passage fut ratifié le 17 novembre 1964, lors de la III<sup>e</sup> session, sans grand débat, car le texte avait été amplement élaboré au cours de la session précédente<sup>2</sup>. En effet, au cours de la deuxième session, le plan tout entier du *De Ecclesia* avait été modifié, remplaçant le chapitre III initialement prévu sur le Peuple de Dieu et les laïcs par le chapitre II actuel, intitulé *Le Peuple de Dieu*, précédant le chapitre sur l'épiscopat devenu le troisième et le chapitre IV actuel sur les laïcs. Ce dernier est donc issu de l'extraction d'un certain nombre d'éléments du chapitre initial, concernant explicitement les fidèles laïcs eux-

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



fidèles pour vivre le caractère séculier du baptême. Il y aurait sans doute à enquêter plus avant pour éclaircir les raisons de ce que l'on constate ici.

## **6. Les déplacements : remarques conclusives**

Après un demi-siècle, nous constatons un large appel de l'Église au laïcat pour sa vie quotidienne. Les textes de réception du Concile prennent ainsi largement en compte la réalité d'une participation massive des laïcs à la vie des paroisses, ainsi que l'émergence d'une réalité ministérielle, c'est-à-dire des fidèles laïcs auxquels sont confiés des charges, offices, ministères, selon un vocabulaire certainement fluctuant. On voit depuis poindre une réticence dans l'emploi du vocabulaire ministériel pour qualifier ces laïcs collaborateurs apostoliques réguliers des prêtres et évêques.

On ne doit pas non plus oublier l'importance des laïcs dans la fondation des nouvelles communautés, une pluralité d'expériences diverses destinées aux fidèles laïcs. Mais nous sommes au moment où ces expériences arrivent au point d'être évaluées et les statuts corrigés. Certaines initiatives visant à permettre à des laïcs de vivre en famille une expérience de communauté religieuse sont les plus remises en cause aujourd'hui.

La réception connaît aussi ses bémols. Le principal concerne la mise en œuvre réelle du fondement doctrinal du laïcat, et donc sa crédibilité aujourd'hui. En quoi les fidèles laïcs sont-ils encouragés, formés, et naturellement acteurs d'un apostolat séculier ? Qu'est-ce qui leur permet d'être apôtres dans les différents domaines de leur existence de travailleur, parents, jeunes, citoyens, artistes, etc ? On se rappelle le dépit du

regretté René Rémond, ayant l'impression de voir disparaître avec lui la figure de l'intellectuel catholique. Le contexte de la Nouvelle Évangélisation nous invite à revenir au fondement doctrinal du laïcat et à nous interroger sur le rôle central des laïcs dans l'annonce de l'Évangile<sup>22</sup>.

Ce n'est pas non plus le désert complet. Malgré les crises de croissance, les nouvelles communautés, déjà citées, poursuivent leur mission, et les mouvements d'Action catholique sont toujours présents et actifs. Par ailleurs, si une certaine fin du militantisme est reconnue dans l'ensemble de la société occidentale, c'est au profit d'engagements plus courts, autour de projets concrets. Un nouveau mode d'engagement se fait jour. Des initiatives plus récentes et plus directement liées aux évolutions du monde moderne peuvent être soulignées. Des groupes de musique fondés par de jeunes laïcs adressent leur message évangélique à leur génération par un de ses moyens d'expression privilégiés, la musique. De nombreux laïcs mènent, de leur propre initiative, un certain apostolat du Net, développant de nombreux sites, blogs et autres moyens d'expression sur Internet. Ils illustrent des aspects essentiels de l'apostolat des fidèles laïcs : celui-ci procède de l'insertion naturelle dans un milieu et une culture, il s'exprime avec les modes d'expression de ce milieu et de cette culture, et enfin, ces initiatives n'exigent aucun appel ou reconnaissance hiérarchique, car il appartient au fidèle du Christ de témoigner du Seigneur là où il se trouve et où nul autre que lui ne pourrait le faire.

---

\* Vicaire Général du diocèse d'Auch, Maître de conférences en théologie, Institut Catholique de Toulouse.

1. J. W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, [traduit de

l'américain *What Happened at Vatican II*, The belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2008], Bruxelles, Éditions Lessius, 2011. 448 p.

2. Pour ces brèves notes sur l'histoire des textes conciliaires, on se reportera à l'*Histoire du Concile Vatican II* publiée sous la direction de Giuseppe Alberigo. Ici, voir plus particulièrement : A. MELLONI, « Le début de la deuxième session. Le grand débat ecclésiologique », pp. 11-131, in : G. Alberigo (dir.), *Histoire du Concile Vatican II. 1959-1965. III. Le concile adulte*, Paris : Les Éditions du Cerf/Louvain: Peeters, 2000, 585 p., J.A. KOMONCHAK, « Vers une ecclésiologie de communion », pp. 11-122, in : G. Alberigo (dir.), *Histoire du Concile Vatican II. 1959-1965. IV. L'Église en tant que communion*, Paris : Les Éditions du Cerf/Louvain : Peeters, 2003, 822 p., et H. SAUER, « Le concile à la découverte des laïcs », pp. 287-326, in *op. cit.*

3. J. KOMONCHAK, *art. cit.* p. 35.

4. « L'opinion que le laïc était tenu à une obéissance de mineur sous tutelle a longtemps prévalu dans la pensée ecclésiologique », p. 5 in : Mgr PHILIPS, *L'Église et son mystère au 2<sup>e</sup> concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, tome II*, Paris : Desclée, 1968, 376 p.

5. On ne peut manquer de citer l'ouvrage phare de Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris : Les Éditions du Cerf, (coll. « Unam sanctam » 23), 1954 (2<sup>e</sup> éd.), 683 p.

6. Mgr PHILIPS, *op. cit.* p. 7.

7. H. SAUER, *op. cit.* p. 323.

8. *Indoles secularis* signifie littéralement la « disposition séculière », c'est-à-dire une qualité naturelle. De fait, le caractère

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

instances, des institutions, ce qu'on peut appeler des dynamiques pastorales « labellisées » ont été associées de manière prioritaire au gouvernement à tel ou tel moment :

- la Mission ouvrière au temps des évêquats de Mgr Garrone et Guyot ;

- la formation des laïcs (en relation avec l'Institut d'Etudes Religieuses et Pastorales [IERP]), est un des objectifs diocésains prioritaires au temps de Mgr Collini) ;

- l'EAP, *l'Equipe d'animation Pastorale*<sup>12</sup> (aujourd'hui)... le soin apporté à leur égard est révélateur d'un investissement propre : reconnaissance et lettre de mission, formation et rassemblement, assentiment des pasteurs. *La Dépêche du Midi* qui pourtant ne consacre pas généralement beaucoup d'espace aux instances ecclésiales, présentait hier avec photo l'envoi de l'EAP de Colomiers « des laïcs en mission au sein de l'Église ».

On a pu relever et entrevoir les changements qui ont affecté les instances canoniques, le conseil presbytéral et le conseil diocésain de pastorale.

En achevant ce descriptif, remarquons :

- l'Évêque, ici comme ailleurs, est dorénavant en prise directe quotidiennement avec la vie du diocèse par ses contacts, par ses visites, par les sacrements conférés (ce qui contribue à faire apparaître une nouvelle figure de l'exercice du ministère épiscopal) ;

- la diminution du nombre des prêtres et le nombre important des laïcs en mission ecclésiale.

L'annuaire diocésain, depuis l'année 2011, à la demande du Vicaire général, fait état de catégories de personnes ayant reçu une lettre de mission, distinguant : [1] les Services diocésains, 68 noms - [2] les mouvements, 3

noms [3], les EAP mise en place dans chaque unité pastorale [4] les laïcs au service des paroisses et doyennés, 14 noms.

Ces deux aspects ne sont pas sans faire entrevoir les mutations imperceptibles intervenant aujourd'hui dans la gouvernance diocésaine.

*Visite ad limina* 2004 Mgr Marcus<sup>13</sup>

### **Rappel du synode**

Le synode s'est déroulé de 1992 à 1993 – un document final « *pour continuer notre marche ensemble* » (septembre 1993 avec en 3<sup>o</sup> partie les statuts synodaux promulgués par Mgr Collini à partir du « cahier des propositions » le 15 août 1993.

La loi électorale est du 6 mars 1992 – 420 membres - les prêtres représentant 23, 7 %.

En 88-89 le CP en vue d'un synode diocésain adopte une formulation de 4 options fondamentales et de l'axe de marche :

- Convocation le 15 avril 1990, décret du 9 avril ;
- Règlement intérieur 25 septembre 1992 ;
- Phase préparatoire 180000 questionnaires distribués – 29 000 réponses dépouillées reprises en 14 chantiers ;
- 1<sup>re</sup> session 3 octobre 1992 ; 2<sup>e</sup> session : 21-22 novembre 92 ; 3<sup>e</sup> session : 13-14 février 1993 ; 4<sup>e</sup> session : 20-23 mai au Christ-Roi ;
- Clôture : et envoi 26 septembre 1993 au Parc des expositions.

Une commission post-synodale composée de 15 membres élus par chacune des 15 assemblées partielles de l'Assemblée synodale décret 13 juin 1993.

Conclusions du 26 septembre 1993.

Décret de promulgation des statuts synodaux : 26 septembre 1993.

---

\* Chanoine du chapitre métropolitain de Toulouse, Chancelier du diocèse de Toulouse.

1. REYNAL (G) « La gouvernance de Mgr Saliège sur le diocèse de Toulouse », in *le cardinal Saliège archevêque de Toulouse, Bulletin de Littérature ecclésiastique (BLE)*, CVIII/1 janvier-mars 2007, Actes du Colloque, 3-4 novembre 2006. pp. 193-208 – cf. 102, le style Saliège.

2. Cf. chancellerie du Diocèse de Toulouse ; Bulletin diocésain *Foi et Vie au diocèse de Toulouse*, devenant ensuite : *Foi et Vie – mensuel des catholiques du diocèse de Toulouse*.

3. Mgr Emile MARCUS, Archevêque de Toulouse, « Prêtres et laïcs – ensemble dans notre diocèse, 2002-2003 », Supplément à *Foi et Vie* n° 20, n 17 novembre 2002.

4. Cf. *Lettre pas torale* de septembre 2008 : *Annoncer ensemble aux pauvres la Bonne Nouvelle* (tiré à part cf. *Foi Vie au Diocèse de Toulouse*), reprise dans le rassemblement diocésain de Pentecôte, le 31 mai 2009

5. Les nouveaux statuts sont promulgués le 29 juin 1968.

6. Archives du diocèse de Toulouse (ADT), chancellerie, dossier Conseil presbytéral.

7. Liste présentée dans la relation quinquennale, *Visite ad limina*, Diocèse de Toulouse, Mgr Emile MARCUS, 2004, p. 11 – ADT, chancellerie.

8. Cf. *Pour continuer notre démarche ensemble, Les actes du Synode, Église catholique en Haute-Garonne*, Mgr André COLLINI, septembre 1993, *pro manuscripto*.

9. Sur cette période, un entretien à ce sujet avec le chanoine Marcel BAURIER nous a apporté le témoignage d'un acteur. Celui-ci a été Secrétaire général du Synode diocésain, Vicaire épiscopal.

10. *Relation quinquennale, Visite ad limina, Diocèse de Toulouse*, Mgr Emile MARCUS, 2004, pp. 6-8 – ADT, chancellerie.

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



le protestantisme français hésita quant au niveau auquel il devait répondre. Chaque Église, comme l'ERF, tenait à ses prérogatives, mais la question œcuménique étant vaste, il convenait que le partenariat soit plus large que chaque Église. Ainsi, Roux vit encore son mandat s'élargir puisqu'en janvier 1963, la FPF créa une Commission des relations avec le catholicisme dont elle lui confia la présidence. Mais la création d'un vrai service fédératif pour les relations avec le catholicisme prendra du temps parce que la FPF comprenait des Églises d'âge et de traditions protestantes divers, les plus anciennes, réformées et luthériennes, les premières à se sentir concernées par le dialogue avec l'Église catholique, les autres plus récentes, développant souvent encore un certain anti catholicisme. C'est pourquoi le travail œcuménique le plus théologique se fera au niveau du Comité mixte catholique protestant en France créé en 1968. Nous y reviendrons.

Une deuxième cause de l'incertitude et du malaise des protestants français, tenait au fait que, dans les Églises protestantes anciennes, deux attitudes se faisaient jour vis-à-vis de l'œcuménisme tel qu'il était initié par Rome : l'enthousiasme et la réticence. Je pourrais citer de nombreux témoignages de cette tension, je me contenterai de rapporter un document qui tenta de les assumer positivement. Il s'intitule « Recommandations et conseils en vue du dialogue avec le catholicisme romain » établi en 1964 par le désormais incontournable Hébert Roux, après enquête dans les Églises et ouvert par une lettre signée par le président de la FPF et les présidents des quatre Églises luthériennes et réformées de France : « La division des Églises est, en même temps qu'un scandale, un contre témoignage et constitue un obstacle majeur à l'accomplissement par le peuple chrétien de sa mission. S'il plaît au Seigneur d'ouvrir des portes entre les maisons de ses

enfants séparés, pourquoi aurions-nous peur de les franchir ? Ne se pourrait-il pas qu'en refusant de le faire, nous passions à côté d'un don et d'une exigence du Chef de l'Église ? [...] Cependant, nous fausserions notre recherche de l'unité si nous la poursuivions au détriment de la vérité que nous croyons en confessons sur le fondement des Écritures [...]. C'est à ce prix que le dialogue œcuménique peut rester authentique et fécond<sup>17</sup> ».

Revenons une dernière fois au rôle des observateurs sur lesquels Roux a écrit des lignes très éclairantes : « Il est très réel que le seul fait de cette présence, concrètement réalisée chaque matin à la tribune proche de la table du Conseil de présidence et face aux cardinaux, a constitué une des grandes originalités de Vatican II. Pour la première fois dans l'histoire, l'Église catholique romaine tenait ses assises solennelles en présence de représentants officiels des grandes confessions chrétiennes séparées d'elle depuis des siècles, et officiellement condamnées et anathématisées par les Conciles précédents. Le fait que tout dût se dérouler ainsi au vu et au su de ces "témoins" a certainement contribué à faire naître chez les membres du Concile, et jusque chez les moins "ouverts" d'entre eux, une double prise de conscience : a/ celle de l'existence pure et simple des autres confessions : il y a des chrétiens en dehors des limites visibles de l'Église romaine ! b/ celle d'une étrange innovation : l'avenir de nos relations avec eux dépend de ce qu'ils penseront de nous<sup>18</sup> ». Puis Roux analyse avec finesse la tension provoquée par la participation d'un observateur protestant à un Concile de l'Église catholique, entre une attitude critique, toujours prompte à chercher l'erreur romaine au nom d'une vérité évangélique qu'elle prétend incarner, et une attitude empathique, sensible aux élans du cœur qui discerne cet

évangile derrière ce formidable événement conciliaire. Et de conclure selon une perspective prometteuse pour l'œcuménisme : « si l'Église romaine a tenté à Vatican II de se repenser elle-même en présence des autres Églises, il est bien certain que cela exige de ces autres Églises qu'elles se repensent elles-mêmes en présence de Rome<sup>19</sup> ».

Il serait très fécond maintenant de reprendre l'analyse que Roux et d'autres ont faite de chacun des grands thèmes votés par le Concile. Roux s'est livré à l'exercice en 1966 dans la revue de l'ERF, *Information Evangélisation*, dressant un « bilan sommaire de Vatican II », dans lequel il reprenait un à un les textes du Concile<sup>20</sup> ; puis l'année suivante, en 1967 en coordonnant le n° 64 de la revue *Unam Sanctam* donnant le point de vue de théologiens protestants sur tous les grands textes de Vatican II, Roux traita du fameux décret sur l'œcuménisme sur lequel je vais venir un peu plus loin. Notons encore, le point de vue concordant du cardinal Joseph-Marie Martin avec celui de Roux dans la préface qu'il donnait de ce volume. Après avoir fortement souligné l'importance du rôle des observateurs au Concile, il écrit encore qu'avec ce volume « nous avons conscience d'étendre largement la catégorie "observateurs" » et remercia Hébert Roux en même temps qu'il validait son titre dans les faits, parce « qu'il est, écrivit Mgr Martin, chargé des relations avec l'Église catholique au nom de l'Église réformée de France : à ce titre, au nom de la Commission de l'Episcopat de France, nous avons avec lui des rapports dont nous n'avons qu'à nous féliciter<sup>21</sup>. » Je me plais, évidemment sans perfidie, à souligner que Mgr Martin reconnaissait au passage le titre d'Église à l'ERF, titre qui n'était pas reconnu dans le décret sur l'œcuménisme... Cette question devait resurgir à plusieurs reprises au cours du demi-

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

reconnaissons donc que notre conviction de foi, ferme et décidée, n'est pas identifiable à un savoir sur la vérité ultime. La foi que nous confessons est née de notre rencontre du Christ. Elle ne constitue nullement le critère qui permettrait de juger de la véracité des autres Églises et d'opérer un tri entre les croyants. Conviction et tolérance sont appelées à se conjuguer. Nous reconnaissons qu'il existe d'autres façons de suivre le Christ et que personne ne dispose de la vérité absolue et dernière. Nous savons que les hommes connaissent sans cesse la tentation de vouloir détenir la vérité unique et indiscutable. C'est le cas dans la religion, la science ou la politique, lorsqu'on se donne le pouvoir de séparer avec certitude le juste de l'injuste et le bien du mal.

Nous sommes tous toujours tentés de nous rendre maîtres de la Parole de Dieu et de la mettre au service de notre désir de puissance ou de savoir absolu. Nous réaffirmons notre désir de vivre un œcuménisme respectueux qui accueille la diversité des confessions chrétiennes comme un bienfait et une pluralité légitime. Nous avons besoin d'être encouragés en ce sens. C'est pourquoi, nous attendons de nos frères et sœurs catholiques qu'ils disent publiquement et clairement comment ils se situent, à la lumière des Écritures, par rapport à cette déclaration et quelles conséquences ils en tirent pour la vie œcuménique. Aucune Église ne peut capturer la Parole de Dieu qui est le Christ. Elle peut seulement être la servante de Celui qui toujours parle et agit, parfois là où nul ne l'attend, pour redresser, guérir, justifier l'existence des femmes et des hommes d'aujourd'hui comme de demain<sup>31</sup>. »

Une brève analyse contextuelle du texte de la déclaration *Dominus Iesus* et de la réaction réformée, nous permettra de conclure.

## **Conclusion : L'œcuménisme un demi-siècle après Vatican II : statu quo confessionnel ou dynamique de conversion ?**

Le fait, souligné par tous les commentateurs, que la Déclaration *Dominus Iesus* contient à la fois des considérations sur le dialogue interreligieux et sur le dialogue œcuménique est un fait contextuel sans précédent qu'il convient de décoder. Il est vrai qu'aujourd'hui le dialogue interreligieux, comme défi lancé aux Églises, à son témoignage, sa mission, sa capacité de dialogue, a supplanté dans les esprits le dialogue œcuménique. Du coup, le transfert des problématiques du dialogue de l'œcuménique à l'interreligieux, fait courir à l'œcuménique le risque d'être désinvesti de l'attention des Églises et des théologiens, et considéré comme « une affaire classée ». C'est la porte ouverte au relativisme, au laxisme et notamment à des pratiques œcuméniques liturgiques transgressives qui, aussi sympathiques qu'elles soient, ne contribuent pas à la clarté des relations inter-ecclésiales. C'est pourquoi, sur le flanc du dialogue œcuménique, l'Église catholique a voulu, la première et de manière sans doute un peu raide, rappeler ce qui, pour elle, est fondamental et doit faire encore l'objet d'approfondissements. Une telle opération a manifestement un caractère identitaire. Or on notera que la réaction de l'ERF va exactement dans le même sens en réaffirmant quelques points forts de son identité confessionnelle. Aussi, on peut dire avec une décennie de recul, que *Dominus Iesus* a servi à repréciser quelques lignes de démarcations et que cela ne nuit en rien à la poursuite du dialogue œcuménique, même si se produit, de manière impromptue, un choc des identités auquel cinquante ans d'œcuménisme avaient fait perdre l'habitude !

S'il convient alors de situer ce retour des identités confessionnelles dans le contexte plus large d'une société globalement en perte de repères, société qui a besoin de ce type de réaffirmations, on peut tout même s'interroger sur les effets de cinquante ans de dialogue œcuménique. J'é mets l'hypothèse suivante : l'œcuménisme a d'abord mis fin définitivement à ce qu'on appela jadis « des guerres de religion » alors qu'il s'agissait de conflits internes au christianisme. Mais je n'ai pas besoin de rappeler les violences, y compris physiques, qui ont jalonné l'histoire du christianisme, pour expliquer qu'une telle formule ait pu avoir cours... L'œcuménisme a ensuite mis fin à l'ignorance entre confessions chrétiennes, et enfin, l'œcuménisme a commencé à procéder au rapprochement des confessions dans une perspective qui écarte le prosélytisme. L'œcuménisme n'a donc, ni mit fin à l'existence des confessions ni envisagé de les fusionner. Le moteur de l'œcuménisme, l'unité, au nom de l'injonction johannique du Christ « qu'ils soient un afin que le monde croie ! » (Jean 17, 21) est d'ordre spirituel, ce qui ne veut pas dire que sur le plan institutionnel, on ne puisse ni ne doive faire des pas décisifs. Autrement dit, l'œcuménisme a eu comme effet social de geler le statu quo confessionnel. Sans doute, pour beaucoup de chrétiens, notamment pour ceux qui ont vécu des tensions interconfessionnelles dans leur vie personnelle, ce résultat est-il décevant, voire négatif. On les comprend, et plus généralement, on peut penser qu'au regard de la situation minoritaire commune des chrétiens dans la société post chrétienne, l'unité visible des Églises serait nécessaire pour le témoignage de l'Évangile sur terre. Mais dire cela, ne signifie pas qu'il faut décréter la levée des barrières car c'est le meilleur moyen de les déplacer et de refermer hâtivement des plaies pas totalement cicatrisées, risquant à tout moment de se rouvrir.

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



l'Église s'inscrit dans cette perspective.

À ce premier aspect, fondé sur la juste appréciation de la relation de l'Église aux sociétés dans lesquelles elle est présente, s'en ajoute un second qui tient à la situation des fidèles laïcs dans ces sociétés séculières. Il s'agit en effet, comme on l'a vu plus haut, que les fidèles chrétiens agissent « en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne » (GS 76 § 1). Puisque les sociétés s'organisent souverainement sans référence directe et immédiate à l'Évangile, il importe que les chrétiens vivant dans la cité, qui sont aussi des citoyens, agissent avec une conscience éclairée, de sorte que la société soit ordonnée à un bien véritable. C'est là l'une des orientations fondamentales de l'ecclésiologie conciliaire : il appartient aux chrétiens, c'est-à-dire concrètement aux fidèles laïcs, d'ordonner à Dieu l'ordre temporel.

Il apparaît clairement que la mise en valeur de l'Église comme Peuple de Dieu conduit à celle des laïcs comme présence de l'Église au cœur du monde. C'est le moteur du mouvement de l'Action catholique, promue par Pie XI dans *Quadragesimo anno*. Pie XII aussi en avait un sens aigu, ainsi qu'en témoigne son discours du 20 février 1946 :

Les fidèles laïcs se trouvent sur la ligne la plus avancée de la vie de l'Église ; par eux, l'Église est le principe vital de la société. C'est pourquoi eux surtout doivent avoir une conscience toujours plus claire, non seulement d'appartenir à l'Église, mais d'être l'Église, c'est-à-dire la communauté des fidèles sur la terre sous la conduite du Chef commun, le Pape, et des Évêques en communion avec lui. Ils sont l'Église<sup>8</sup>.

Le Concile reprend cette conception et la développe, en insistant sur le caractère séculier de l'état de vie des laïcs. C'est

à eux qu'il revient de contribuer à sanctifier le monde en l'ordonnant selon Dieu, à la façon d'un levain ecclésial dans la pâte du monde :

Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs... La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. C'est à eux qu'il revient, d'une manière particulière, d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles auxquelles ils sont étroitement unis, de telle sorte qu'elles se fassent et pros-pèrent constamment selon le Christ et soient à la louange du Créateur et Rédempteur (LG 31 § 2).

Jean-Paul II développe longuement cet aspect essentiel de la conception chrétienne de l'Église et du monde dans sa lettre *Christifideles laici*, dans laquelle il réaffirme l'unité de vie des fidèles, qui ne peuvent ne pas refléter dans leur agir de citoyens leur foi au Christ :

Dans leur existence, il ne peut y avoir deux vies parallèles : d'un côté, la vie qu'on nomme « spirituelle » avec ses valeurs et ses exigences ; et de l'autre, la vie dite « séculière », c'est-à-dire la vie de famille, de travail, de rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles. Le sarment greffé sur la vigne qui est le Christ donne ses fruits en tout secteur de l'activité et de l'existence. Tous les secteurs de la vie laïque, en effet,

rentrent dans le dessein de Dieu, qui les veut comme le « lieu historique » de la révélation et de la réalisation de la charité de Jésus Christ à la gloire du Père et au service des frères. Toute activité, toute situation, tout engagement concret - comme, par exemple, la compétence et la solidarité dans le travail, l'amour et le dévouement dans la famille et dans l'éducation des enfants, le service social et politique, la présentation de la vérité dans le monde de la culture - tout cela est occasion providentielle pour « un exercice continu de la foi, de l'espérance et de la charité » (*Christi Fideles Laïci* 59) (CL).

Par de tels propos, on perçoit combien on est passé d'un régime d'influence directe des chrétiens sur le monde humain à un régime d'influence indirecte, où les chrétiens, agissant dans le monde dans la lumière de leur foi, le sanctifient et l'ordonnent à Dieu<sup>9</sup>.

Ces considérations, issues des textes conciliaires et du Magistère postérieur qu'ils ont inspiré, montrent que l'Église a un discours à tenir sur le monde, et qu'elle agit en son sein par les fidèles laïcs qui la constituent. Les deux sont intimement liés : c'est précisément l'un des objets de ce discours que d'éclairer la conscience des fidèles afin qu'ils remplissent leur mission d'agents de la présence du Christ dans le monde. Plus l'Église acquiert une conscience claire de la mission des fidèles laïcs, plus la nécessité d'éclairer les consciences se fait sentir.

### ***La DSE comme enseignement donné aux consciences chrétiennes***

L'enseignement social de l'Église est donc à la fois un discours adressé à tous les hommes, au nom de son expertise en humanité, et un discours adressé plus spécifiquement aux chrétiens qui ont pour mission d'agir dans le monde. Cet aspect est souligné dans le Magistère des papes Jean-Paul II et Benoît

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

des relations qui l'animent, qu'il s'agisse des institutions politiques nationales ou internationales, qu'il s'agisse de l'économie et du développement, partout le discours de l'Église catholique se réfère à une conception de l'homme et des sociétés humaines, procédant de la Révélation et de la raison naturelle. C'est par rapport à cette conception que l'Église entend exercer un regard critique sur les sociétés dans lesquelles elle est insérée, sans jamais perdre de vue l'agir des chrétiens au sein de ces sociétés. La doctrine politique et sociale de l'Église n'est pas un exercice spéculatif appliqué à la matière sociale : elle a toujours une finalité pratique, celle de contribuer à l'édification de conditions plus humaines, selon les termes de Paul VI dans *Populorum progressio*. Depuis le Concile, la doctrine catholique définit et présente, en le précisant touche par touche, le substrat éthique sur lequel elle se fonde: une anthropologie humaine et chrétienne cohérente.

### ***Une anthropologie humaine et chrétienne cohérente***

C'est en puisant dans le fonds presque bi-millénaire de l'Écriture et de la Tradition, notamment théologique, que l'Église peut éclairer les réalités humaines spécifiques à un moment donné. Les apports de la théologie morale sont à cet égard essentiels, et les grands textes du Magistère social montrent combien ils permettent d'articuler une réponse fondée sur une conception d'ensemble de la personne et du monde humain. Léon XIII, dans *Rerum novarum*, et Pie XI, dans *Quadragesimo anno*, se réfèrent à maintes reprises à la théologie de Thomas d'Aquin. Entre les deux guerres mondiales du XX<sup>e</sup> siècle, on a pu évoquer un « personnalisme chrétien » pour préciser et résumer l'axe autour duquel l'Église exprime son refus des totalitarismes politiques. Mais c'est à Vatican II que l'Église expose, pour la première fois dans un texte du

Magistère conciliaire, un résumé de sa conception de la personne, en un mot les fondements de son anthropologie. L'essentiel de la première partie de *Gaudium et spes* lui est consacré. Trente ans après le Concile, le *Catéchisme de l'Église catholique* reprend ses enseignements et les expose d'une façon plus systématique encore dans sa troisième partie.

S'il n'est pas question de présenter ici les grands axes de cette anthropologie, il faut relever ce fait important que, tout en s'appuyant sur la Révélation chrétienne, elle fait appel à tous les enseignements utiles qu'offre la raison naturelle, spécialement la philosophie morale et politique et les sciences humaines plus récentes. En se référant spécialement aux écrits de Jean-Paul II, le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* précise ainsi, avec le recul du temps (en 2005), cette déclinaison de l'alliance entre foi et raison – *fides et ratio* – que représente la DSE :

*La foi et la raison constituent les deux voies cognitives de la doctrine sociale puisque celle-ci puise à deux sources : la Révélation et la nature humaine.* La connaissance de la foi comprend et dirige le vécu de l'homme à la lumière du mystère historique et salvifique, de la révélation et du don de Dieu dans le Christ pour nous les hommes. Cette intelligence de la foi inclut la raison, à travers laquelle, autant que possible, elle explique et comprend la vérité révélée et l'intègre avec la vérité de la nature humaine, puisée au projet divin exprimé par la création, c'est-à-dire la *vérité intégrale* de la personne en tant qu'être spirituel et corporel, en relation avec Dieu, avec les autres êtres humains et avec les autres créatures.

*De ce fait, l'accent central mis sur le mystère du Christ n'affaiblit ni n'exclut le rôle de la raison ; il ne prive donc pas la doctrine sociale de sa plausibilité rationnelle ni, par conséquent, de sa destination universelle.* Étant donné que le mystère du Christ illumine le mystère de l'homme, la raison

donne sa plénitude de sens à la compréhension de la dignité humaine et des exigences morales qui la protègent. La doctrine sociale est *une connaissance éclairée par la foi*, qui – précisément en tant que telle – exprime une plus grande capacité de connaissance. À tous, elle rend compte des vérités qu'elle affirme et des devoirs qu'elle comporte : elle peut être accueillie et partagée par tous. (n° 75)

La dernière précision est d'importance, qui souligne la portée universelle de la DPSE. Elle ne s'adresse pas seulement aux chrétiens, même si elle les concerne au premier chef, elle entend être recevable par tous les hommes. Son fondement dans la Révélation chrétienne, loin d'en limiter la portée, est au contraire le gage de son universalité, si l'on admet, avec le Concile Vatican II, que « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (GS 22 § 5). Là réside le fondement de cette « expertise en humanité » dont l'Église se sait dépositaire – non pas tant par son génie propre que par don de Dieu – et que l'on a déjà évoquée. Le fait donc que la Révélation soit l'une des deux sources de cette anthropologie n'est pas le signe de sa restriction au monde chrétien, mais une incitation profonde à s'adresser à tous les hommes<sup>15</sup>.

Cette anthropologie humaine intégrale, qui entend saisir l'homme dans toutes ses dimensions, y compris religieuse, apparaît bien comme étant la pierre angulaire de l'édifice de la DPSE. Les domaines les plus récents dont le Magistère social s'est saisi, comme l'écologie et la finance, demandent eux aussi à être éclairés par ce substrat moral, qui montre que la dimension éthique n'est pas une donnée parmi d'autres, qui pourrait être sollicitée à tel ou tel moment de l'activité humaine, mais qu'elle doit être comprise comme sous-jacente à tout l'agir

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



critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme. (...) En ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Église fidèles à ces principes, d'emprunter des voies que le Magistère, dans l'explicitation de la loi divine, désapprouve ». (GS 51,3)

L'encyclique sera très mal reçue et à l'origine d'un profond malaise. On peut parler d'une blessure voire d'une rupture entre les fidèles et le Magistère; nous pourrions même dire une « crise conjugale »... Si l'on ajoute à cela le fait que certains moralistes ont eu à l'époque tendance à opposer la loi à la conscience morale, on peut dire que le divorce est consommé, les propos du Magistère sont discrédités.

Derrière ces débats, il y avait, dans l'ombre, un certain Karol Wojtila qui s'intéressait depuis longtemps aux questions liées au mariage et à la famille. Sa pensée a pesé lourd sur le choix du pape Paul VI, mais il a regretté de ne pas être suffisamment présent au moment de la rédaction de l'encyclique (on ne sortait pas facilement de Pologne à l'époque). Karol Wojtila avait compris avant tout le monde l'enjeu des débats. Il avait eu l'intuition qu'en touchant à l'amour conjugal, c'était au mariage et à la famille qu'on touchait, et que cela allait avoir des répercussions insoupçonnées sur la société tout entière.

### ***L'apport du pape Jean-Paul II***

De 1979 à 1984, au cours des catéchèses du mercredi, Jean-Paul II va longuement réfléchir sur l'amour conjugal, développant ainsi ce qu'il appelle une *théologie du corps*. Bien que cette réflexion se termine par un commentaire d'*Humanae Vitae*, elle ne se situe d'abord pas dans une perspective morale. Au cours de ces catéchèses, Jean-Paul II va élaborer ce que l'on peut appeler une anthropologie théologique, l'homme y étant vu

dans la perspective de sa finalité surnaturelle.

Il ne s'agit évidemment pas ici de faire une synthèse de cette *théologie du corps*. Pointons simplement quelques aspects qui mettent en évidence l'orientation que sa réflexion cherche à donner à la théologie du mariage.

Comme le dit lui-même le pape polonais, la *théologie du corps* a pour but d'aider l'homme à se réconcilier avec son corps, à redécouvrir ce qu'il est – ce corps – dans le projet de Dieu, à prendre conscience des « dégâts » occasionnés par la chute originelle, et à accueillir la grâce que Dieu donne pour restaurer l'homme dans son corps, et en particulier dans l'exercice de sa sexualité.

Jean-Paul II part du principe que le christianisme est la religion de l'incarnation, une religion qui vise l'unité entre l'humain et le divin, entre le corporel et le spirituel. Il considère ainsi que toute forme du mépris du corps, et donc de la sexualité, est incompatible avec le christianisme.

En commentant Gn 2,24, Jean-Paul II dira que l'union de l'homme et de la femme – cette union grâce à laquelle ils ne font plus qu'un – a la vocation d'être comme une incarnation du mystère même de Dieu. Le mystère éternel et invisible de Dieu Trinité, communion entre les Personnes divines, se rend visible dans l'union de l'homme et de la femme. C'est vingt siècles de soupçons sur la sexualité qui s'écroulent.

En méditant sur l'amour conjugal tel qu'il est voulu par Dieu, Jean-Paul II va expliquer, d'une façon un peu surprenante, que le fait d'être sexués ne nous rapproche pas du monde animal

mais de Dieu, il fait partie de l'*imago Dei*. Jusque-là, en commentant la notion d'*imago Dei*, on insistait sur la dimension spirituelle de l'homme (animal raisonnable). Jean-Paul II dira que la sexualité humaine n'a pas grand-chose à voir avec la sexualité animale. La sexualité animale, en effet, est orientée uniquement vers la procréation alors que la sexualité humaine est finalisée par la communion, ou plus exactement la *communio personarum* qui est un des concepts clés de la *théologie du corps* et qui signifie une union profonde dans l'amour, dans laquelle on se donne et se reçoit l'un l'autre.

C'est dans ce cadre que Jean-Paul II parle de la *signification sponsale du corps* (expression mal traduite en français par *signification conjugale*). Le corps – en tant qu'il est sexué – est non seulement le signe, l'épiphanie de la personne, mais aussi et surtout le signe d'une personne appelée à la communion.

Lorsqu'il commentera *Humanae Vitae*, Jean-Paul II montrera que les exigences morales de l'amour humain découlent finalement de ce langage du corps, c'est-à-dire de cette vérité, cette signification inscrite dans le corps de la personne humaine. Grâce à l'éclairage de cette lumière nouvelle sur la personne humaine, les conséquences morales deviennent quasi évidentes.

La deuxième partie des catéchèses est consacrée à l'étude des conséquences du péché originel sur l'amour humain. La personne humaine est blessée dans sa capacité à aimer, elle a besoin d'être guérie pour éviter les contrefaçons de l'amour et retrouver le chemin d'une véritable communion.

La troisième partie montre comment le Christ vient restaurer l'amour humain. S'il se montre si exigeant vis-à-vis de l'amour

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

– Contexte historique: *Sollicitudo rei sociali*, le 31 décembre 1987, avait déjà abordé les questions de développement. Alors pourquoi Jean-Paul II a-t-il senti la nécessité de revenir une nouvelle fois dans le champ social ? La raison est à la fois simple et inattendue. Elle est directement liée aux événements survenus en 1989, année de libération avec l'écroulement d'un mur, et bien plus qu'un mur. *Centisimus annus* a été publié en 1991. Dans le chapitre intitulé « *L'année 1989* », le pape analyse les raisons de la chute du communisme en mettant en lumière l'action de l'Église catholique qui « *par son engagement en faveur de la défense et de la promotion des droits de l'homme* » (CA 22) a favorisé ces changements intervenus dans le cours de l'histoire. Mais il va aussi porter un regard interrogateur sur le capitalisme triomphant pour réaffirmer que l'homme reste la route de l'Église.

– Visée anthropologique : La question du développement n'apparaît pas centrale dans cette encyclique et pourtant elle transparait dans l'analyse portée dans le chapitre IV sur « *La propriété privée et la destination universelle des biens* ». En effet, en faisant apparaître les limites de l'« *économie moderne de l'entreprise* » (CA 32), du « *libre marché* » (CA 19), du profit qui n'est pas « *le seul indicateur de l'état de l'entreprise* » (CA 35), le pape ne donne pas quitus à l'économie de marché mais au contraire rappelle les dangers d'« *un système où la liberté économique n'est pas encadrée par un contexte juridique ferme qui la met au service de la liberté humaine intégrale* » (CA 42). En ce sens, il propose quelques définitions nouvelles et élémentaires. J'en retiens trois :

- La finalité de l'entreprise : « *le but de l'entreprise n'est pas uniquement la production du profit, mais l'existence même*

*de l'entreprise comme communauté de personnes qui, de différentes manières, recherchent la satisfaction de leurs besoins fondamentaux et qui constituent un groupe particulier au service de la société tout entière » (CA 35).*

- La question de l'écologie : Elle est prise en compte de manière nouvelle en mettant l'accent sur la responsabilisation (CA 37). Ainsi œuvrer pour le développement consiste à s'engager en faveur de « *la sauvegarde des conditions morales d'une « écologie humaine » authentique » (CA 38)* dont la première structure est la famille (CA 39).

- Une culture nouvelle : Dans le chapitre V, intitulé « *L'état et la culture* », Jean Paul II présente « *la contribution spécifique et décisive de l'Église à la véritable culture* » (CA 51) dans laquelle il est nécessaire que « *l'homme soit impliqué, qu'il y développe sa créativité, son intelligence, sa connaissance du monde et des hommes. En outre, il y investit ses capacités de maîtrise de soi, de sacrifice personnel, de solidarité et de disponibilité pour promouvoir le bien commun* » (CA 51).

Chacune de ces définitions (sur un plan économique, écologique et culturel) intervient dans un contexte favorable d'espérance et de changement. Elles seront confrontées au feu d'une actualité brutale et douloureuse qui réveille bien des peurs : La guerre de Bosnie-Herzégovine (1992), le génocide au Rwanda (1994), le protocole de Kyoto (1997), l'attentat du World Trade Center (2001). Dans la pensée de Jean-Paul II au soir de sa vie terrestre, comme dans celle de son proche collaborateur le cardinal Joseph Ratzinger, ressurgiront des questions anciennes liées au rapport de l'homme à la nature et à la culture.

Aussi, l'approche des thèmes présents dans *Centesimus annus* sera sensiblement différente dans la première encyclique sociale de Benoît XVI qui tiendra compte d'un principe de

réalité pour offrir, dans un contexte nouveau, les chemins exigeants d'un développement solidaire et d'une culture du don.

## **5. *Caritas in veritate* : Le développement, fruit de la raison et de la foi**

– Contexte historique : L'encyclique du 29 juin 2009 de Benoît XVI intervient en pleine crise économique mondiale et propose d'en trouver la cause non dans le jeu de la finance internationale mais dans une perte de confiance sans précédent liée au relativisme des valeurs. Après une relecture du *Populorum progressio*, Benoît XVI centre toute son analyse sur la question du développement en commençant par une description précise des mécanismes actuels. Dans le chapitre II intitulé « *Le développement humain aujourd'hui* », il met l'accent sur l'« *interaction entre les cultures* » qui n'a jamais été aussi forte dans l'histoire de l'humanité avec le danger d'un « *nivellement culturel* » (CV 26). Dans ce contexte de mondialisation où selon le pape « *la nouveauté majeure a été l'explosion de l'interdépendance planétaire* » l'enjeu du développement n'est pas d'abord opérationnel mais rationnel : « *Il s'agit d'élargir la raison et de la rendre capable de comprendre et d'orienter ces nouvelles dynamiques de grande ampleur* » (CV 33).

– Visée anthropologique : Ce ne sont pas uniquement cinquante années qui nous séparent de l'ouverture de Vatican II, mais des univers culturels, technologiques et politiques très différents. L'environnement religieux et socio-économique international a connu depuis 1962 des mutations extraordinaires dont Benoît XVI, dans *Caritas in veritate*, tient compte dans

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



propos de Guy Aurenche président du CCFD Terre Solidaire lors des 15<sup>e</sup> journées d'études François de Sales en janvier 2011. Ces journées s'interrogeaient sur le rôle de la presse catholique dans la société. « J'attends, disait-il que la presse catholique nous réveille, qu'elle nous dise qu'aujourd'hui c'est le jour de l'homme ». En tant qu'anthropologue, baptisée, héritière de l'Église du Concile c'est cela que moi aussi j'ai le désir d'annoncer pour que comme l'écrivait Paul VI dans *Inter Mirifica* nous puissions donner saveur à la terre et éclairer le monde.

---

\* Journaliste à « *Foi et Vie de l'Église de Toulouse* », docteur en anthropologie, LISST/CAS.

# **Table des matières**

Introduction, Jean-François Galinier-Pallerola

## **1<sup>e</sup> Partie, Interpréter Vatican II**

Chapitre 1 - L'Église et les évolutions du monde : du monde de Yalta à un monde multipolaire et multiculturel, Philippe Foro

Chapitre 2 - Le débat sur l'herméneutique du Concile, Henry Donneaud o.p.

Chapitre 3 - Le concept de tradition depuis Vatican II, Bruno Gautier

## **2<sup>e</sup> Partie Découvrir le Peuple de Dieu**

Chapitre 4 - Sacerdotes commun des fidèles et sacerdoce ministériel : quelle articulation ? Jean-Marc Micas P.S.S.

Chapitre 5 - Les laïcs dans l'Église : de l'engagement dans le monde à l'animation de la vie paroissiale ?, Christian Delarbre

Chapitre 6 - Quelques observations sur le gouvernement du diocèse de Toulouse (1965-2010), Christian Teysseyre

## **3<sup>e</sup> Partie Entre en dialogue**

Chapitre 7 - du regard des observateurs protestants au Concile Vatican II à sa perception protestante actuelle : continuités et ruptures, Jean-François Zorn

## **4<sup>e</sup> partie Servir l'homme**

Chapitre 8 - Orientations de l'enseignement social de l'Église depuis le Concile Vatican II, P. F. Daguet o.p.

Chapitre 9 - La famille, fer de lance de la nouvelle évangélisation, Mgr Olivier de Germay

Chapitre 10 - La question du développement de *Gaudium et spes* à nos jours : L'homme face à ses peurs, Emmanuel Pic

Chapitre 11, *Inter Mirifica*, intuitions et actualisations d'un décret : le point de vue d'un acteur de terrain, B. Rigou-Chemin



Composition et mise en pages réalisées par  
Compo 66 – Perpignan  
23/2012