



Jean-Marie Vezin
Laurent Villemin

Les sept défis de Vatican II

desclée
de
brouwer

Théologie

Les sept défis de Vatican II

Jean-Marie Vezin
Laurent Villemin

Les sept défis de Vatican II

Desclée de Brouwer

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

prépondérante que joue la commission théologique, calquée sur le Saint-Office, et que préside son préfet le cardinal Ottaviani. Dans la mesure où la plupart des questions avaient une dimension théologique, cette commission estimait avoir un droit de regard, voire de censure, sur les schémas préparés par les autres commissions.

L'ouverture du Concile

Le Concile s'ouvre le 11 octobre 1962 en présence de deux mille trois cents évêques, d'observateurs d'autres confessions chrétiennes, d'experts et de représentants du corps diplomatique, au cours d'une longue et grandiose célébration à Saint-Pierre. Le discours d'ouverture de Jean XXIII prononcé en fin de matinée passa un peu inaperçu. À la relecture, il constitue cependant une des clés d'interprétation du Concile.

La plupart des Pères qui arrivaient au Concile ne savaient pas très bien ce qu'ils venaient y faire. En effet, l'habitude des conciles s'était perdue dans l'Église latine et les évêques étaient habitués à entériner les décisions prises à Rome plutôt qu'à débattre ensemble. Beaucoup pensaient donc qu'ils venaient pour, selon la formule traditionnelle, « célébrer le Concile », puis s'en retourneraient dans leurs diocèses pour y célébrer Noël, après avoir approuvé les schémas élaborés par les commissions préparatoires largement pilotées par la Curie.

L'élection des commissions du Concile

Mais les commissions préparatoires disparaissent à l'ouverture du Concile et pour que ce dernier puisse se mettre au travail, il fallait donc constituer les « commissions du Concile » qui, aux termes du règlement, sont composées chacune de seize

membres élus et de neuf membres désignés par le pape.

Le surlendemain de l'ouverture, le 13 octobre, la première « Congrégation générale » devait être consacrée à l'élection des membres de ces dix « commissions du Concile ». Il s'agissait d'élire seize membres pour chacune des dix commissions. Chaque Père était donc invité à inscrire au total cent soixante noms sur des fiches prévues à cet effet. Tâche impossible, les Pères ne se connaissaient guère entre eux et le risque était qu'ils reconduisent des membres des commissions préparatoires où le personnel de la Curie était majoritaire. Le Concile allait-il être celui de la Curie ? Une liste de noms préalablement diffusée par la Curie allait d'ailleurs dans le sens d'une reconduction de personnel des commissions préparatoires.

Le 13 octobre, après l'intronisation de l'Évangile²⁰ qui marque le début d'une Congrégation générale, le cardinal Liénart (archevêque de Lille) demande la parole ; elle lui est refusée par le président de séance (un Français, Mgr Tisserant). Passant outre à cette interdiction (du jamais vu dans l'Église !), il demande un délai suffisant de concertation entre les évêques avant de procéder au vote de désignation des membres des commissions. Il est aussitôt appuyé par les cardinaux allemands Frings et Döpfner. Applaudissements des Pères conciliaires : la présidence accorde le délai nécessaire. La première congrégation n'a pas duré une heure.

Ce jour-là, il s'est produit un « événement » décisif en ce sens que les évêques ont pris leurs affaires en main. Leurs applaudissements le manifestent : le Concile sera leur concile et non pas seulement celui de la Curie. Ce jour-là, 13 octobre 1962, le Concile est réellement né. Il lui restera à trouver, non sans difficultés, son rythme et ses modalités de travail. Retenons qu'un concile est un « événement » avec tout ce que ce mot

comporte d'inattendu.

Comment fonctionne le concile Vatican II ?

Comment réussir à faire travailler ensemble plus de deux mille évêques venus de toutes les parties du monde ? Un règlement a été mis en place avant le début du Concile. Il ne couvrira pas tous les cas et devra être révisé par Paul VI. Certaines interventions directes du pape passeront outre au règlement.

Les Commissions

Le Concile fonctionne tout au long de l'année à Rome : à l'automne ont lieu les « sessions » où sont réunis tous les Pères, pour siéger en Congrégation générale. En dehors des sessions, le Concile ne s'arrête pas : à partir des demandes de modifications (*modi*) issues des débats en Congrégation générale, les commissions, souvent divisées en sous-commissions, travaillent pendant les « intersessions », mais aussi pendant les sessions, pour refondre et amender les textes²¹. Lorsque le nouveau schéma est prêt, il est soumis à la commission de coordination pour approbation et décision de présenter à nouveau le texte aux Pères.

Les Congrégations générales

Les Congrégations générales qui réunissent, à l'automne, l'ensemble des évêques (les « Pères du Concile ») ont lieu dans Saint-Pierre de Rome où des gradins, disposés en vis-à-vis tout au long de la nef centrale, forment l'*aula*, appellation traditionnelle de l'espace où se réunit le Concile. Ces Congrégations générales ont lieu le matin et se terminent vers

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

Dans un contexte de critique rationaliste et anticléricale, le concile Vatican I a adopté une constitution dogmatique sur la foi, *Dei filius*, dont le chapitre 2 porte sur la révélation. Face à la critique rationaliste, Vatican I veut montrer que la révélation n'est pas contraire à la raison : « La même sainte Église notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière de la raison humaine à partir des choses créées. » *Dei filius* cite de plus à l'appui l'épître aux Romains (Rm 1,20). Mais si Dieu peut être ainsi connu par la raison humaine, quel besoin pour Dieu de se révéler par une autre voie ? Sur ce point, la constitution *Dei filius* répond : « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, pour qu'il participe aux biens divins qui dépassent absolument ce que peut saisir l'esprit humain » et le texte cite la première épître de Paul aux Corinthiens (1 Co 2,9).

Dei filius faisait sienne l'interprétation du décret de Trente, dans le sens de deux sources de la révélation, et reprenait à son compte ce que ce même décret indiquait sur la liste des livres authentiques de l'Écriture et leur interprétation en affirmant qu'« écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur » et que « l'on doit tenir pour véritable sens de la sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient notre Mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritable des saintes Écritures et que dès lors il n'est permis à personne d'interpréter cette sainte Écriture contrairement à ce sens ni non plus contrairement au consentement unanime des Pères ».

Cette présentation de la révélation était familière aux Pères de Vatican II qui « suivant les traces [...] du concile Vatican I » cite *Dei filius* au paragraphe 6 de *Dei verbum*.

L'Église et la Bible : du « modernisme » à Vatican II

L'Église et la critique biblique

Le travail des humanistes (XIV^e-XVI^e siècle), qui portait aussi sur le texte de la Bible, inaugure une « critique² » qui va s'amplifier avec l'émergence, à partir du XVII^e siècle, d'une science historique qui ne cessera plus d'interroger la Bible. Dès la fin du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e siècle se développe une critique biblique, en particulier en Allemagne dans le monde protestant, mais de façon plus générale dans le monde scientifique (histoire, philologie, étude des textes...). Ces derniers visent à ébranler, du point de vue de leur science, la solidité de la Bible et, au-delà, l'ensemble de la doctrine chrétienne.

L'Église est alors peu préparée à affronter ces travaux qu'elle perçoit souvent comme autant d'attaques de sa propre foi. De plus, au XIX^e siècle, les études bibliques en monde catholique sont faibles. Léon XIII (pape de 1878 à 1903), conscient de la faiblesse du monde catholique en ce domaine, donnera en 1893 une encyclique, *Providentissimus Deus*, encourageant dans certaines limites les études bibliques. Au paragraphe 11, *Dei verbum* cite en note cette encyclique et au paragraphe 24, reprend l'une de ses formules qui demande que « l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme ».

Le « modernisme » et sa condamnation

Le mot « modernisme » est à prendre ici en un sens

spécifique. Il désigne les tendances et la doctrine d'un certain nombre de théologiens et de biblistes, la plupart français, qui, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, cherchent à réinterpréter les données dogmatiques en accord avec les découvertes et méthodes scientifiques d'étude des textes.

Se sentant encouragés par l'encyclique de Léon XIII, des biblistes vont abandonner les efforts artificiels du « concordisme³ » et utiliser les méthodes de la critique biblique, avec le souci d'un travail crédible vis-à-vis du monde scientifique moderne. Mais l'Église de l'époque n'était guère en mesure d'accueillir ce type de recherches, qui préconisait (de façon parfois doctrinaire) une indépendance de la « critique » vis-à-vis de la Révélation et des dogmes, auxquels le magistère de l'Église donnait une valeur intemporelle alors que la critique préconisait de les interpréter historiquement dans leur enracinement temporel. Du point de vue du magistère, ce qui relève de la foi pouvait-il être dépendant de la critique historique ? Les positions vont se durcir de part et d'autre. Déjà, vers la fin de son pontificat, Léon XIII s'inquiète de ces recherches nouvelles, mais c'est son successeur le pape Pie X (pape de 1903 à 1914) qui va leur donner un brutal coup d'arrêt, avec la publication du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907). Cette encyclique bloque la recherche biblique dans l'Église catholique pour près d'un demi-siècle et dans son sillage s'organise une véritable chasse aux sorcières où de proches collaborateurs de Pie X rivalisent de zèle. Dans un climat de délation, qui perdurera longtemps, toutes les personnes suspectées de « modernisme » sont sanctionnées⁴. L'encyclique de Pie X se terminait en préconisant le strict retour à une théologie scolastique dont l'enseignement était rendu obligatoire dans les séminaires. En 1910, Pie X

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

accentue, dans le monde catholique, ce retour à la Bible qui avait débuté avant le Concile.

En résumé, la constitution *Dei verbum* a contribué à replacer la parole de Dieu au cœur de la vie des chrétiens et de toute réflexion sur la foi.

Les conséquences de *Dei verbum*

Une large diffusion de la Bible en milieu catholique

L'influence la plus visible de *Dei verbum* est certainement la diffusion de la Bible dans les milieux catholiques et la mise en place de formations pour une initiation véritable. On vit de fait des groupes bibliques fleurir dans les paroisses, ainsi que des commentaires variés et des guides de lecture. Le soutien de la lecture continue de l'Écriture dans la liturgie y est pour beaucoup. Il faut aussi mentionner les nombreuses traductions de la Bible qui ont vu le jour ces cinquante dernières années et qui ont permis de s'adapter aussi bien aux différents chrétiens qu'aux différents usages que l'on voulait faire du texte. Cela permettait aussi de comparer les traductions et ainsi d'entrer dans la profondeur des textes même si on n'avait pas les compétences pour les lire dans leur langue d'origine. Parmi les plus connus en langue française, on citera les Bibles suivantes : la BJ (Bible de Jérusalem), la TOB (Traduction œcuménique de la Bible), la Bible Osty-Trinquet, la Bible Bayard, la Bible de la liturgie, la Bible en français courant, ZE Bible, ... sans parler des Bibles pour enfants.

Mais dans la droite ligne de *Dei verbum*, la lecture des textes bibliques devient également une véritable prière. C'est le

cas dans les sacrements dont nous avons déjà parlé, c'est aussi le cas dans la liturgie des heures, spécialement avec les Psaumes. De plus, la *Lectio divina*, qui était jusqu'ici presque exclusivement réservée aux milieux monastiques et religieux, devient une expérience à laquelle se livrent beaucoup de catholiques. Dans la *Lectio divina*, le croyant lit des paroles bibliques pour écouter la Parole de Dieu. Elle permet au chrétien de se comprendre d'une manière nouvelle à partir de la lumière provenant du texte, du visage du Christ qui émerge de la page biblique. Dans le silence et la solitude, le chrétien lit le texte (*lectio*) ; lui laisse faire son chemin en lui dans une sorte de « ruminantion » lente (*meditatio*) ; jaillit alors une prière qu'il adresse à son Dieu (*oratio*) et qui débouche sur la contemplation (*contemplatio*). Même si ces quatre moments classiques ne sont pas toujours respectés ou sont interprétés librement, il est clair que de plus en plus de catholiques prient à partir de la Bible. Il s'agit d'un rapport redécouvert à la Bible dont Vatican II est directement responsable.

Les conséquences pour l'exégèse biblique

Les conséquences furent grandes pour l'étude de la Bible et l'on vit se multiplier les méthodes de lecture. La méthode historico-critique eut une grande influence dans les années 1970. Elle repose sur un retour au contexte historique et culturel d'élaboration et d'écriture du texte pour en donner une interprétation. Mais on vit apparaître aussi des lectures sémiotiques, rhétoriques, littéraires, narratives, canoniques... Un des multiples enjeux derrière ces différentes lectures était la manière d'opérer le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui avait été rappelé par *Dei verbum*. En 1974, la commission pour les relations avec le judaïsme formula des *Orientations et*

suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire Nostra aetate et y invita à « mieux comprendre ce qui dans l'Ancien Testament garde une valeur propre et perpétuelle, celle-ci n'étant pas oblitérée par l'interprétation ultérieure du Nouveau Testament qui lui donne sa signification plénière, alors qu'il y trouve réciproquement lumière et explication¹⁹ ».

En 1993 est publié un texte de la commission biblique pontificale, important pour se forger un jugement sur les différentes méthodes de lecture et d'interprétation de la Bible : *L'interprétation chrétienne de la Bible*. Celle-ci porte à reconnaître la présence d'un dynamisme dans la Bible. Concernant les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le texte affirme que « les rapports intertextuels prennent une densité extrême dans les écrits du Nouveau Testament, tous pétris d'allusions à l'Ancien Testament et de citations explicites. Les auteurs du Nouveau Testament reconnaissent à l'Ancien Testament valeur de révélation divine. Ils proclament que cette révélation a trouvé son accomplissement dans la vie, l'enseignement et surtout la mort et la résurrection de Jésus... On constate à la fois que les Écritures révèlent le sens des événements et que les événements révèlent le sens des Écritures, c'est-à-dire qu'ils obligent à renoncer à certains aspects de l'interprétation reçue pour adopter une interprétation nouvelle²⁰ ».

En 2010, le pape Benoît XVI publia l'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* faisant suite au synode des évêques sur la Parole de Dieu qui s'est réuni à Rome en 2008²¹. Dans ce texte très riche, il dit sa préférence pour l'exégèse canonique, dont l'objectif est d'interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture. C'est d'ailleurs cette méthode de lecture qu'il met en œuvre dans son

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

Lecture de passages clés des deux premiers chapitres de *Lumen gentium*

Le mystère de l'Église (chapitre I)

Par rapport à une conception hiérarchique et juridique de l'Église qui avait encore largement cours, il est significatif que le Concile commence par une présentation du « mystère » de l'Église. L'Église, en effet, est d'abord à comprendre comme mystère de foi. C'est pourquoi elle figure dans les Credos, après les trois articles sur les personnes de la Trinité.

L'Église sacrement du salut (§ 1)

La constitution sur l'Église débute ainsi :

« Puisque le Christ est la lumière des peuples, le saint Concile réuni dans l'Esprit Saint souhaite ardemment, en annonçant à toute créature la bonne nouvelle de l'Évangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ que reflète le visage de l'Église (cf. Mc 16,15). L'Église étant dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de préciser davantage, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents conciles, sa propre nature et sa mission universelle. »

Nous sommes habitués à entendre le mot « sacrement » au sens des « sept » sacrements de l'Église, dont la liste n'a été fixée qu'au XII^e siècle. Mais auparavant, le mot « sacrement »

avait été utilisé, dès le II^e siècle, pour traduire en latin le mot « mystère » (décalque en français du mot grec *mysterion*). En appliquant à l'Église le mot « sacrement », les Pères ne l'emploient donc pas au sens habituel, comme s'il s'agissait d'un « huitième » sacrement, mais en un sens particulier, comme l'indique le « en quelque sorte » qui précède le mot et l'explication (« c'est-à-dire ») qui en est donnée : « L'Église étant dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen... » Un « signe » renvoie à autre chose que lui-même ; de même un « moyen » est ce qui sert pour arriver à une fin. Le Concile indique ainsi que l'Église est une réalité visible (quoi de plus visible qu'un signe ?) qui doit faire « signe » vers une autre réalité, qui, elle, ne peut être appréhendée que par ce « moyen ». L'Église est « à la fois le signe et le moyen », autrement dit en un seul mot : « sacrement ». Cette façon de s'ex-primer est une analogie, étant entendu qu'une analogie n'est pas une similitude.

Mais l'Église n'est cela que « dans le Christ ». L'Église en son « mystère » ne peut véritablement se comprendre qu'en référence au Christ Jésus, comme l'indiquent les premiers mots de cette constitution : *Lumen gentium*, la lumière des peuples – c'est le Christ, bien sûr, et non pas l'Église ! Elle n'existe pas pour elle-même, mais pour permettre aux hommes de rencontrer le Christ Jésus. Ce recentrage sur le Christ, qui porte la marque de Paul VI, est typique de *Lumen gentium* et de façon générale de tout le concile Vatican II.

Le Concile applique assez rarement à l'Église ce mot de « sacrement », qu'il complète parfois par les expressions « sacrement du salut » ou encore « sacrement universel du salut³ ». Mais qu'est-ce que le salut ? Réponse : « l'union

intime avec Dieu ET l'unité de tout le genre humain ». Cette formulation nous délivre d'une compréhension égoïste du salut (« faire son salut ») et permet, par exemple, de comprendre pourquoi l'Église se montre désormais attachée aux institutions internationales, telle l'ONU, qui visent à rassembler les hommes⁴.

Soulignons enfin deux points, assez typiques de Vatican II : le souci de se rattacher « à l'enseignement des précédents conciles » et la volonté de ne pas s'adresser seulement aux « fidèles » mais au « monde entier », à « tous les hommes ».

La suite de ce chapitre I inscrit l'Église dans la perspective biblique du dessein⁵ – ou mystère – de Dieu et en référence au mystère trinitaire, car c'est sur ce modèle que l'unité de l'Église est à comprendre, comme le rappelle la fin du paragraphe 4, citant saint Cyprien (évêque de Carthage au III^e siècle) : « Ainsi l'Église tout entière apparaît comme un “peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint”. » Après avoir rappelé le lien qui unit l'Église à Jésus-Christ (§ 5), pour présenter la « nature intime de l'Église », le Concile recourt à des images empruntées tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament. Alors que la théologie néoscholastique, encore officiellement dominante au temps de l'avant-Concile, privilégiait une approche abstraite par définition et concept, le Concile opte pour un langage biblique qui, comme nous l'avons vu, présente l'Église par une série d'images. Ce retour à la source biblique est caractéristique de Vatican II.

L'Église corps mystique du Christ (§ 7)

Dans le prolongement de cette description par des images, et en référence explicite à l'encyclique de Pie XII (*Mystici*

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

et de l'Esprit Saint". »

La bienheureuse Marie mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église (chapitre VIII)

Ce dernier chapitre n'a été rattaché à *Lumen gentium* que suite à un vote du 29 octobre 1963 qui ne fut acquis qu'avec quarante voix de majorité. Or « le but poursuivi – et qui d'ailleurs a fini par s'imposer – était d'éviter l'impression que Marie constitue dans le plan divin [...] un élément à part et isolé » (Guilherme Barauna).

Le texte est d'une assez grande sobriété, fondé, notamment dans un souci œcuménique, sur ce qui nous est dit de Marie dans le Nouveau Testament. Théologiquement irréprochable, cette sobriété décevait les « mariolâtres » pour qui l'on n'en disait et n'en faisait « jamais assez » (*numquam satis*) pour Marie. Ils souhaitaient et espéraient encore donner de nouveaux titres à Marie et la proclamer médiatrice, malgré le refus que leur avait déjà opposé Pie XII sur ce point. On trouve des échos de cette affaire dans le chapitre qui, au début du paragraphe 60, rappelle, citant 1 Tm 2,5-6, qu'il n'y a « qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus ». Au paragraphe 62, ce mouvement marial réussit à faire ajouter des titres par lesquels on invoque Marie et où figure celui de « médiatrice », en sorte que le texte doit préciser que « tout cela cependant [est] entendu de telle sorte que nulle dérogation, nulle addition n'en résulte quant à la dignité et à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ. Aucune créature en effet ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur ».

Dans sa sobriété biblique et théologique, ce chapitre constitue un texte de référence sur Marie, qui *dans l'Église* (et non hors) occupe la première place. Mais le Concile précise (fin

du § 54) que « le Concile n'a pas l'intention de faire au sujet de Marie un exposé doctrinal complet, ni de trancher les questions que le travail des théologiens n'a pu encore amener à une lumière totale ». Le texte est construit en cinq parties. Après une « introduction » (I), une deuxième partie traite du « rôle de la bienheureuse Vierge Marie dans l'économie du salut » (II) : cette partie s'en tient au texte biblique. Après cet exposé biblique, une troisième partie constitue une reprise théologique : « la bienheureuse Vierge et l'Église » (III). Puis une quatrième partie sur « le culte de la bienheureuse Vierge dans l'Église » (IV) où il est précisé que « ce culte, tel qu'il a toujours existé dans l'Église, présente un caractère absolument unique ; il n'en est pas moins essentiellement différent du culte d'adoration qui est rendu au Verbe incarné ainsi qu'au Père et à l'Esprit Saint ». Et le Concile ajoute (§ 67) :

« Que les fidèles se souviennent qu'une véritable dévotion ne consiste nullement dans un mouvement stérile et éphémère de la sensibilité, pas plus que dans une vaine crédulité ; la vraie dévotion procède de la vraie foi, qui nous conduit à reconnaître la dignité éminente de la Mère de Dieu, et nous pousse à aimer cette Mère d'un amour filial, et à poursuivre l'imitation de ses vertus. »

Ce chapitre se termine par une dernière partie en forme de conclusion : « Marie signe d'espérance assurée et de consolation pour le peuple de Dieu pérégrinant sur terre » (V).

Ce dernier chapitre sur Marie, première dans l'Église, répond au premier chapitre sur le mystère de l'Église et clôt la constitution *Lumen gentium*.

L'Église comme mystère après le concile Vatican II

Le rôle de la vie religieuse

Appréhender l'Église comme mystère, c'est éviter de tomber dans une pensée fonctionnaliste. La vie religieuse manifeste par excellence la gratuité du don de Dieu. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le concile Vatican II a redit la nécessité de la vie religieuse pour la vie de l'Église. C'est une suite du Christ qui se fait dans les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Tous les chrétiens n'y sont pas appelés mais la vie religieuse rappelle que la vocation de chacun est de suivre le Christ. Tel est bien le mystère dont l'Église est porteuse et qu'elle se doit d'annoncer. La variété des charismes et des états de vie est un signe de la diversité et de la prodigalité des dons de l'Esprit. C'est ce que rappelait le pape Jean-Paul II au début de son encyclique *Vita consecrata* qui fait suite au synode sur la vie religieuse :

« Le Synode, à la suite de ceux qui ont été consacrés aux laïcs et aux prêtres, complète l'examen systématique des données particulières qui caractérisent les états de vie voulus par le Seigneur Jésus pour son Église. En effet, si le concile Vatican II a souligné la grande réalité de la communion ecclésiale où convergent tous les dons en vue de la construction du Corps du Christ et de la mission de l'Église dans le monde, au cours de ces dernières années, il a paru nécessaire de mieux expliquer *l'identité des différents états de vie*, leur vocation et leur mission spécifique dans l'Église. Dans l'Église, en effet, la communion n'est pas uniformité, mais elle est un don de l'Esprit qui passe à travers la variété des charismes et

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

d'un collège, c'est-à-dire d'un groupe stable, à la tête duquel il mit Pierre choisi parmi eux » (§ 19). Ce paragraphe mentionne à l'appui une série de textes du Nouveau Testament.

Se référant ensuite à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,20) le Concile rappelle que la mission confiée par le Christ aux apôtres « devra durer jusqu'à la fin des siècles [...]. C'est pourquoi les apôtres, en cette société hiérarchiquement ordonnée, ont pris soin d'instituer des successeurs ». Puis le Concile donne une argumentation biblique et traditionnelle, pour conclure : « Le saint Concile enseigne que les évêques en vertu d'une institution divine [et non pas d'une institution humaine] succèdent aux apôtres » (§ 20). C'est en vertu de cette institution divine qu'ils « président au nom et à la place de Dieu le troupeau *dont ils sont les pasteurs.* » Présidant « au nom et à la place de Dieu », ils ne sont donc pas des délégués ou légats du pape. Le Concile le mentionne d'ailleurs explicitement au paragraphe 27 où ils sont désignés comme « *vicaires et légats du Christ* » et, le Concile insiste sur ce point, « on ne doit pas les considérer comme les vicaires des pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre » (§ 27). En effet, ce pouvoir propre leur est conféré par la « consécration épiscopale » : « Le saint Concile enseigne que par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de réalité totale du ministère sacré » (§ 21). L'expression « le saint Concile enseigne que » indique la volonté de définir une affirmation dogmatique.

La transmission des apôtres aux évêques se fait par le rite de l'imposition des mains attesté dans le Nouveau Testament (1 Tm 4,14 ; 2 Tm 1,67). Lors de la consécration épiscopale qui, selon une très ancienne tradition, se fait en présence d'au moins trois

évêques, l'évêque reçoit la plénitude du sacrement de l'ordre. « La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant de par leur nature ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres » (§ 21). L'expression de « communion hiérarchique » indique qu'un évêque doit être en communion avec les autres évêques, membres du collège, et en particulier avec l'évêque de Rome – le pape – qui est à la fois membre du collège et chef de ce collège. Comment devient-on membre du collège ? Par la consécration épiscopale et la communion hiérarchique. Le paragraphe 22 précise les pouvoirs respectifs du collège « qui n'a d'autorité qu'uni au pontife romain » et du pape.

Les trois charges de l'évêque

Les paragraphes 25 à 27 détaillent les trois charges de l'évêque :

– enseigner (§ 25) en soulignant que « parmi les charges principales de l'évêque la prédication de l'Évangile est la première » ;

– sanctifier (§26), ce paragraphe insiste sur la place de l'eucharistie et le rôle de l'évêque par rapport aux sacrements de baptême, de confirmation, de l'ordre et la régulation de la pénitence ;

– gouverner (§ 27), « l'évêque doit garder devant ses yeux l'exemple du bon Pasteur, venu non pas pour se faire servir, mais servir » (cf. Mt 20,28 ; Mc 10,45). La fin de ce paragraphe 27 donne une sorte de description de l'évêque selon Vatican II.

Alors que l'évêque apparaissait souvent encore comme un « prince », habitant significativement un palais épiscopal, le concile Vatican II suscitera une nouvelle figure d'évêque, avec

un mode de vie plus évangélique et plus proche du peuple dont il a la charge, et le paragraphe 24 insiste sur le fait que le ministère épiscopal « est un véritable service ».

Ce chapitre III est complété pour les évêques par un décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Christus Dominus*. Ce décret prévoit le synode des évêques, une réforme de la Curie dans le sens d'une internationalisation. Il institue la démission des évêques à soixante-quinze ans et des cardinaux à quatre-vingts ans. Il souhaite que les synodes et conciles connaissent une nouvelle vigueur (fin du § 36). Enfin, il reconnaît la place des conférences épiscopales. Sur les conférences épiscopales mentionnées à la fin du paragraphe 23 de LG, on peut lire les paragraphes 36 à 38 du décret sur les évêques, *Christus Dominus*.

Églises particulières – Église universelle (§ 23)

Cette place donnée aux évêques va de pair avec une remise en valeur de l'« Église locale », ou « particulière » qui est un des apports importants du concile Vatican II : « Les évêques, chacun pour sa part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du peuple de Dieu qui leur a été confiée et non sur les autres Églises ou sur l'Église universelle. »

Soulignons ici le choix du mot « portion » et non pas « partie », qui figurait dans une version précédente. Prenons une comparaison concrète : dans une tarte aux fraises, les fraises ou la pâte ne sont qu'une « partie » des divers éléments qui composent la tarte, alors qu'avec une « portion » nous avons tous les éléments qui constituent la tarte, bien que nous n'en ayons qu'une partie. Dans l'Église particulière, locale, que constitue un diocèse, « l'Église du Christ est vraiment présente »

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

Des signes de crise

L'après-Concile coïncide avec une crise de société qui débute dans les années 1960, sans que le Concile, pas plus que d'autres institutions, s'en soit avisé. La crise éclatera en 1968-1969.

Par ailleurs, à l'intérieur de l'Église, une crise latente du clergé existait, que peu d'évêques pressentaient – dans les envois de la phase anté-préparatoire, Mgr Veillot est un des seuls à aborder la question. Dans les années qui suivent le Concile, de nombreuses défections interviendront, notamment en France, tant chez les séculiers que dans les ordres religieux, et certains seront tentés d'attribuer, sans autres analyses, ces défections au Concile hâtivement rendu responsable. Rappelons que Paul VI s'était réservé la question du célibat des prêtres, qui n'a donc pas été abordée au Concile. Or c'est le plus souvent l'abandon du célibat qui explique les défections d'après le Concile. Ces départs seront ressentis douloureusement dans le peuple de Dieu.

Outre des défections dans les rangs du clergé, des signes de crise apparaissent dès 1968-1969. On s'aperçoit que le Concile n'a pas enrayer la désaffection massive des Églises dans de nombreux pays occidentaux. L'influence de l'Église dans la société s'amenuise. À cela s'ajoutent des mesures qui peuvent laisser penser que le mode d'exercice de l'autorité n'a pas vraiment changé dans l'Église. Ainsi, la publication de l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances de 1968 est perçue, indépendamment de son contenu, comme un acte unilatéral du pape, qui ne s'appuie ni sur la collégialité ni sur l'expression du sentiment des fidèles catholiques. En 1973, la Congrégation du clergé interdit la tenue de conseils pastoraux

à dimensions interdiocésaine, provinciale, régionale, nationale ou internationale¹¹. Par ailleurs, l'institution naissante du synode des évêques montre déjà des signes d'essoufflement.

Ces dysfonctionnements ne sont pas simplement imputables à une peur de perdre le pouvoir de la part du pape et de la Curie, mais à un déficit institutionnel des textes de Vatican II. Louis Bouyer le diagnostiquait déjà en 1970 :

« On est frappé par-dessus tout de deux lacunes générales de l'enseignement de *Lumen gentium*, pour lesquelles on chercherait vainement dans les autres textes conciliaires quelque compensation. Ces deux manques peuvent apparaître comme antithétiques, mais leur simultanéité n'en est que plus fréquente. La constitution sur l'Église ignore à peu près complètement le droit canon... mais chose curieuse, à part un beau paragraphe plus pieux que doctrinal, elle n'ignore guère moins complètement le Saint-Esprit¹². »

Malgré l'exagération un peu provocatrice de Bouyer, il faut reconnaître que les Pères du Concile, voulant rééquilibrer l'ecclésiologie en présentant l'Église enracinée dans le mystère de Dieu, ont négligé d'en tirer toutes les répercussions institutionnelles dans les textes du Concile.

Le code de droit canonique

Après un long temps de maturation, de discussion et d'élaboration, furent publiés en 1983 le code de droit canonique pour l'Église latine et en 1990 le code des canons des Églises orientales. L'un et l'autre prennent en compte le concile Vatican II et sa vision de l'Église. Dans la constitution apostolique de

promulgation du code de 1983, le pape Jean-Paul II faisait un lien explicite entre le concile Vatican II et le code :

« Cet instrument qu'est le Code correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme le décrit le magistère du concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique. En un certain sens, on pourrait même voir dans ce Code un grand effort pour traduire en langage canonique cette doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire de l'Église. Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage canonique l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins être toujours référé à cette même image comme à son exemplaire primordial, dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible¹³. »

On constate cette volonté dans le plan même du code qui diffère du plan du code de 1917 et intègre la vision de Vatican II. Après un premier livre consacré aux normes générales, on peut découvrir le livre II intitulé « Le Peuple de Dieu ». Le professeur français d'histoire du droit Jean Gaudemet était membre de la commission de révision du code. Il racontait fréquemment dans ses cours que la Commission travaillait avec deux instruments présents sur la table autour de laquelle ils se réunissaient : la Bible et les textes du concile Vatican II.

Des fruits institutionnels incontestables

La clarification institutionnelle permise par la parution du code a permis un renouveau indéniable, au moins pour ce qui regarde l'Église en France. C'est d'abord un développement des

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

« Une seule et unique Église a été instituée par le Christ », c'est rappeler en préambule le but de l'œcuménisme conforme à la demande du Christ d'une Église une (Jn 17,21). « Scandale » : le mot est à prendre au sens étymologique et biblique : c'est la pierre qui fait trébucher sur le chemin, l'obstacle qui empêche de passer.

« À ce mouvement vers l'unité qu'on appelle le mouvement œcuménique, prennent part ceux qui invoquent le Dieu Trinité et confessent Jésus pour Seigneur et Sauveur, non seulement pris un à un, mais aussi réunis en communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Évangile et qu'ils appellent leur Église et l'Église de Dieu. [...]

Voilà pourquoi le Concile considérant avec joie tous ces faits, après avoir déclaré la doctrine relative à l'Église, pénétré du désir de rétablir l'unité entre tous les disciples du Christ, veut proposer à tous les catholiques les secours, les orientations et les moyens qui leur permettront à eux-mêmes de répondre à cet appel divin et à cette grâce. »

Le texte marque une reconnaissance du mouvement œcuménique dans lequel il s'inscrit et souligne que ce « mouvement vers l'unité » ne concerne pas seulement les personnes isolées, contrairement à l'attitude antérieure de l'Église catholique qui se préoccupait surtout de conversion individuelle et était peu disposée à reconnaître aux communautés séparées, en particulier protestantes, un statut d'Église.

Les principes catholiques de l'œcuménisme

(chapitre I)

Le paragraphe 2 souligne que c'est l'Esprit Saint « qui habite tous les croyants », qui fait l'unité de l'Église dont le modèle et le principe « est dans la trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu Père, et Fils, en l'Esprit Saint ». Évoquant les divisions qui apparurent dès l'origine de l'Église et que réproouvait l'apôtre Paul (cf. 1 Co 1,11ss), le paragraphe 3 considère que les chrétiens non catholiques « se trouvent dans une certaine communion bien qu'imparfaite » avec l'Église catholique. Le texte distingue entre « pleine communion » et communion réelle mais « imparfaite ».

Faisant implicitement référence au paragraphe 8 de *Lumen gentium*, le décret reconnaît que « plusieurs et même beaucoup d'éléments de grande valeur peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique », éléments qui appartiennent « de droit à l'unique Église du Christ ». Si donc les « Églises et communautés séparées [...] ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du Salut », le Concile croit pourtant qu'elles souffrent de « déficiences » et en conséquence poursuit ainsi :

« C'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est “le moyen général de Salut” que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de Salut. Car c'est au seul Collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés² tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu. »

Au paragraphe suivant (§ 4), après avoir exhorté « tous les fidèles catholiques à reconnaître les signes des temps, et à prendre une part active à l'effort œcuménique », le Concile en décrit trois caractéristiques : en premier lieu, un effort de vérité « pour éliminer les paroles, les jugements, et les faits » qui rendent difficiles les relations avec les frères séparés. Ensuite, un effort mutuel de dialogue « où chacun explique à fond la doctrine de sa communauté et montre de façon claire ce qui la caractérise ». Enfin, « tous examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme ».

Dans ce but, le Concile recommande aux catholiques de faire les premiers pas vers les frères séparés, d'être attentifs à « tout ce qui dans la famille catholique a besoin d'être rénové » et de « faire en sorte que l'Église [...] se purifie et se renouvelle de jour en jour ». Ce dernier point est un leitmotiv de Vatican II qui ne figurait dans aucun des précédents conciles.

Exercice de l'œcuménisme (chapitre II)

La phrase qui débute le paragraphe 7 est fondamentale : « Il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure. » La démarche œcuménique ne vise pas à convertir l'autre, mais elle est pour chacun un chemin de conversion pour aller vers l'unité voulue par Jésus. Dans ce cheminement, la prière commune peut « à bon droit être appelée œcuménisme spirituel ». Sans mentionner la semaine de prière pour l'unité, le Concile souhaite « que les catholiques s'associent pour prier avec les frères séparés ».

Le texte (§ 11) fixe une manière d'exprimer et d'exposer la doctrine de la foi : « Il faut absolument exposer clairement la doctrine dans son intégralité. Rien n'est plus étranger à

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

ont eu à subir la persécution des chrétiens. On a parfois cherché à distinguer entre « antijudaïsme », qui ne serait que de nature théologique et « antisémitisme ». Mais qui pourrait nier que cet antijudaïsme n'ait favorisé l'antisémitisme, auquel cèdent nombre de chrétiens en particulier au début du XX^e siècle ? Le Concile en tout cas ne s'engagera pas dans cette voie d'une différenciation entre antijudaïsme et antisémitisme.

Lorsque le Concile se réunit, le génocide perpétré par les nazis est présent à toutes les mémoires et l'un des buts de la déclaration, voulue par Jean XXIII, sera de supprimer ce qui subsiste d'antisémitisme chez les chrétiens. La question prend une virulence passionnelle au Moyen-Orient, où les communautés chrétiennes arabes ne distinguent guère, sauf exception, entre la question des juifs et celle posée par l'État d'Israël². Enfin, il faut rappeler le climat passionnel soulevé au milieu du Concile (en 1963-1964) par la pièce de Rolf Hochhuth, *Le Vicaire*, jouée avec succès partout en Europe, qui stigmatise de façon caricaturale le silence de Pie XII face à la persécution des juifs par Hitler.

Jean XXIII et les juifs

Pendant la guerre, Jean XXIII était vicaire apostolique en Turquie, plaque tournante par où des juifs cherchaient à fuir en Palestine et il est venu en aide à nombre d'entre eux. Aussitôt élu pape, il fit supprimer de la liturgie du vendredi saint et du baptême les mentions offensantes pour le peuple juif³. Au cours de l'année 1960, il reçoit le 18 janvier, l'Organisation mondiale juive qui le remercie pour son action en faveur des juifs pendant la guerre ; le 13 juin, il reçoit en audience privée le professeur Jules Isaac⁴ qui avait perdu sa femme et sa fille, brûlées par les

nazis, et qui consacrait la fin de sa vie à faire cesser ce qu'il nommait l'« enseignement du mépris » tel qu'il avait cours dans le christianisme. En octobre ce sont cent trente personnes de l'United Jewish Appeal qui sont reçues par Jean XXIII.

Par ailleurs, divers groupes chrétiens demandent que les termes blessants à l'égard des juifs soient retirés de la catéchèse. En 1947, une conférence de soixante participants catholiques, protestants et juifs, tenue en Suisse à Seelisberg, avait déjà adopté une charte en dix points pour la prédication et l'enseignement chrétien par rapport au judaïsme. Ces mêmes groupes demandent également que soit bibliquement précisé le rôle du peuple juif dans l'histoire du salut.

Ce qui a rendu possible un document autonome sur les religions non chrétiennes

Si l'idée d'un document autonome traitant des religions non chrétiennes était largement étrangère aux Pères du Concile, des évêques du Moyen-Orient estimaient, pour des raisons politiques, qu'un texte sur les seuls juifs était inopportun et que l'on ne pouvait parler d'une religion non chrétienne (le judaïsme) sans parler aussi des autres et notamment de l'islam. Des évêques d'Asie et d'Afrique estimaient qu'il fallait aussi parler des autres « religions », bouddhisme, hindouisme, animisme et que l'Église devait reconnaître des semences de vérités dans ces diverses religions. Ces critiques et suggestions ont donc contribué à élargir le texte. Mais deux autres éléments vont intervenir.

C'est tout d'abord la réflexion des Pères sur l'Église qui (comme nous l'avons vu), après avoir posé que l'Église du Christ a vocation à s'étendre au-delà des limites de l'Église catholique (LG 8), affirme que « tous les hommes sont appelés à

faire partie du peuple de Dieu » (LG 13), lequel est appelé à « se dilater aux dimensions de l'univers ». Dès lors, les « non-chrétiens » font pour la première fois irruption dans un texte conciliaire, et le paragraphe 16 de *Lumen gentium*, qui leur est consacré, constitue une première esquisse de *Nostra aetate*.

C'est ensuite le rôle de Paul VI, qui dans son discours d'ouverture de la deuxième session avait évoqué la nécessité pour l'Église de « porter son regard, au-delà de sa sphère propre, vers les autres religions qui gardent le sens et la notion du Dieu unique ». Plusieurs initiatives du pape vont aller en ce sens : son pèlerinage⁵ en Terre sainte (4-6 janvier 1964) où il est amené à rencontrer et à s'adresser à des nonchrétiens, principalement juifs et musulmans ; la création à la Pentecôte 1964 d'un Secrétariat pour les non-chrétiens auquel sera adjoint en mars 1965 un sous-secrétariat pour l'islam; la publication le 6 août 1964 de l'encyclique *Ecclesiam suam* où, dans la dernière partie, Paul VI appelle de ses vœux le dialogue avec les autres religions.

Présentation de la déclaration *Nostra aetate*

Avec ses cinq paragraphes, c'est le document le plus court du Concile, dont la présentation ci-dessous ne prétend pas remplacer la lecture.

Préambule (§ 1)

Le Concile souligne que les peuples forment une seule « communauté », autrement dit qu'il existe bien un destin « commun » des hommes, qui, du point de vue de la foi, ont « une seule origine » et « une seule fin ». Ce préambule évoque le temps où « tous seront réunis dans la cité sainte » et se

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

4. C'est l'historien des célèbres manuels d'histoire Malet-Isaac. Pour défendre sa thèse, J. Isaac écrira divers livres dont le célèbre *Jésus et Israël* (1948), ainsi que *Genèse de l'antisémitisme* (1956) et *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?* (1960).

5. Ce pèlerinage inaugure les voyages du pape. Ce pèlerinage fait partie du Concile dans la mesure où un concile, ce ne sont pas seulement des textes mais aussi des actes. Pendant le Concile, Paul VI fera encore deux autres voyages, l'un, du 2 au 5 décembre 1964, au Congrès eucharistique de Bombay alors que l'essentiel de la déclaration *Nostra aetate* était acquis, le pape s'adressera aux représentants des religions non chrétiennes de l'Inde; l'autre, pendant la dernière session du Concile, le 4 octobre 1965, au siège de l'ONU.

6. « Saint », c'est-à-dire ce qui vient de Dieu.

7. Rappelons que ce nom de Dieu figure dans toutes les sourates du Coran sauf une. Il concerne l'attitude de Dieu face à la faiblesse de la création, mais n'implique pas, comme en christianisme, la notion de pardon des péchés. Outre « miséricordieux », on a proposé bien d'autres traductions du mot arabe.

8. La croyance en un Dieu créateur est commune aux chrétiens et aux musulmans.

9. Cette dernière expression place l'islam parmi les religions qui se réclament d'une parole divine, sans prendre position sur l'authenticité de la révélation dont se réclame la religion musulmane, qui croit en un Dieu révélant.

10. Dans le Coran, Marie est, en effet, la très croyante, la vierge par excellence, qui a conçu du souffle de Dieu et qui avec son fils est signe pour le monde. On donne volontiers son nom aux

filles (Myriam) et l'on vient visiter ses sanctuaires même s'ils sont chrétiens. Mais il ne faut pas exagérer cette piété, d'où l'adverbe « parfois ».

11. Le texte de la troisième version était : « Ils s'efforcent aussi de mener, en obéissance à Dieu, une vie morale, aussi bien individuelle que familiale et sociale. » Le Concile a craint que cette rédaction ne puisse apparaître comme une approbation d'une morale familiale qui admet la polygamie, et d'une vie sociale réglée par la seule loi musulmane, peu favorable à la liberté religieuse.

12. Rappelons que les deux autres « piliers » sont la profession de foi monothéiste (« Il n'y a de Dieu que Dieu, et Mohamed est son prophète ») et le pèlerinage à La Mecque.

13. L'importance de ces chapitres de l'épître aux Romains a longtemps été occultée dans l'Église catholique, car ils étaient lus en fonction de questions théologiques sur la prédestination et le libre arbitre. Le renouveau biblique dont bénéficie le Concile a permis de restituer ces chapitres fondamentaux à leur objet: le rapport à Israël.

14. Il en résulte que les juifs n'ont nul besoin des chrétiens pour être eux-mêmes, alors que les chrétiens n'existent que greffés sur la racine juive.

15. Discours au pèlerinage de la radio catholique belge du 6 septembre 1938.

16. Dans son discours à la synagogue de Mayence, le 17 novembre 1980, Jean-Paul II rappellera que la première alliance « n'a jamais été révoquée » à cause des Pères.

17. La formule de l'évangile de Luc (Lc 23,34) « Père pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » tend à exempter les juifs du crime commis, de même que Pierre et Paul, dans les Actes,

les excusent d'avoir péché par ignorance (Ac 3,17 ; 13,27).

18. C'est le vote sur la question de la suppression de la mention de déicide qui recueillit le maximum d'opposants : deux cent cinquante.

19. Demandé et obtenu par des Pères de la minorité, ce verbe (« condamne ») a été supprimé au motif qu'un concile ne « condamne » que des hérésies. L'opinion s'en émut, on avait l'impression d'un retour en arrière : ne convenait-il pas de condamner les crimes de la barbarie et des persécutions ?

20. « Persécution » traduit ici le mot latin « *vexatio* » qui a en latin un sens beau-coup plus fort que « *persecutio* ». C'est pourquoi dans la version finale approuvée par le Concile, les latinistes chargés de la rédaction ont remplacé le mot *persecutio* par *vexatio*, qu'il ne faut donc pas rendre en français par le décalque « vexation » !

21. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique du concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, documents rassemblés par Francesco Gioia, Éditions de Solesmes, 2006.

22. F. BÆSPFLUG et Y. LABBÉ (dir.), *Assise, dix ans après : 1986-1996*, Paris, Cerf, 1996, p. 27.

23. Synchrétisme : attitude qui, dans un souci de rapprochement, tend à édulcorer les différences entre religions ou opinions.

24. Texte dans *l'Osservatore Romano* du 30 décembre 1986 et dans *La Documentation catholique* n° 1933, 1/2/1987, pp. 133-136.

25. <http://www.le-sri.com/DialogueAnnonce.htm>.

26. *Lumen gentium* 16 : « En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une

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

pourrait appeler une « théologie des réalités terrestres », où le Concile reconnaît que le « gigantesque effort » des hommes pour « améliorer leurs conditions de vie correspond au dessein de Dieu. L'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice, et en reconnaissant Dieu comme créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers ». Ces affirmations sont aussi marquées par leur temps, elles veulent répondre à une critique marxiste de l'époque qui hante les clercs en montrant que « le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables ».

Sur l'« autonomie des réalités terrestres » le Concile distingue deux conceptions :

« Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime. »

Dans ce registre, le Concile souligne qu'il ne peut y avoir d'opposition entre la science, sous réserve qu'elle suive « les normes de la morale », et la foi, car « les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu ». Le Concile déplore « certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens » et qui opposaient science et foi (§ 36.2).

« Mais si, par “autonomie du temporel”, on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la

fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu... » (§ 36.3).

La fin de ce chapitre note que « le progrès, grand bien pour l'homme, entraîne aussi avec lui une sérieuse tentation ». Tout en reconnaissant que le progrès peut contribuer au bonheur des hommes, le texte met en garde contre tout ce qui peut changer « l'activité humaine, ordonnée au service de Dieu et de l'homme, en instrument de péché » (§ 37.3).

Le chapitre se termine (§ 38-39), comme d'habitude, en montrant comment c'est en Christ, « homme parfait », « venu habiter la terre des hommes » que s'accomplit l'activité humaine.

Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps (chapitre IV, § 40 à 45)

Ce chapitre suppose acquise la réflexion de *Lumen gentium*. Après avoir exposé (§ 41 à 43) l'aide que, de son point de vue, l'Église peut apporter au monde, le paragraphe 44 expose brièvement « l'aide que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui ». C'est là, à l'époque du Concile, une petite révolution, un vrai changement de regard – et beaucoup de Pères en étaient étonnés, pour ne pas dire plus, car ils étaient surtout habitués à ce que l'Église se considère comme guide de l'humanité (« étendard dressé devant les nations », disait Vatican I, citant Isaïe, d'après la Vulgate). Il faut souligner le changement qui se manifeste au long de ce chapitre.

Le début du chapitre présente l'Église, qui fait « route avec toute l'humanité et partage le sort terrestre du monde [...] comme le ferment, et pour ainsi dire, l'âme de la société humaine, appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée

en famille de Dieu (§ 40.2). [...] Ainsi par chacun de ses membres comme par toute la communauté qu'elle forme, l'Église croit pouvoir largement contribuer à humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire » (§ 40.3).

Un premier paragraphe (§ 41) porte sur l'aide que de son point de vue l'Église veut offrir à tout homme, sans fausse modestie : « l'Église révèle » ; « l'Église sait parfaitement que » ; « elle sait aussi » (§ 41.1) ; « l'Église peut soustraire la dignité de la nature humaine à toutes les fluctuations de l'opinion » ; « l'Église proclame les droits de l'homme » (§ 41.3).

Le paragraphe suivant porte sur l'aide que l'Église cherche à apporter à la société humaine. Cette aide, l'Église peut d'autant mieux y contribuer qu'elle « n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social » (§ 42.4) mais « ce qu'elle désire, par-dessus tout, c'est de pouvoir se développer librement, à l'avantage de tous, sous tout régime, qui reconnaît les droits fondamentaux de la personne, de la famille et les impératifs du bien commun » (§ 42.5). Ce dernier paragraphe sera développé dans la déclaration sur la liberté religieuse (voir chapitre VIII, ci-après).

Un troisième paragraphe porte sur l'aide que l'Église par les chrétiens cherche à apporter à l'activité humaine. En particulier par les laïcs. Soulignons deux points :

- l'un sur la responsabilité propre des laïcs dont la mission est à distinguer de celle des prêtres (§ 43.2) ;
- l'autre rappelle que nul n'est possesseur de l'Évangile (§ 43.3) ;

Dans le dernier paragraphe, soulignons la formule « L'Église réalité sociale de l'histoire » (§ 44.1). Réalité « complexe » (voir LG 8), l'Église se présente d'abord au monde et à chacun

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

mais sur son exercice dans le cadre de la vie en société.

Une déclaration en deux temps

Après un paragraphe introductif, la déclaration comporte deux parties. La première, qui s'adresse à tout homme et utilise prioritairement le langage de la raison, commun à tous, montre que la liberté « civile et sociale en matière religieuse » est exigée par la dignité de l'homme ; la deuxième partie, qui s'adresse plus particulièrement aux chrétiens, montre que cette doctrine de la liberté est réclamée par la nature de l'acte de foi (§ 10), et qu'elle est conforme à la doctrine de Jésus-Christ. Le début du paragraphe 9 résume ces deux points, citons-le :

« Ce que le concile Vatican II déclare sur le droit de l'homme à la liberté religieuse a pour fondement la dignité de la personne, dont au cours des temps, l'expérience a manifesté toujours plus pleinement les exigences. Qui plus est cette doctrine de la liberté a ses racines dans la révélation divine, ce qui pour les chrétiens, est un titre de plus à lui être saintement fidèles. [Par suite] la liberté religieuse dans la société est en plein accord avec la liberté de l'acte de foi chrétienne » (DH § 9).

Fondée sur la dignité de la personne, la liberté religieuse est un droit. Citons le début du paragraphe 2 qui à lui seul résume presque toute la première partie :

« Le concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute

contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. »

« Le concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. » C'est l'affirmation la plus importante de toute la déclaration, et ce droit n'est pas un droit concédé par les pouvoirs en fonction des circonstances. Il est un droit fondamental et « naturel » de toute personne et par suite « ce droit à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu [reconnu et non pas concédé ou toléré !] de telle manière qu'il constitue un droit civil ». En tant que droit, il est indépendant des dispositions subjectives de la personne.

Le droit ne concerne pas des rapports entre des valeurs comme la vérité, le bien, et des personnes, mais uniquement des rapports juridiques entre des personnes physiques ou morales. Ces rapports ne se fondent pas pour autant sur l'erreur, mais au contraire sur une « vérité », enfin reconnue « en notre temps », qui est « la dignité de la personne humaine ».

Ce droit, comme tous les droits, peut donner lieu à abus, mais leur éventuelle répression par les pouvoirs publics n'implique pas sa suppression car ce droit – inhérent à la

personne humaine – persiste quelles que soient ses dispositions. Après avoir rappelé que tous les hommes sont tenus de chercher la vérité et d’y adhérer dès qu’ils la connaissent, le Concile insiste sur le fait que la liberté religieuse est un droit inhérent à la nature même de l’homme.

« Ce n’est donc pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même qu’est fondé le droit à la liberté religieuse. C’est pourquoi ce droit persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l’obligation de chercher la vérité et d’y adhérer ; son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste » (fin du § 2).

Indépendamment du contenu des croyances religieuses, l’objet de ce droit est une immunité à l’égard de toute coercition. Le Concile insiste sur ce point, répétant que l’homme « ne doit pas être contraint d’agir contre sa conscience. Mais il ne doit pas être empêché non plus d’agir selon sa conscience » (§ 3). Le premier point a toujours été admis par la doctrine catholique, au moins en principe si ce n’est toujours dans les faits : c’est la reconnaissance de la liberté de l’acte de foi³. Le deuxième point – « agir selon sa conscience » – n’est admis que depuis les temps modernes. Le droit à la liberté religieuse garantit donc l’inviolabilité d’un espace humain où chacun est responsable d’agir selon sa conscience. Les pouvoirs civils doivent garantir et protéger cet espace et nul pouvoir ne doit y intervenir, dès lors qu’il n’y a pas atteinte à l’ordre public. Ce droit est une immunité.

Ce droit implique que l’homme jouisse de cette immunité dans l’exercice public de sa religion, car « la nature sociale de

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

prêtres et à laquelle ils ne participent guère. Par ailleurs, quelle que soit l'autorité du missel romain établi par Pie V à l'issue du concile de Trente, cette liturgie conserve un certain nombre d'usages propres aux diocèses locaux et est parfois surchargée d'éléments adventices. C'est pour restaurer la liturgie dans son authenticité et favoriser une participation active des fidèles que s'est constitué le « mouvement liturgique ».

Ce mouvement est principalement le fait de moines bénédictins, des abbayes de Solesmes (France), de Maredsous et du Mont-César (Belgique), de Maria Laach (Allemagne). À côté d'études historiques des liturgies anciennes, ce mouvement réagit contre la piété individualiste qui prévalait depuis le XVI^e siècle, mais surtout cherche à rejoindre les préoccupations pastorales, en vue d'une participation active des fidèles à la liturgie. Peu connus du grand public, ce sont pour une large part les travaux de ce mouvement qui seront pris en compte par les réformes mises en place par Pie X et Pie XII et que Vatican II développera. Par ailleurs, contre des tendances jansénistes répandues, les jésuites au long du XIX^e siècle promeuvent la piété eucharistique et la communion fréquente.

Pie X (pape de 1903 à 1914) prend acte de ces mouvements, en promouvant la « participation active » des fidèles à la liturgie et en instaurant la communion fréquente ainsi que l'accès à la communion des enfants en âge de raison. Avant la réforme de Pie X, la plupart des chrétiens ne communiaient que rarement et la première communion n'avait lieu qu'entre dix et douze ans. Le concile de Trente (vingt et unième session) enseignait en effet qu'il n'était pas nécessaire que les petits enfants communient. La réforme de Pie X, notamment pour les jeunes enfants, se heurtera en France à une forte opposition et ne s'instaurera que peu à peu. Pie X est aussi le restaurateur de la musique

grégorienne authentique, suite aux études des bénédictins. L'expression « participation active » figure dans un *motu proprio* (*Tra le sollecitudini*, 22 novembre 1903), sur la musique sacrée.

Le besoin d'une liturgie plus adaptée au besoin des fidèles

Le besoin d'une participation à la liturgie apparaît, avant la Seconde Guerre mondiale, dans de petits groupes fervents. La guerre va donner une impulsion décisive à cette tendance, car au front, comme dans les camps de prisonniers, la liturgie nécessite des ajustements. Cela se traduit notamment par ce que l'on appelait la messe « dialoguée », où les lectures se font dans la langue des participants, qui répondent au prêtre, lequel célèbre en latin. De même se répand la pratique de célébrer face au peuple² et cette pratique se développera après la guerre. Par ailleurs, une adaptation de la liturgie aux cultures des peuples était requise dans les « pays de mission », et les papes, de Benoît XV (pape de 1914 à 1922), à Pie XI (pape de 1922 à 1939) – promoteur du premier clergé indigène – puis Pie XII ont autorisé des mesures en ce sens, dans une Église où toutes les décisions étaient centralisées.

Les réformes liturgiques de Pie XII

Le 20 novembre 1947, Pie XII publie *Mediator Dei*, encyclique sur la liturgie, qui synthétise certaines propositions du mouvement liturgique et traite de questions liées à la participation des fidèles.

À la suite de cette encyclique, plusieurs réformes voient le jour. C'est tout d'abord la restauration de la vigile pascale

(1951) pour tous, avec l'établissement d'un rituel de la semaine sainte (1955) et la publication de nouveaux documents. Avant cette réforme, en dehors des clercs, pratiquement plus personne ne participait à la liturgie du samedi saint. C'est l'assouplissement des règles du jeûne précédant l'eucharistie pour faciliter l'accès à la communion pendant la messe³. Enfin fut concédée la possibilité d'employer la langue vernaculaire⁴ pour tous les sacrements, excepté l'eucharistie. Mais malgré les réformes de Pie XII, les évêques de quatre continents estimaient que d'autres adaptations étaient nécessaires pour répondre aux besoins des fidèles, comme en témoigne une partie des souhaits (*votum*), qu'ils adressent dans la phase anté-préparatoire du Concile.

Les congrès liturgiques et la question de la langue : latin ou langue vernaculaire

Dans les années qui précèdent le Concile, les liturgistes de divers pays organisent sept congrès liturgiques internationaux, pour promouvoir la « participation active » des fidèles. En 1956 se tint à Assise un Congrès international de pastorale liturgique, dont un des thèmes sous-jacents était l'introduction de la langue du pays (langue vernaculaire) dans toute la liturgie. À l'issue de ce congrès, Pie XII admonesta les participants en rappelant les motifs qui militaient pour le main-tien du latin. L'autorisation d'employer la langue vernaculaire pour tous les sacrements, sauf l'eucharistie, semblait le maximum de ce que le Saint-Siège pouvait concéder. Cependant, partout dans le monde, la question de la langue liturgique restait posée.

Présentation de la constitution *Sacrosanctum*

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

de ces déplacements de citer l'incinération, l'intérêt suscité par tout ce qui touche aux états limites (les *near-death experiences*) ou encore la croyance très répandue à la réincar-nation. Dans ce contexte, la conception baptismale des funérailles constitue un repère fondamental pour les chrétiens. Comme le baptême, le rite des funérailles constitue une "proposition de la foi" : à travers ce rite, nous confessons le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu qui ressuscite les morts comme il a ressuscité son Fils²⁰. »

Évaluation de la réforme en 1988 par Jean-Paul II

À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la Constitution, le pape Jean-Paul II publie une encyclique pour faire le point sur la situation de la liturgie. Il souligne d'abord les points positifs :

« Il faut rendre grâce à Dieu pour le passage de son Esprit dans son Église qu'a été le renouveau liturgique (SC 43) ; pour la table de la Parole de Dieu désormais largement ouverte à tous : pour l'immense effort entrepris à travers le monde afin de fournir au Peuple chrétien des traductions de la Bible, du Missel et des autres livres liturgiques ; pour la participation accrue des fidèles, par la prière et les chants, les attitudes et le silence, à l'Eucharistie et les autres sacrements ; pour les ministères accomplis par les laïcs, et les responsabilités qu'ils ont prises en vertu du sacerdoce commun dans lequel ils sont établis par le baptême et la confirmation ; pour la vitalité rayonnante de tant de communautés

chrétiennes, puisée à la source de la liturgie » (n° 12).

Le pape Jean-Paul II termine sa vision mondiale de l'application en déterminant quatre points qui doivent faire l'objet d'un effort pour renforcer la mise en œuvre de la réforme : la formation biblique et liturgique de tous les fidèles ; le problème de l'adaptation aux cultures locales ; l'attention aux problèmes nouveaux comme par exemple « les fonctions confiées à des laïcs, hommes et femmes, dans les célébrations » ; enfin les relations entre la liturgie et la piété populaire.

Le défi de la liturgie aujourd'hui : diversité et unité

La diversité liturgique est prise en compte par le concile Vatican II lorsqu'il énonce le principe du « respect de l'Église pour les qualités des divers peuples » : « L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe²¹. »

Cela a permis un abondant et riche travail d'inculturation de la liturgie. On se souvient également que le pape Jean-Paul II a célébré dans le monde entier en adoptant les langues, les usages liturgiques des églises locales.

Mais c'est aussi en ce sens que le pape Benoît XVI a publié le *motu proprio* du 7 juillet 2007 sur l'usage des livres liturgiques antérieurs à la réforme de Vatican II. Selon ce texte, l'unique rite romain s'exprime désormais sous deux *formes* : la forme *ordinaire* selon les livres liturgiques publiés par les papes

Paul VI et Jean-Paul II pour la mise en application de la constitution sur la liturgie du concile Vatican II, et la forme *extraordinaire* selon les livres liturgiques antérieurs à la dernière réforme liturgique, des livres liturgiques issus du travail accompli à la suite du concile de Trente, notamment sous l'autorité du pape saint Pie V.

La décision du pape Benoît XVI a créé une situation inédite : c'est la première fois dans l'histoire que l'on peut « choisir » sa liturgie en fonction de ce que l'on nomme aujourd'hui une sensibilité. Dans le passé, on suivait la liturgie en fonction de son appartenance à une Église ou un ordre particulier. Il est assez paradoxal de voir combien une décision prise pour rassurer ceux qui sont attachés à la forme de la liturgie antérieure à la réforme au nom d'un attachement à la Tradition, a, *de facto*, apporté une nouveauté dans la vie de l'Église catholique.

Comment conjuguer l'unité et le pluralisme liturgique alors que certains revendiquent le pluralisme comme l'expression du rejet de ce que font les autres ? En liturgie, on ne peut donc se contenter d'une simple apologie du pluralisme : il faut que la prise en compte des sensibilités aille de pair avec la reconnaissance de l'autre sans laquelle le pluralisme devient séparateur. Et cela d'autant plus que dans la durée, la différence des pratiques peut engendrer une différence plus grande au niveau de l'expérience chrétienne²².

On peut conclure ce chapitre en laissant la parole au liturgiste bénédictin Patrick Prétôt :

« Une réforme liturgique met du temps pour passer dans la vie de l'Église : parce qu'elle touche des habitudes profondes, qui viennent de très loin : son rythme ne se mesure pas en nombre d'années mais en nombre de

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

Table

Avant-propos

I. Le concile Vatican II au jour le jour

Aperçu sur le contexte historique de Vatican II

De la préparation à l'ouverture du Concile

Comment fonctionne le concile Vatican II ?

II. La Parole de Dieu pour fondement

Introduction

Lecture de passages clés de *Dei verbum*

Les conséquences de *Dei verbum*

III. Le défi de l'Église comprise comme mystère

Introduction

Comment se posait la question de l'Église aux Pères de Vatican II ?

Lecture de passages clés des deux premiers chapitres de *Lumen gentium*

L'Église comme mystère après le concile Vatican II

IV. Le défi d'une organisation pour la mission

Les composantes du Peuple de Dieu

Les acteurs de la mission après Vatican II

Des dysfonctionnements institutionnels subsistent

V. Le défi de l'unité des chrétiens

Le contexte historique

Présentation du texte du décret *Unitatis redintegratio*

Après le concile Vatican II

VI. Le défi des relations de l'Église avec les religions non chrétiennes

L'arrière-plan théologique de la déclaration : d'où venait-on ?

Présentation de la déclaration *Nostra aetate*

Les effets de *Nostra aetate*

VII. Le défi du rapport à la société

Introduction

Petit guide de lecture

La réception de la constitution pastorale *Gaudium et spes*

VIII. Le défi de la liberté religieuse

Contexte historique

Présentation du texte de la déclaration *Dignitatis humanae*

La déclaration cinquante ans plus tard

IX. Le défi de la liturgie

Contexte historique

Présentation de la constitution *Sacrosanctum concilium*

La liturgie après le Concile

Annexes



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
509/2012

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie
en août 2012

N° d'imprimeur : XXXXX
Dépôt légal : septembre 2012

Imprimé en France