

Willy-Pierre Mbuinga Mayunda

# Vatican II

Questionnement et  
valorisation du Concile  
pour une Église synodale

Préface de Klaus Schatz, SJ.



PETER LANG

Willy-Pierre Mbuinga Mayunda

## Vatican II

Le Concile Vatican II appartient-il à un passé révolu? Ou fait-il tellement partie de la vie de l'Église que nous ne sommes plus conscients qu'il reste «une boussole fiable» pour nous orienter aujourd'hui? Alors que le pape François propose de courageuses réformes et la voie nouvelle de la synodalité, Vatican II refait surface de façon surprenante, offrant les ressources de ses reformulations doctrinales et l'exemple de la responsabilité de ses acteurs. L'ouvrage montre comment la longue histoire où s'inscrit Vatican II, de sa *préparation* à sa *célébration* et sa *réception*, est toujours ouverte. Il nous pousse à valoriser l'héritage conciliaire en fidélité à l'Évangile du Christ et à l'Esprit Saint, pour progresser en Église vers un monde plus fraternel.

Willy-Pierre Mbuinga Mayunda est docteur en théologie de l'Institut philosophique et théologique Saint-Georges à Francfort en Allemagne et œuvre actuellement comme curé de la paroisse Saint-Maurice à Oberengstringen dans le diocèse de Choir en Suisse. Il est aussi professeur d'histoire de l'Église à l'Université catholique du Congo et à l'Université Saint-Augustin de Kinshasa (RDC). Il a réalisé plusieurs courts séjours d'étude et d'immersion linguistique à Boston, Washington (DC), San Francisco, Malte, Londres et Cambridge.

Vatican II



Willy-Pierre Mbuinga Mayunda

## **Vatican II**

### **Questionnement et valorisation du Concile pour une Église synodale**

Préface de Klaus Schatz, SJ.



**PETER LANG**

Lausanne - Berlin - Bruxelles - Chennai - New York - Oxford

**Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Bibliothek »**

« Die Deutsche Bibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche National-bibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur le site <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-0343-4816-4 (Print)  
E-ISBN 978-3-0343-4817-1 (E-PDF)  
E-ISBN 978-3-0343-4818-8 (E-PUB)  
DOI 10.3726/b21484

**PETER LANG**  
 open



Open Access: Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence internet CC- BY 4.0 license. Pour consulter une copie de cette licence, visitez le site <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

© 2024 Willy-Pierre Mbuunga Mayunda  
Publié par Peter Lang Group AG, Lausanne, Suisse  
[info@peterlang.com](mailto:info@peterlang.com) - [www.peterlang.com](http://www.peterlang.com)

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

## **Dédicace**

*Je dédie ce travail à Alexandra et Victor BAILLOU pour leur  
soutien indéfectible.  
Qu'ils daignent trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.  
Que le Seigneur se souvienne d'eux en tout temps.*

*W.-P. Mbuinga Mayunda*





# Sommaire

Remerciements .....	11
Préface .....	13
Abréviations .....	15
Introduction – Vatican II, un héritage à valoriser .....	17
CHAPITRE 1 – Problématique : comment aborder Vatican II .....	35
CHAPITRE 2 – Antécédents de Vatican II .....	57
CHAPITRE 3 – Célébration de Vatican II .....	101
CHAPITRE 4 – Réceptions de Vatican II .....	223
CHAPITRE 5 – Bilan critique: Vatican II, un concile inachevé? .....	339
Conclusion – Réception conciliaire et synodalité .....	411
Table des matières .....	439



*To grasp the full significance of life is the actor's duty;  
to interpret it his problem;  
and to express it his dedication.*

*James Dean*

*« À travers l'histoire,  
nous entrons en dialogue avec le passé,  
cherchons à l'exorciser pour le célébrer  
en vue de glorifier le présent et  
de baliser le chemin pour un avenir radieux. »*

*W.-P. Mbuinga Mayunda*



# Remerciements

À tous ceux qui nous ont apporté leur aide, nous adressons nos remerciements les plus sincères.

Nous remercions particulièrement notre ancien professeur et promoteur de thèse, Dr. Klaus Schatz, S.J., aujourd'hui professeur émérite, qui a enseigné à l'école supérieure de philosophie et de théologie Sankt Georgen à Francfort-sur-le-Main et a rédigé de nombreux ouvrages fondamentaux sur l'histoire du Concile Vatican I (1869-1870) et la primauté pontificale. Sa passion pour l'histoire de l'Église et ses encouragements nous ont guidé dans le choix et la réalisation de nos recherches sur le Concile Vatican II (1962-1965). Nous lui savons gré de la préface qu'il a accepté d'écrire pour accompagner cet ouvrage, à travers laquelle il souligne avec finesse et en peu de mots le sens de notre engagement dans l'histoire « non close » de Vatican II.

Nos remerciements s'adressent également au Professeur Dr. Christoph Theobald, S.J., membre de la commission romaine de la synodalité, dont les nombreux ouvrages de grande valeur sur le Concile Vatican II nous ont fortement inspiré. Nos échanges chez lui à Paris (Centre Sèvres) en février 2023 ont été fructueux. Il nous a encouragé à mettre en lumière les perspectives africaines exposées au Concile ainsi que la réception de celui-ci en Afrique et à considérer l'héritage du Concile comme une semence dont il faut prendre soin, en vue de la faire mûrir pour l'Église d'aujourd'hui et de demain.

Aborder et approfondir un sujet tel que le Concile Vatican II nous a incité maintes fois à la reconnaissance et à l'humilité. La multitude d'acteurs présents au Concile, eux-mêmes débiteurs des croyants et des croyantes qui ont fait jadis et font aujourd'hui l'histoire vivante de l'Église nous porte vers un meilleur vivre et marcher ensemble : « quasi nanos, gigantum umeris insidentes », « nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants »<sup>1</sup>. Une pléiade d'auteurs de tous les continents ont aussi guidé ces recherches : nous en témoignons et leur rendons hommage par les notes et l'abondante bibliographie.

Les remarques pertinentes fournies par le relecteur de la maison éditrice Peter Lang ont permis d'apporter une ultime révision bien utile au texte : qu'il soit remercié pour l'attention accordée de la première à la dernière page de cet ouvrage.

Enfin, nous vous adressons nos remerciements à vous lecteurs et lectrices pour votre intérêt et vos commentaires qui contribueront à la diffusion de ce livre.

---

1 Métaphore attribuée à Bernard de Chartres (XII<sup>e</sup> siècle).



# Préface

Prof. Dr. Klaus Schatz S.J.

Six décennies nous séparent aujourd'hui de Vatican II. Cela signifie d'abord que cet événement est devenu « histoire ». Les derniers témoins qui ont contribué activement à le façonner sont décédés ; ceux qui l'ont vécu de l'intérieur comme étudiants et dont la vie a été formée par le concile, la « dernière génération » pour ainsi dire, à laquelle je confesse appartenir moi-même, sont octogénaires ou nonagénaires. L'esprit qui l'a formé s'est éloigné de nous, de même que les controverses qu'il a suscitées et dont la signification ne nous est parfois guère compréhensible. Pour beaucoup d'étudiants en théologie aujourd'hui, ce concile appartient au passé comme les conciles de Trente ou de Vatican I. Ainsi s'applique à Vatican II ce qui vaut pour tant d'événements qui ont fait époque : nous ne sommes plus conscients de son importance parce que sa présence est devenue évidente. Et beaucoup de controverses internes à l'Église d'aujourd'hui reprennent sous une autre forme les argumentations qui se sont manifestées lors du concile ou qui l'ont suivi ; elles appartiennent à l'histoire de sa réception et de son interprétation.

Tous ces remous sont d'ailleurs liés au caractère propre de Vatican II. Il ne s'agissait pas, lors de ce concile, de repousser des « hérésies » bien définies ou de freiner des « abus ». La « réception » de ce concile ne pouvait donc pas consister principalement dans l'approbation de « doctrines » spécifiques ni dans la mise en œuvre de lois ou de consignes. L'enjeu était plutôt d'entreprendre une nouvelle formulation de la doctrine, comme ce fut le cas pour la Réforme, où il s'agissait de se mettre à l'écoute de la parole de Dieu et des « signes du temps ». Et surtout de s'engager dans un chemin spirituel. Ce chemin comprend à la fois l'avant et l'après-Concile, sa préhistoire comme sa « réception ». Il n'est pas souvent rectiligne mais exposé aux conflits – et il nous présentera encore des surprises. Ainsi l'histoire de Vatican II n'est-elle donc en aucun cas « close » ; et il serait téméraire d'en écrire une histoire définitive et achevée. L'histoire est toujours en train de se réécrire, de remodeler son passé ; et cela vaut d'autant plus lorsqu'il s'agit d'une réalité encore vivante. En ce sens, je salue le travail de l'abbé Mayunda, un de mes doctorants.

18 mai 2023,  
jour de l'Ascension de Notre-Seigneur





# Abréviations

Les seize documents du Concile Vatican II et leur date de promulgation

- AA *Apostolicam Actuositatem*, décret sur l'apostolat des laïcs, 18 novembre 1965
- AG *Ad Gentes*, décret sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965
- CD *Christus Dominus*, décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, 28 octobre 1965
- DH *Dignitatis Humanae*, déclaration sur la liberté religieuse, 7 décembre 1965
- DV *Dei Verbum*, constitution dogmatique sur la Révélation divine, 18 novembre 1965
- GE *Gravissimum Educationis*, déclaration sur l'éducation chrétienne, 28 octobre 1965
- GS *Gaudium et Spes*, constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, 7 décembre 1965
- IM *Inter Mirifica*, décret sur les moyens de communication sociale, 4 décembre 1963
- LG *Lumen Gentium*, constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964
- NA *Nostra Aetate*, déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, 28 octobre 1965
- OE *Orientalium Ecclesiarum*, décret sur les Églises catholiques orientales, 21 novembre 1964
- OT *Optatam Totius*, décret sur la formation des prêtres, 28 octobre 1965
- PC *Perfectae Caritatis*, décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, 28 octobre 1965
- PO *Presbyterorum Ordinis*, décret sur le ministère et la vie des prêtres, 7 décembre 1965
- SC *Sacrosanctum Concilium*, constitution sur la sainte Liturgie, 4 décembre 1963
- UR *Unitatis Redintegratio*, décret sur l'œcuménisme, 21 novembre 1964



# Introduction

## Vatican II, un héritage à valoriser

Annoncé en 1959 par le pape Jean XXIII, le concile œcuménique Vatican II (1962-1965) constitue le dernier « grand moment de réflexion » de l'Église catholique. Celle-ci, à travers l'assemblée de ses évêques, a cherché à exprimer au plus juste sa foi, son espérance et son identité profonde en s'ouvrant au monde et à la culture de son temps et en se ressourçant avec humilité et vérité dans la Parole de Dieu livrée en Jésus et la Tradition vivante des témoins de l'Évangile. Réflexion et expression élaborées au fil de longues préparations, échanges et débats, puis énoncées par le concile dans les seize documents promulgués<sup>2</sup>.

Le concile Vatican II a depuis soixante ans nourri la vie de l'Église et des chrétiens et a porté de nombreux fruits. Qu'il suffise de penser au renouveau liturgique et de la prière, à l'impulsion donnée à l'œcuménisme et à l'évangélisation, aux synodes des évêques tenus à Rome et aux conférences épiscopales à l'échelle des pays et des continents, au déploiement des jeunes Églises, à la dynamique des diocèses, des paroisses et des communautés ecclésiales de base, au nouveau regard porté sur le monde, à la réflexion théologique... Il a aussi suscité des déceptions, des interrogations, des critiques pour avoir laissé de côté certaines questions délicates ou avoir été incomplet dans ses enseignements. Aujourd'hui, dans un autre siècle et un monde qui a profondément changé, en quoi Vatican II est-il encore source d'inspiration ? Comment valoriser l'héritage qu'il a légué ? Hommes et femmes de notre temps, comment recevoir son message et son esprit ?

### 1. Vatican II : quel héritage ?

Cet ouvrage se risque à inventorier l'héritage de Vatican II d'une manière globale. La notion d'héritage, appliquée à un concile, mérite d'être précisée. Si l'héritage désigne communément l'ensemble du patrimoine que laisse une personne à son décès, il convient de reconnaître d'emblée que ce patrimoine engage un phénomène de transmission de valeurs (matérielles, culturelles, spirituelles), reçues et promues de diverses façons par ceux et celles qui les recueillent. S'agissant du Concile Vatican II, l'héritage qu'il laisse est riche à la fois de ce que les

---

2 Concile Vatican II: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm)>.

Pères conciliaires ont recueilli de la vie de l'Église et de la foi chrétienne et de ce qu'ils ont eux-mêmes développé à travers leurs réflexions et documents avec la volonté d'en faire un legs aux générations futures. Ce patrimoine conciliaire, dans la mesure où il est reconnu, est en mesure de susciter, comme nous le verrons, un ressourcement de la foi et un rayonnement de l'action des chrétiens dans le monde, lui donnant un sens et une vision à long terme. L'héritage du concile ouvre en réalité à une multitude de facteurs, liés au temps (celui de l'histoire de l'Église) et aux lieux, selon la réception qui en est faite dans les continents, par des récepteurs eux-mêmes en interconnexion.

Nous tenterons d'abord de saisir cet héritage de Vatican II *dans les textes conciliaires* (quatre constitutions, neuf décrets et trois déclarations), qui parlent de sujets essentiels à la vie de l'Église : la Révélation divine et la liturgie, le gouvernement et la mission de l'Église, la présence au monde d'aujourd'hui, la liberté religieuse, l'unité entre les chrétiens et le dialogue interreligieux, l'activité missionnaire, l'éducation, la communication, le peuple de Dieu (laïcs, prêtres, évêques, religieux).

L'héritage du concile est dans ses textes mais aussi *dans les acteurs* de cette assemblée et *dans l'esprit* qui les a animés : pasteurs venus des cinq continents, aidés d'experts, qui se sont mis à l'écoute de l'Évangile, ont prêté attention les uns aux autres et ont cherché à rendre raison de leur foi, engageant un processus de réflexion commune et de discernement et cherchant des réponses aux interrogations de l'époque. Leur attention s'est fortement centrée sur la collégialité épiscopale<sup>3</sup>.

La prise de responsabilité des acteurs conciliaires et les textes qu'ils ont légués ont été à l'origine d'une mise en œuvre du concile qui a connu de nombreuses difficultés, tensions et interrogations (celles de traditionalistes estimant que les réformes liturgiques, doctrinales et pastorales prônées par le Concile causeraient une certaine confusion dans la vie et l'enseignement de l'Église, plus particulièrement dans les questions touchant à la liberté religieuse, à la morale, aux relations avec les autres religions), mais a aussi révélé progressivement, de manière surprenante, la fécondité de ce qui avait été semé. Ainsi l'héritage de Vatican II s'est-il à la fois dispersé mais aussi enrichi *dans la réception*

---

3 Beaucoup d'évêques voulaient rééquilibrer une ecclésiologie unilatéralement primatiale, héritage du concile Vatican I, par une insistance sur la collégialité de l'épiscopat. Le terme de « collègue » des Douze ou des évêques ne faisait cependant pas l'unanimité. Cf. André de Halleux, « La collégialité dans l'Église ancienne », *Revue théologique de Louvain*, vol. 24, n° 4, 1993, pp. 433-454, citant Klaus Schatz, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours* (trad. J. Hoffmann), Paris, Cerf, 1992.

qui en a été réalisée, comme par vagues successives, dans les communautés chrétiennes de par le monde.

Premier fruit du concile, le *synode des évêques* a été annoncé par Paul VI le 14 septembre 1965 et s'est tenu sans discontinuité dans les années d'après-concile<sup>4</sup>. Se référant continûment au concile Vatican II et prônant une démarche de responsabilité de tous, ces synodes ont permis d'approfondir des thématiques aussi essentielles que l'évangélisation, la justice sociale et la sanctification. Ils ont fait prendre conscience de la vitalité des Églises locales et ont sensibilisé à l'articulation des Églises particulières avec l'Église universelle.

Un *approfondissement ecclésiologique* s'est ainsi opéré sous les pontificats de Paul VI et de Jean-Paul II en même temps qu'était ressentie la nécessité d'une juste interprétation de Vatican II. À l'occasion du vingtième anniversaire du concile en 1985, un synode dit d'évaluation s'est interrogé sur la réception de Vatican II<sup>5</sup>, dans un climat quelque peu tendu marqué par des désillusions, des interprétations divergentes et une menace de schisme intégriste de Mgr Marcel Lefebvre, mais aussi caractérisé par la participation abondante des jeunes Églises. Le rapport synodal de 1985 contient une affirmation essentielle selon laquelle « l'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile »<sup>6</sup>, ce qui laisse entendre qu'un tournant est pris et que s'engage une nouvelle période postconciliaire. Ajoutons toutefois que la dynamique imprimée par Jean-Paul II est également porteuse d'une valorisation de la « mission » de l'Église, elle aussi héritage conciliaire, moteur de ce que le pape a appelé la « nouvelle évangélisation »<sup>7</sup>, une expression devenue mobilisatrice de renouveau dans l'annonce de la foi. Communion et mission sont profondément liées, soulignera le pape polonais dans son exhortation apostolique *Christifideles laici* (« Les fidèles laïcs ») en 1988<sup>8</sup>.

---

4 Liste des synodes des évêques et documents : <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/index\\_fr.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_fr.htm)>.

5 Peu auparavant, le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi avait tiré la sonnette d'alarme et affirmé la nécessité de « revenir aux textes authentiques de l'authentique Vatican II » (J. Ratzinger, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, pp. 31-32).

6 Rapport final du Synode extraordinaire, *La Documentation catholique*, n° 1909, 1986/1, p. 39.

7 La « nouvelle évangélisation » est une expression utilisée par Jean-Paul II au cours de son premier voyage en Pologne en 1979. Sur l'évolution de ce terme, cf. G. Comeau, « Nouvelle évangélisation ou évangélisation renouvelée? », *Études*, 419, 2013/9, pp. 209-220.

8 Cf. Exhortation apostolique *Christifideles laici*, 30 décembre 1988 : « La communion [...] se présente essentiellement comme communion missionnaire... La communion

L'approfondissement en cours de l'héritage conciliaire s'enrichit dans les années 1980 et 1990 par la mise au point de réformes demandées par Vatican II (le nouveau droit canonique paru en 1983 et le nouveau catéchisme de l'Église catholique en 1992) et par certains gestes prophétiques du pape ("visite à la synagogue de" Rome, rencontre interreligieuse d'Assise, avancées œcuméniques des documents *Orientalis lumen* (« La lumière de l'Orient ») et *Ut unum sint* (« Pour qu'ils soient un »). Des précisions sont apportées à travers des débats quant aux relations entre les Églises particulières et l'Église universelle<sup>9</sup>. Le climat de *metanoia* et de conversion du Grand Jubilé de 2000 et l'entrée dans le troisième millénaire donnent l'occasion à Jean-Paul II de rappeler que le concile Vatican II offre « une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence »<sup>10</sup>, laissant entendre que c'est le concile dans son ensemble et pas seulement des textes qu'il faut recevoir et qui doit nous orienter.

Mgr Francisco Claver, évêque philippin, résumait en 2005 l'apport de Vatican II à l'Église catholique en Asie dans le mot « participation »<sup>11</sup>. Le changement, écrit ce pasteur, réside dans un « glissement de paradigme » qui implique une autre manière de regarder l'Église comme étant essentiellement une Église de service plutôt que de pouvoir. Est apparue une nouvelle façon d'être l'Église, « l'Église non *dans*, mais *d'un* pays et *d'un* peuple », l'Église locale étant le lieu où des chrétiens « essaient de vivre de façon chrétienne, *en tant que* peuple et non comme chrétiens en général ». La communauté ecclésiale de base, dans ses versions de tous les continents, exprime ce passage vers une nouvelle forme d'être chrétien participant-discernant au sein d'une communauté qui est communauté liturgique mais avec des implications sociales et où un leadership des laïcs et des structures de participation sont encouragés.

---

et la mission sont profondément unies entre elles, elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement, au point que la communion représente la source et tout à la fois le fruit de la mission : la communion est missionnaire et la mission est pour la communion. C'est toujours le même et identique Esprit qui appelle et unit l'Église et qui l'envoie prêcher l'Évangile... De son côté, l'Église sait que la communion, reçue en don, a une destination universelle... Cette mission a pour but de faire connaître et de faire vivre par tous la "nouvelle" communion qui, par le Fils de Dieu fait homme, est entrée dans l'histoire du monde.»

- 9 Voir le document *Communio in notio* (1992) de la Congrégation pour la doctrine de la foi et les débats qui ont suivi (Ratzinger-Kasper). Voir *infra* à ce sujet.
- 10 Jean-Paul II, Lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, 6 janvier 2001.
- 11 F. Claver, « Le concile de Vatican II et l'Église en Asie », *Missions étrangères de Paris*, 18 mars 2010.

Cette même année 2005, alors qu'est commémoré le quarantième anniversaire de la clôture du concile et qu'apparaissent des lignes d'interprétation divergentes à la suite de la publication de la monumentale *Histoire du concile Vatican II* (Alberigo, 1995-2001), Benoît XVI, fraîchement élu pape, revient sur la question de l'interprétation du concile et s'insurge contre l'idée que l'Église postconciliaire serait une Église différente de l'Église préconciliaire<sup>12</sup>. Désavouant « une herméneutique de la discontinuité et de la rupture » qui interpréterait le Concile en fonction d'un « esprit » qui va au-delà des textes eux-mêmes, le pape Ratzinger prône alors « une herméneutique de la réforme [ou] du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église ». Nous en reparlerons (chapitre 1).

C'est aussi Benoît XVI qui choisit d'orienter les réflexions du prochain Synode (2008) sur le thème de *la Parole de Dieu* (en continuité avec le synode de 2005 sur l'Eucharistie). Volonté de revenir à ce qui fonde la vie et la mission de l'Église et à ce qui est au point de départ de la proposition de la foi. Est ici directement palpable la continuité avec le concile (en référence à la constitution conciliaire *Dei Verbum*) et avec la réforme liturgique (qui a intensifié la lecture de la Parole de Dieu dans le peuple de Dieu, surtout dans le cadre de la liturgie eucharistique). L'exhortation apostolique *Verbum Domini* (2010) apportera des éléments supplémentaires pour que l'interprétation de l'Écriture tout en recourant aux méthodes historiques éprouvées accorde aussi l'attention à la profondeur spirituelle et chrétienne des textes<sup>13</sup>.

## 2. Vatican II pour aujourd'hui et demain ?

Les deux dernières décennies ont été chargées en crises de tous ordres et défis nouveaux souvent vécus « en direct » à l'échelle de toute la planète Terre... Certains défis relevés par Vatican II sont toujours les nôtres : unité des chrétiens, liberté religieuse, mode de fonctionnement interne et de gouvernement de l'Église, témoignage-évangélisation, rapport avec la société. D'autres défis sont apparus : question écologique, civilisation numérique, questions de genre (diversité des familles par exemple)... Porteuse du message de joie et d'espoir du

---

12 Benoît XVI, Discours à la Curie, 22 décembre 2005 (<<https://www.youtube.com/watch?v=39E-AK9oP4I>>).

13 Voir B. De Baenst, « *Verbum Domini* : l'herméneutique dans l'Église », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 142, n° 2, 2020, pp. 197-212. Et plus largement : C. Theobald, « *Dans les traces...* » de la constitution « *Dei Verbum* » du concile Vatican II : *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris, Cerf, 2009, 206 p.

Christ, l'Église peine à dire cette Bonne Nouvelle, d'autant qu'elle se trouve dans la mire de toutes les critiques pour des scandales de mauvaise gestion financière et de comportements moraux du clergé et de religieux, d'abus de pouvoir sur les consciences (cléricalisme), qui ont nui à sa crédibilité<sup>14</sup>. En outre, elle connaît un phénomène de transition inédit : en retrait en Europe, son centre de gravité et de vitalité s'est déplacé vers le sud (Afrique, Amérique latine et Asie). La situation de l'Église doit sans cesse se redéfinir sur l'horizon fluctuant des religions et des cultures, dans un monde où les concepts de « religion » et d'« institution » ne rallient plus les foules comme auparavant. Vatican II est tellement loin !

Jorge Mario Bergoglio, élu en mars 2013 suite à la démission de Benoît XVI, est le premier pape des cinquante dernières années à ne pas avoir participé personnellement au concile. Homme de réformes courageuses (Curie, synode mondial décentralisé, mise au ban du « cléricalisme »), le pape François dans ses appels au concile semble vouloir maintenir une voie du milieu : ni retour en arrière (restaurationnisme) ni fuite en avant (ultra-progressisme ou néo-protestantisme). Dépassant les oppositions stériles entre les herméneutiques de la continuité ou de la discontinuité, il estime qu'il importe de continuer à « faire prendre racine » au concile, à rendre plus explicites ses concepts clés et les fondements de ses arguments.

« Vatican II, dit-il en août 2013, fut une relecture de l'Évangile à la lumière de la culture contemporaine. Il a produit un mouvement de rénovation qui vient simplement de l'Évangile lui-même. [...] Il y a certes des lignes herméneutiques de continuité ou de discontinuité, pourtant une chose est claire : la manière de lire l'Évangile en l'actualisant pour aujourd'hui, qui fut propre au Concile, est absolument irréversible. [...] L'annonce de type missionnaire se concentre sur l'essentiel, sur le nécessaire, qui est aussi ce qui passionne et attire le plus, ce qui rend le cœur tout brûlant, comme l'eurent les disciples d'Emmaüs. Nous devons donc trouver un nouvel équilibre, autrement l'édifice moral de l'Église risque lui aussi de s'écrouler comme un château de cartes, de perdre la fraîcheur et le parfum de l'Évangile. L'annonce évangélique doit

---

14 Concernant les abus sexuels et de pouvoir, voir : François, « Lettre au cardinal Ouellet » (19 mars 2016) ; « Lettre au peuple de Dieu » (20 août 2018) ; Lettre « Vos estis lux mundi » (7 mai 2019) ; Benoît XVI (émérite), « L'Église et le scandale des abus sexuels » (avril 2019) ; A. Latil, « Comment repérer les abus dans l'Église ? » (Diocèse de Belley-Ars, intervention vidéo, 2021) ; T.-D. Humbrecht, « Abus de pouvoir dans l'Église, cléricalisme et déviations de l'obéissance », *Communio*, vol. 266, n° 6, 2019, pp. 110-120.



être plus simple, profonde, irradiante. C'est à partir de cette annonce que viennent ensuite les conséquences morales<sup>15</sup>. »

Dans son texte inaugural, l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (« La joie de l'Évangile ») (novembre 2013), François indique les orientations missionnaires et œcuméniques qui poursuivront la réception du concile. S'appuyant sur son expérience pastorale antérieure, il laisse apparaître le programme de réforme qu'il mènera durant son pontificat pour assurer la réception de Vatican II : a) placer l'Église « dans le monde d'aujourd'hui » pour y relever quelques-uns des grands défis actuels ; b) inviter « tout le Peuple de Dieu » à évangéliser, une mission à forte dimension sociale ; c) « apprendre quelque chose de plus sur le sens de la collégialité épiscopale et sur l'expérience de la synodalité » (n° 246) (Forestier, 2015).

Comme l'a expliqué le théologien jésuite Christoph Theobald (2021), pour le pape François, la réception du concile Vatican II doit être « ajustée » à notre aujourd'hui. La référence au concile n'est pas tant dans une recherche de ce que disent les seize textes conciliaires que dans une volonté d'entrer dans la « manière de procéder » du concile, c'est-à-dire dans ce que l'on appelle la « synodalité », un terme et une démarche qui évoquent le « marcher (avancer) ensemble » et l'égalité baptismale entre tous les chrétiens.

Héritage du concile Vatican II, le *processus synodal* reçoit une première explicitation dans le discours du pape lors du 50<sup>e</sup> anniversaire du synode (17 octobre 2015)<sup>16</sup>. Ce processus est construit sur l'intériorité mutuelle des Églises particulières et de l'Église universelle et procède de la consultation du peuple de Dieu et du discernement des pasteurs. Ses caractéristiques sont : 1) le *discernement* (pour découvrir dans l'écoute et la prière), qui distingue la synodalité du parlementarisme car celle-ci n'est pas recherche de compromis mais écoute de ce que veut l'Esprit aujourd'hui pour l'Église de Dieu et dans un regard qui s'élargit à l'humanité ; 2) la *mise en valeur du rôle de tous les baptisés*, tous protagonistes (pour participer dans l'action avec d'autres), ce qui oblige les pasteurs à une attitude de service, à l'opposé de toute attitude de cléricisme ; 3) la *gradualité* (pour porter le témoignage de l'Évangile), au sens où la mise en route et

---

15 Entretien accordé par le pape François en août 2013 au père Antonio Spadaro, directeur de *La Civiltà Cattolica*, paru dans *Études*, n° 419, 2013, pp. 337-352.

16 Le désir du pape de valoriser l'héritage conciliaire qu'est l'institution du Synode des évêques est exprimé dans sa lettre de 1<sup>er</sup> avril 2014 au cardinal L. Baldassari. Les paroles du pape sur le synode et la synodalité sont en partie rassemblées dans *Paroles et réflexions sur la synodalité*, Paris, Salvator, 2022.

les étapes successives ne sont aucunement tracées d'avance mais engagent une dynamique et une inventivité<sup>17</sup>. La synodalité apparaît ainsi comme la capacité du peuple de Dieu en marche et guidé par l'Esprit Saint de se prendre lui-même en marche dans l'écoute mutuelle et la parole exprimée en liberté (comme ce fut le cas au concile). Ce processus se fonde sur la conviction, exprimée par Vatican II (LG 12), selon laquelle la collectivité des fidèles marqués par l'onction de l'Esprit Saint ne peut se tromper dans la foi<sup>18</sup>. François lui-même est déterminé à exercer concrètement cette synodalité en se mettant à l'écoute des conférences épiscopales, en les citant et en les laissant jouer entièrement leur rôle comme autorité pastorale et « autorité doctrinale authentique ».

Une nouvelle phase de la réception du concile s'ouvre donc avec François, pour qui le chemin synodal est un élément essentiel, déjà bien présent dans les synodes de 2014 et 2015 sur la pastorale de la famille, dans le synode des jeunes de 2018 et le synode sur l'Amazonie en 2020. Lancé officiellement en octobre 2021, le synode sur la synodalité (2021-2024) a récemment publié le document de travail officiel pour l'étape continentale « Élargis l'espace de ta tente ».

### 3. Revue de la littérature

Au fil des années qui ont suivi le concile, les textes et les actes de Vatican II ont été publiés<sup>19</sup>, suivis très rapidement par les commentaires, ceux notamment du dictionnaire encyclopédique *Lexikon für Theologie und Kirche* (traduit en anglais) et de la collection française « Unam Sanctam ». Une histoire et un commentaire théologique intercontinental paraîtra prochainement, œuvre du

---

17 Cf. Cardinal Mario Grech, dans *Paroles et réflexions sur la synodalité*, op. cit., pp.7-10.

18 « Le peuple a du flair pour trouver de nouvelles voies sur le chemin, il possède le *sensus fidei* » (François, *Rencontre avec le clergé, les consacrés et les membres de conseils pastoraux*, à Assise, 4 octobre 2013).

19 Les actes du concile ont été publiés dans: *Acta et Documenta* (antépréparatoires et préparatoires, 23 tomes); *Acta synodalia* (congrégations générales, 25 tomes); *Constitutiones, Decreta, Declarationes* (1 vol., 1966). Sur cette publication, qui s'étale de 1960 à 1978, voir G.Lefevre, « Les Actes du Concile du Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980, pp. 186-200. Les textes du concile sont disponibles sur: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm)>.

comité « Vatican II Legacy and Mandate », en anglais et en allemand, attentif à la réception du concile et aux orientations pour la vie de l'Église<sup>20</sup>.

Une revue de la littérature concernant plus précisément la réception et l'interprétation de Vatican II offre une palette extrêmement variée d'ouvrages et d'articles et il est impossible d'en rendre compte complètement, nous ne ferons que signaler ici quelques titres et auteurs. Dès les années 1970 et jusqu'au synode d'anniversaire en 1985, alors qu'est passée la phase des premières applications plus ou moins enthousiastes du concile sur fond de remous de crise ecclésiale, apparaissent les polémiques autour de l'interprétation à donner au récent concile, qui opposent les adversaires résolus des textes et réformes conciliaires, les conservateurs nostalgiques de l'avant-concile, les rénovateurs déçus, les interprètes contestataires désireux d'aller au-delà de Vatican II.

L'attention se porte peu à peu sur la notion de « réception d'un concile », comprise au sens œcuménique d'événement qui ne peut être considéré comme isolé dans l'histoire de l'Église (Grillmeier, 1970). La notion ecclésiologique de réception est reprise par Congar dans un article décisif en 1972, la définissant comme « l'acte par lequel le peuple chrétien [...] reconnaît son bien et reconnaît qu'une décision est pour lui un apport de vie ». Aux approches du synode d'évaluation de 1985, dans un contexte changé (Acerbi, 1981), le concept de réception fera l'objet d'interprétations variées distinguant de multiples thématiques (Alberigo et Jossua, 1985; Pottmeyer, 1985; Martelet, 1985; Latourelle, 1988). L'ecclésiologue canadien Gilles Routhier n'aura de cesse de préciser le concept de réception afin de le rendre opérationnel, voyant dans la réception « un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique » (Routhier, 1993, p. 69).

Paraissent ensuite des histoires du concile (Pesch, 1993; Guasco *et al.*, 1994), parmi lesquelles se distingue la monumentale histoire en cinq volumes dirigée par Giuseppe Alberigo, un historien issu de l'Université de Bologne, qui diffusa, à l'époque du concile, un ouvrage sur le pouvoir dans l'Église catholique<sup>21</sup>. Il

---

20 Voir le site : <<https://vatican2legacy.com/>>. Ce projet vise à développer un commentaire théologique intercontinental et interculturel de Vatican II.

21 En 1964, G. Alberigo publia le résultat de ses recherches sur le pouvoir dans l'Église après le concile de Trente. Il démontrait que la « juridiction universelle des évêques » dérivant de la consécration épiscopale (et non du pape) avait été une opinion théologique répandue et reçue pendant des siècles : *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale: momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Rome, Herder, 1964). L'ouvrage eut un retentissement considérable à Vatican II.

rejoignit le groupe dit « de Bologne » qui se forma autour du cardinal Lercaro et de Giuseppe Dossetti, expert au concile<sup>22</sup>. Avec une équipe internationale de chercheurs, il publia entre 1995 et 2001 les cinq tomes de la *Storia del concilio Vaticano II*<sup>23</sup>, qui fut très vite traduite en plusieurs langues dont le français : *Histoire du concile Vatican II* (1997-2005), que nous citerons sous l'abréviation *Histoire*.

L'idée d'Alberigo en fournissant cet imposant outil<sup>24</sup> est de montrer que le concile n'est pas seulement la somme des textes qu'il a produits, mais est d'abord un événement dans lequel l'Esprit s'est manifesté. Pour en garder la mémoire, cette œuvre monumentale reconstitue avec rigueur le développement quasi quotidien des travaux, montrant une composition laborieuse des textes conciliaires, ce qui laisse présager que leur réception future ne sera pas facile ! Le reproche lui a été fait de n'avoir pas suffisamment pris en compte les problèmes de conscience des pères de ladite « minorité » conciliaire et d'avoir exagéré leur recherche d'un appui auprès de Paul VI qui, en quête d'unanimité, aurait cédé plusieurs fois à leur pression<sup>25</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage est précieux pour suivre le réel cheminement de conversion spirituelle et de mise à jour (*aggiornamento*) qu'a été le concile pour ses participants d'abord, et pour découvrir ainsi le fil d'un authentique développement de la doctrine catholique. Comme l'exprime Alberigo, « Vatican II a globalement dépassé les attentes en réalisant un bouleversement (*svolta*) plus profond et organique que ce que les demandes et souhaits préliminaires avaient envisagé avec clairvoyance et courage. [...] Et pourtant Vatican II a laissé une Église catholique bien différente de celle au sein de laquelle il s'était ouvert »<sup>26</sup>.

---

22 Voir l'ouvrage documentaire de G. Alberigo (dir.), *L'officina Bolognese 1953-2003*, Bologna, EDB, 2004.

23 Compte rendu des cinq tomes par Pierre Vallin, « Vatican II, l'événement des historiens », *Recherches de science religieuse*, vol. 93, 2005/2, pp. 215-245 (<<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2005-2-page-215.htm>>). Voir aussi les commentaires d'Hervé Legrand (2006), qui regrette de ne pas disposer d'une histoire plus précise de la genèse des textes ayant une portée doctrinale.

24 Un « résumé » de ces cinq volumes est fourni en 2005 par G. Alberigo, *Pour la jeunesse du christianisme : le concile Vatican II (1959-1965)*, trad. par J. Mignon, Paris, Cerf, texte que l'auteur écrivit en pensant à ce qu'il souhaitait transmettre à ses enfants et petits-enfants de ce qu'il considérait comme le « trésor » du concile.

25 R. Tucci, « Una storia del concilio Vaticano II ». *La Civiltà Cattolica*, n° 3640, 2002/1, pp. 360-365.

26 G. Alberigo, « Il Concilio rinnovò la Chiesa », *La Repubblica*, 7 décembre 2005 (notre traduction).

Dans le même sens, l'évêque et théologien Joseph Doré écrit : « Dans le concile finissant, il y avait quelque chose qui par la suite ne pouvait plus être pareil à ce qui était auparavant<sup>27</sup>. »

L'ouvrage d'Alberigo souleva la polémique dans un cercle restreint (Marchetto, 2005, 2012) qui s'insurgea contre cette présentation du concile comme « rupture et nouveau début » au détriment de la continuité de la tradition. Il n'en fallait pas moins pour que le nouveau pape Ratzinger fraîchement élu fasse le point en 2005 et prône une « herméneutique de la réforme ».

À partir de 2005, le débat se focalise autour de l'herméneutique de Vatican II, les réactions venant de divers horizons valorisant la nouveauté des prises de position de Vatican II (Hünemann, 2007 ; Komonchak, 2007 ; Ruggieri, 2007 ; Theobald, 2007 ; Routhier et Jobin, 2010) ou mettant en valeur les points de vue de la minorité conciliaire (Gherardini, 2009 ; De Mattei, 2010 ; Barthe, 2011).

Dans un livre influent paru en 2008, *What Happened at Vatican II (L'Événement Vatican II)*, 2011), John O'Malley exprime avec conviction l'idée que Vatican II a adopté un nouveau style rhétorique : plutôt que d'utiliser le langage législatif et juridique de la pensée scolastique, il a eu recours au langage de la persuasion et de l'invitation, utilisant par exemple des termes comme « charisme », « dialogue », « partenariat », « coopération », « amitié ». Ce qui donne vite l'impression que ses documents se donnent à lire (relativement) aisément. Plus encore, ainsi que l'avait demandé Jean XXIII, le langage du concile n'est pas celui de la condamnation (attentif à ce qui divise) mais celui de la participation (qui met en évidence les points de contact et les analogies), toujours branché sur ce qui exprime une unité partielle et rend possible un dialogue avec l'autre, non pour l'intégrer mais pour reconnaître ses différences et les articuler. Ce « style » indique bien l'intention pastorale du concile et implique tout un programme de réception.

Ces mêmes années, plusieurs colloques de chercheurs-théologiens portent également sur l'interprétation de Vatican II. Ils se déroulent à l'Institut catholique de Paris en 2005 (Bordeyne et Villemin, 2006), à l'Université Laval à Québec en 2008 (Routhier et Jobin, 2010), à l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve en 2010 (Famerée, 2012), au Vatican en 2015 (« Les protagonistes de Vatican II »). Divers théologiens ont récemment cherché à tempérer le débat entre les herméneutiques (Donneaud, 2012 ; O'Malley, 2012) et se

---

27 Cité dans J. Doré et A. Melloni (dir.), *Volte di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 432 (cf. *Civ. Catt.* 2001, IV, 409 s.).

veulent critiques sur une opposition absolue entre les herméneutiques : Klaus Schatz (2015, 2016), théologien allemand, voit dans le concile Vatican II et l'après-concile un phénomène de « mue » de la tradition ecclésiastique, celle-ci devant parfois se dépouiller pour retrouver le principe vital qui la fait renaître dans l'Esprit. Ces auteurs rappellent en même temps l'incessante tâche de mise en œuvre du concile et de ses réformes (Routhier, 2014 ; Famerée et Routhier, 2021). En anglais, l'impressionnant *Oxford Handbook of Vatican II* (Clifford et Faggioli, 2023) brosse l'ensemble du sujet : contexte et sources, documents conciliaires, réception chez les catholiques, les autres chrétiens et les non-chrétiens, grâce aux contributions de 44 auteurs internationaux.

Depuis les années 1990, plusieurs auteurs assurent un suivi régulier des publications sur le concile (c'est le cas notamment de Gilles Routhier<sup>28</sup>) en même temps qu'ont paru de riches études sur la « visée pastorale » du concile (Theobald, 1996 ; Routhier, 2011a), sa réception (Theobald, 2009), son ecclésiologie (Gaillardetz, 2015), son « héritage » (Weigel, 2022 ; Clifford et Faggioli, 2023) et récemment la synodalité (Commission théologique internationale, 2018 ; Famerée, 2019 ; Miltos, 2021 ; Destivelle, 2022).

## 4. Précisions terminologiques

Les questions de la réception, de l'interprétation et d'une herméneutique pertinente pour comprendre et expliquer le concile ont été maintes fois traitées par des historiens et des théologiens et lors des commémorations du concile (1985, 2005, 2015). Elles se réfèrent aux divers enjeux ecclésiaux soulevés par Vatican II, aux défis humains et sociétaux qui en émanent, mais aussi aux processus déjà engagés de réception du concile spécialement au sein des Églises locales. Précisons d'abord le sens de quelques termes fréquemment utilisés (réception, interprétation, herméneutique, concile, synodalité).

### 4.1. Réception

La « réception » est un concept ancien qui a refait surface dans les années 1970 dans le contexte de l'œcuménisme et de l'après-Vatican II (Grillmeier, 1970 ;

---

28 Un précieux guide dans l'abondante information bibliographique abondante sur le concile Vatican II est offert par les chroniques de Gilles Routhier dans *Laval théologique et philosophique*, 53, 2 (juin 1997), p. 435-454 ; 55, 1 (février 1999), p. 115-149 ; 56, 3 (octobre 2000), p. 543-583 ; 58, 1 (février 2002), p. 177-203 ; 59, 3 (octobre 2003), p. 583-606 ; 60, 3 (octobre 2004), p. 561-577 et 61, 3 (octobre 2005), p. 613-653.

Congar, 1972; Routhier, 1993; Theobald, 2009). Le terme « réception », ici compris dans le cadre de la réception du concile, désigne « le processus par lequel un groupe ecclésial (une communauté, un synode, une Église particulière, l'Église universelle) s'approprie, comprend et assimile un bien spirituel qui lui est offert, l'intégrant dans sa propre vie de foi jusqu'à le reconnaître comme son propre bien et en faire une détermination pour sa vie »<sup>29</sup>.

La définition a le mérite de s'appliquer à l'ensemble de l'héritage conciliaire mais aussi d'attirer l'attention sur l'assimilation subjective et progressive (« processus ») dans la vie de foi du ou des sujet(s) récepteur(s) et sur la *diversité* possible de réception pratique dans les Églises locales. Le peuple de Dieu étant le sujet de la réception, il s'ensuit qu'elle doit être comprise comme une manifestation de la foi des récepteurs (*sensus fidelium*), foi suscitée par l'Esprit Saint qui conduit l'Église à la vérité (cf. Jean 16, 13).

Plusieurs niveaux font partie de la réception ainsi comprise<sup>30</sup>: 1) la réception et l'interprétation effectuées par les pasteurs pour promouvoir et traduire en pratique, de manière fidèle et efficace, un enseignement conciliaire (*réception officielle* ou *kérygmatische*); 2) l'accueil et l'interprétation effectués par les Églises locales et chaque fidèle pour assimiler l'enseignement conciliaire transmis par les pasteurs (*réception pratique*); 3) la contribution des théologiens, canonistes, historiens et commentateurs à la réception des enseignements conciliaires.

L'évolution récente de la notion de réception (notamment au sens de réception littéraire) a tendance à déplacer l'attention de l'analyse et de l'interprétation des textes, œuvres et discours en ce qu'ils représentent en eux-mêmes vers l'interprétation des discours que ces textes engendrent et mettent en circulation dans le monde de ceux qui les reçoivent: « on ne cherche plus tant à savoir ce que disent les textes que ce que “les gens” en pensent, ce qu'ils en font, ce que ça leur fait, voire ce que ça leur fait faire »<sup>31</sup>. On comprend dès lors que la réception puisse engager, tôt ou tard, des difficultés d'interprétation, voire susciter des conflits herméneutiques.

---

29 Cf. A. Montan, *Il ministero episcopale nella comunione ecclesiale*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2016, p. 36 (notre traduction). Routhier (1993, p. 69) définit la réception comme « un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique ».

30 Cf. A. Montan, *op. cit.*, pp. 37-38. Voir aussi Routhier (1993) et Theobald (2009, pp. 495-546).

31 C. Servais, « Les théories de la réception en Sciences de l'information et de la communication », *Les Cahiers de la Sfsic*, n° 8, 2012.

## 4.2. Interprétation / Herméneutique

Le terme « interprétation » désigne à la fois l'action d'interpréter et le résultat de cette action. L'origine latine du terme (*interpretatio*) a le mérite de rappeler que l'interprétation se joue entre deux pôles et que, de l'un à l'autre, se joue un phénomène de transmission de valeur (*pretium*, prix) ou de sens (O'Malley, 1992 ; Routhier, 2007 ; Faggioli, 2013). Appliqué à l'héritage légué par Vatican II, ce terme s'applique à la compréhension des textes qui sont issus du concile et relève à la fois du domaine de la sémantique et d'une compréhension spirituelle au sens où, en conscience, chacun est maître de ses convictions et de ses choix et où, dans la foi, le Saint-Esprit le guide, pour « venir à la lumière » (Jean 3, 3 et 20).

L'herméneutique (du grec *hermeneuein* qui signifie traduire, expliquer, exprimer) désigne « la théorie de l'interprétation des signes comme éléments symboliques d'une culture » (Larousse). Chez les Grecs anciens, Hermès était le messager des dieux et en interprétait les ordres ; on lui a attribué l'invention du langage et de l'écrit. Trouvant son essor en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> et visant à dépasser la démarche « explicative » (*Erklären*) des sciences exactes pour une approche « compréhensive » (*Verstehen*), l'herméneutique a été appliquée à diverses disciplines : histoire, exégèse, psychologie, anthropologie, littérature... Elle est porteuse d'un ensemble de règles épistémologiques et méthodologiques visant à déterminer le sens premier ou littéral (d'un texte, d'un événement) et le sens existentiel (valeur universelle du texte ou de l'événement dans l'histoire de l'humanité, en réponse aux interrogations des sociétés). Elle est ainsi une compréhension à la fois ancrée dans le passé (une tradition porteuse de sens) et enracinée dans le présent (l'application à la situation actuelle), « l'investissement du sujet dans le message s'avérant constitutif de la vérité »<sup>33</sup>. Il s'ensuit que la multiplicité des clés de lecture et des présupposés de chaque sujet ne peut qu'inviter au dialogue et à la critique afin de dégager les enjeux idéologiques diversement investis et d'exprimer éventuellement autrement un texte écrit autrefois et qui trouve aujourd'hui une signification nouvelle adaptée à un autre contexte<sup>34</sup>.

Le discours déjà évoqué de Benoît XVI en 2005 rappelle que l'interprétation et l'herméneutique conciliaire sont de l'ordre de la transmission d'un « trésor »

---

32 Cf. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Jauss, Ricœur...

33 J. Grondin, « Herméneutique », dans S. Auroux (dir.), *Les notions philosophiques*, t. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1990, pp. 1129-1134.

34 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969.



qui est à la fois une doctrine et un vécu de la foi, à l'égal de ce que disait l'apôtre Paul à propos de la transmission de l'Évangile: «Ce trésor [la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ], nous le portons en des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous» (2 Corinthiens 4, 7). Invitation adressée à tous les témoins de l'Évangile pour qu'ils se laissent saisir par la puissance de don et de vie de la Parole de Dieu, qui agit comme une semence tombée dans un sol, mais aussi invitation à reconnaître la puissance de toute parole humaine, même fragile<sup>35</sup>, à l'exemple des simples et courageux «oui» constitutifs du sujet et de vérité<sup>36</sup>.

### 4.3. Concile

Assemblée composée essentiellement d'évêques et forme de gouvernement de l'Église, le «concile» (le terme latin *concilium*, réunion, est tiré du verbe *calare*, appeler, convoquer) est aussi appelé «synode» (terme d'origine grecque, *sunodon*, faisant référence au «marcher ensemble»). L'institution, très ancienne, pourrait trouver son premier modèle dans l'assemblée de Jérusalem vers l'an 50, lorsque Paul et Barnabé qui œuvrent à Antioche rejoignent les apôtres et les anciens à Jérusalem pour décider de l'ouverture de la communauté des juifs chrétiens aux «païens»: «Dieu, qui connaît les cœurs, proclame Pierre, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous» (Actes des Apôtres 15, 8).

Après plusieurs synodes régionaux qui se sont tenus pendant les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles pour résoudre des conflits sur la date de célébration de Pâques et l'hérésie montaniste, le premier concile général réunit à Nicée en 325 des évêques venus de toutes les provinces de l'empire; ce concile fit de ces assemblées une institution régulière sous l'autorité de l'évêque du lieu, combinant donc les principes de la synodalité et de la primauté et cherchant à atteindre des décisions à l'unanimité. Se distinguant des conciles locaux, certains conciles généraux seront dits œcuméniques (l'*oikoumené* désignant l'ensemble du monde civilisé par opposition au monde des barbares, au sens géographique d'universalité).

---

35 «La parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des mélodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendrir les étoiles», écrit Flaubert dans une page célèbre de *Madame Bovary*.

36 Cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009, p. 5.

Après la scission qui s'est opérée en 1054 entre l'Église orientale et occidentale, le terme « œcuménique » appliqué aux conciles prend le sens de « retrouver l'unité des chrétiens ». À partir du XII<sup>e</sup> siècle, les conciles œcuméniques romains sont de plus en plus marqués par l'autorité du pape comme maître du concile, au point que le XV<sup>e</sup> siècle voit éclore une crise conciliariste défendant l'idée que le pouvoir suprême dans l'Église catholique revient au concile plutôt qu'au pape – ce que condamnera le concile Vatican I en 1870.

Le concile Vatican II, annoncé par Jean XXIII en janvier 1959, s'est ouvert le 11 octobre 1962, réunissant près de 2.500 évêques et s'est tenu en quatre périodes automnales jusqu'au 8 décembre 1965. Après la mort du pape Jean en juin 1963, Paul VI lui succéda. Les seize documents conciliaires, préparés en commissions, discutés et votés par les évêques puis promulgués par le pape, sont le fruit de compromis entre diverses orientations. Ils sont de lecture difficile et exigent un travail d'interprétation de manière à préciser l'usage que le lecteur veut en faire, soit pour en souligner les facteurs de continuité avec la tradition ou d'innovation, soit pour les comprendre dans leur lettre et leur esprit selon une interprétation vivante et actualisante (Kasper, 1990 ; Routhier, 2006, 2007).

#### 4.4. Synodalité

Le concept de « synodalité » est récurrent dans les déclarations du pape François, qui en développe le sens et l'évoque dans divers contextes. Le 17 octobre 2015, à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de la création du synode des évêques, il affirme : « Ce que le Seigneur nous demande [est] contenu entièrement dans le mot "synode". Marcher ensemble – laïcs, pasteurs, évêque de Rome – est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique. » Le 29 novembre 2019, il déclarait encore : « La synodalité est un style, c'est une marche ensemble, et c'est ce que le Seigneur attend de l'Église du troisième millénaire. »

L'utilisation de ce terme par le pape François allie sa volonté de poursuivre la réception du concile Vatican II et de réformer le style de gouvernement dans l'Église. En effet, si le premier niveau de la synodalité s'exerce dans les Églises particulières, le deuxième est celui des provinces et des régions ecclésiastiques, des conseils particuliers et surtout des conférences épiscopales. Le dernier niveau est celui de l'Église universelle. « Ici, le synode des évêques, représentant l'épiscopat catholique devient une expression de la collégialité épiscopale au sein d'une Église synodale », a expliqué le pape à son sujet dans son discours de commémoration d'octobre 2015.

## 5. Plan de l'ouvrage

Alors que nous approchons du soixantième anniversaire de la conclusion du concile et que se déroule actuellement le Synode sur la synodalité, interroger et chercher à valoriser Vatican II est une clé pour cheminer dans ou vers la foi, aborder les nouveaux questionnements de notre époque et oser parler de Dieu et du créé avec humilité et vérité.

Nous commençons (chapitre 1, « Problématique ») par énoncer et développer quelques clés herméneutiques qui nous semblent engagées dans une interprétation et une réception du concile qui aille de pair avec une « vraie réforme »<sup>37</sup> de l'Église, bienveillante, courageuse et fidèle. L'essentiel étant bien sûr de s'approprier fidèlement ce concile dans ce qu'il enseigne et apporte à la vie de l'Église dans le monde<sup>38</sup>. Herméneutique de discontinuité ou de continuité ? herméneutique de la réforme ? concile comme événement ou comme ensemble de textes doctrinaux et pastoraux ? Vatican II comme aboutissement ou comme point de départ ? Sur cette base, nous formulons quelques hypothèses pertinentes pour approcher et analyser l'apport de Vatican II.

Les trois chapitres suivants se penchent sur le concile Vatican II dans ses antécédents, sa célébration et sa réception. Le chapitre 2 (« Antécédents de Vatican II ») porte sur les mouvements de renouveau annonciateurs et préparateurs du concile et pointe certains défis qui se posaient à l'Église à la convocation du concile. Le chapitre 3 (« Célébration du concile ») porte sur le contexte, le déroulement et les « produits » du concile (1959-1965), tels que nous y avons accès à travers les textes, les actes ou les histoires du concile. Ce chapitre s'achève par une synthèse des axes et apports du concile. Le chapitre 4 (« Réceptions de Vatican II ») s'intéresse à la réception du concile dans différentes zones linguistiques et culturelles, aux applications et évolutions suscitées dans les quatre décennies qui ont suivi le concile (1965-2005).

Le chapitre 5 (« Bilan critique : Vatican II, un concile inachevé ? ») porte le regard sur l'ensemble des résultats pour relever dans un premier temps

---

37 Allusion au titre du livre d'Yves Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Église* (Congar, 1969 [1950]). Pour Congar, il n'y a de réforme catholique authentique que dans un esprit qui veille à maintenir la primauté de la charité et du pastoral, qui préconise un renouvellement par un retour au principe et à la tradition et qui évite les mises en demeure. Voir à ce propos J. Famerée, « Vraie ou fausse réforme ecclésiale : quels sont les critères ? La réflexion du père Yves Congar, o.p. », dans Famerée et Routhier (2021, pp. 13-31).

38 Cf. G. Routhier, « Porter en soi l'héritage de Vatican II » (Routhier, 2004, pp. 237-251).

quelques non-dits qui portent à parler d'un « concile inachevé ». Un deuxième temps relève dans le même sens quelques lacunes de l'après-concile dans la mise en œuvre des réformes, ce qui amène certains à souhaiter des développements à Vatican II, voire à envisager un Vatican III. Enfin, nous revenons aux questions initiales et tentons de dégager les leçons de l'ensemble du parcours, les intuitions et les impulsions à transmettre.

Le chapitre 6 (« Questionnements et recherche d'un nouveau souffle avec le pape François : une Église en mode réforme et synodalité ») ouvre des perspectives sur un avenir possible. Il vise à montrer comment la réception de Vatican II entre aujourd'hui dans une nouvelle phase, sous l'angle de la synodalité qui engage le nous-Église dans la construction d'une réforme plus aboutie et plus adéquate face aux défis et problématiques nouvelles.

En inventoriant et en mettant en valeur l'héritage conciliaire, nous avons la conviction que ce grand rassemblement œcuménique peut encore aujourd'hui réveiller une vitalité, nourrir l'esprit et la foi et être un germe de transformation humaine et sociale<sup>39</sup>.

---

39 Cf. entre autres R. Nouailhat, « Conflits d'héritage 50 ans après Vatican II », *La Pensée*, n° 371, 2012 ; B. Cholvy et L. Forestier, *Un catholicisme sous pression*, Paris, Salvator, 2022.

# CHAPITRE 1 – Problématique : comment aborder Vatican II

Le concile Vatican II est un phénomène complexe à aborder dans le respect de sa légitimité, liée à la tradition, à l'identité et à la mission de l'Église catholique. Une interprétation authentique du concile ne peut se départir de la question de la fidélité à ses décisions, ses orientations de fond et ses options.

Aborder le concile à travers les seize documents promulgués est une possibilité, sachant qu'un certain nombre de précautions sont nécessaires, car le genre littéraire de ces textes est particulier, proche du discours exhortatif ou pastoral plus que proprement dogmatique. Ils sont en outre truffés de références scripturaires, patristiques, conciliaires ou magistérielles et emploient un vocabulaire précis et chargé de sens, un sens qui n'a rien d'immédiatement saisissable. Ces documents ont aussi des rapports entre eux et ont connu une genèse rédactionnelle souvent longue et compliquée, qui peut parfois mettre en lumière les intentions des rédacteurs... Saisir ce corpus de textes dans leur ensemble et leur histoire rédactionnelle amène à considérer le concile en tant qu'événement et institution issus d'une volonté d'*aggiornamento* exprimée par Jean XXIII<sup>40</sup>, institution et événement qui se sont installés dans la durée – cinq à six années – et ont mobilisé un grand nombre d'acteurs divers. Pour ceux-ci, le concile a été un processus de prise de conscience progressive de l'importance de la tâche, avec la sensation de vivre un moment spirituel intense de l'histoire de l'Église.

Après le concile s'ouvre le temps de la mise en œuvre, qui s'appuie sur de nombreux documents d'application ; c'est aussi le temps d'une compréhension plus profonde de Vatican II, grâce aux commentaires et histoires des textes promulgués<sup>41</sup>. Liées à la nature des textes – qui n'énoncent pas des définitions

---

40 S'adressant aux membres des commissions préparatoires, Jean XXIII dit que le futur concile sera moins appelé à se prononcer sur des points de doctrine et de discipline qu'à mettre en valeur la réflexion et la vie humaine et chrétienne dont l'Église est dépositaire : « [...] nell'epoca moderna, dunque, più che di un punto o dell'altro di dottrina o di disciplina che convenga richiamare alle sorgenti pure della Rivelazione e della tradizione, trattasi di rimettere in valore ed in splendore, la sostanza del pensare e del vivere umano e cristiano di cui la Chiesa è depositaria e maestra nei secoli » (Discours aux membres de commissions préparatoires et de secrétariats du Concile, 14 novembre 1960).

41 Voir à ce propos G. Routhier, « Le développement d'une herméneutique de la rupture », dans Routhier (2014, pp. 130-144).

dogmatiques mais des réflexions d'ordre doctrinal et pastoral –, des divergences d'interprétation apparaissent, qui se cristallisent lors de la parution de l'*Histoire* d'Alberigo (1995-2001). Certains auteurs favorisent une approche du concile comme événement, mettant en valeur les débats internes au concile ainsi que l'opinion extérieure des chrétiens (Alberigo, 1997-2005; Fattori et Melloni, 1997; Ruggieri, 1999; O'Malley, 2010; Soetens, 2012). D'autres réclament une interprétation du concile qui inscrive celui-ci dans la continuité avec l'enseignement du magistère ecclésial et la tradition (Marchetto, 2005, 2012; Ruini, 2006; Gherardini, 2011).

Lorsqu'en décembre 2005 Benoît XVI parle de la réception et la juste interprétation de Vatican II (cité *supra*, note 11), il reconnaît de manière explicite que l'accueil du concile a été difficile dans de grandes parties de l'Église en raison de la confrontation entre deux herméneutiques contraires qui sont entrées en conflit: l'« herméneutique de la discontinuité et de la rupture », selon laquelle il ne faudrait non tant suivre les textes du Concile que son esprit; l'autre herméneutique, qui « a porté et porte des fruits », est « l'herméneutique de la réforme, du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église ». Un vaste débat était ainsi engagé : Vatican II signifiait-il une rupture nette avec le passé ecclésiastique ou se situait-il dans une connexion organique avec celui-ci ?<sup>42</sup>

Nous ne nous engagerons pas dans une opposition absolue entre discontinuité et continuité. Il est toutefois utile, pour préciser notre problématique concernant l'herméneutique du concile, de reprendre et développer les concepts utilisés par le pape Benoît XVI en 2005 :

- discontinuité, continuité, réforme
- textes et esprit du concile
- le concile comme événement et institution
- le concile comme aboutissement ou point de départ.

---

42 Les enjeux de cette question sont bien montrés par Klaus Schatz, « Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im 2. Vatikanum », in O.J. Wiertz (dir.), *Katholische Kirche und Moderne*, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 91-110. Et du même auteur, « Continuity, Innovation and Discontinuity in the Second Vatican Council », *Theology and Philosophy*, 28, 2016, pp. 11-29. Voir aussi Wassilowsky (2012).

## 1. Discontinuité ou continuité ?

### 1.1. Une herméneutique de la réforme (Benoît XVI)

«L'herméneutique de la discontinuité, dit Benoît XVI, risque de finir par une rupture entre Église préconciliaire et Église postconciliaire» (citée *supra*, note 11). La rupture serait grave car elle porterait sur la réalité même de l'Église. Or, poursuit-il, «l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné, est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, restant cependant toujours le même, l'unique sujet du Peuple de Dieu en marche». Le renouveau doit donc avoir lieu dans la continuité de cet unique sujet, ce que permet une «herméneutique de la réforme, du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église». En guise d'explication, le pape se réfère aux propos de Jean XXII dans son discours d'ouverture du Concile, à propos de la transmission de la doctrine et de la foi :

«Je ne citerai ici que les célèbres paroles de Jean XXIII, dans lesquelles cette herméneutique est exprimée sans équivoque, lorsqu'il dit que le Concile "veut transmettre la doctrine de façon pure et intègre, sans atténuation ni déformation" et il poursuit : "Notre devoir ne consiste pas seulement à conserver ce trésor précieux, comme si nous nous préoccupions uniquement de l'antiquité, mais de nous consacrer avec une ferme volonté et sans peur à cette tâche, que notre époque exige... Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée". Il est clair que cet engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée exige une nouvelle réflexion sur celle-ci et un nouveau rapport vital avec elle; il est également clair que la nouvelle parole ne peut mûrir que si elle naît d'une compréhension consciente de la vérité exprimée et que, d'autre part, la réflexion sur la foi exige également que l'on vive cette foi.» (Discours de Benoît XVI à la Curie, 22 décembre 2005)

La distinction entre dépôt de la foi et énoncés de la foi permet d'avancer vers une «synthèse de fidélité et de dynamisme» propre à la vie de la foi.

S'appuyant ensuite sur les propos de Paul VI dans son discours lors de la clôture du concile, Benoît XVI ajoute cependant qu'«une herméneutique de la discontinuité pourrait sembler convaincante». Se situant ici sur le terrain propre des traditionalistes et au cœur du contentieux qui les oppose à Vatican II (Routhier, 2014, p. 154), le pape rappelle le débat conciliaire sur l'homme et le monde d'aujourd'hui, où l'Église a abordé trois «cercles de questions» propres à l'époque moderne et qui attendaient une réponse: la relation entre

foi et sciences; le rapport entre Église et État; le rapport entre foi chrétienne et religions du monde.

Répondant à ces interrogations nouvelles, reconnaît Benoît XVI, le concile manifeste une certaine forme de discontinuité, mais sans « que la continuité des principes [soit] abandonnée », menant ainsi un « processus de nouveauté dans la continuité ». En fait, précise le pape, continuité et discontinuité se situent à des niveaux différents: « C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. »

En somme, « l'herméneutique de la réforme » serait une sorte de synthèse-approfondissement dépassant la contradiction entre discontinuité et continuité. Ce « développement » n'est pas rupture mais élargissement de perspective, qui distingue entre les principes de la doctrine et leur formulation-application liée à la situation historique et soumise à des changements. Il s'éclaire par un ensemble de termes comme: respect et approfondissement de la doctrine, vie de foi, synthèse de fidélité et de dynamisme, nouveauté dans la continuité, transmission de la foi et du don de la vérité « qui existe pour tous »...

## 1.2. Rupture, continuité... et tradition

Une opposition absolue entre rupture et continuité est difficilement tenable. Le philosophe Jacques D'Hondt explique que toute rupture absolue est impraticable et est à peine pensable, car toute rupture suppose continuité. Ce rappel nous met face au choix entre dogmatisme et dialectique, ajoute Jean Lacroix dans son commentaire des propos du philosophe<sup>43</sup>:

« On veut détruire le Même et construire un Tout Autre. Mais, en réalité, le Même et l'Autre sont à la fois opposés et complémentaires, comme l'affirmation et la négation. C'est cette liaison qui constitue la dialectique. Rupture et continuité, loin de s'exclure, s'appellent. D'où l'alternative fondamentale: ou bien on admet la discontinuité absolue, mais elle est inintelligible; ou bien on respecte l'intelligibilité, mais alors la discontinuité renonce à son absolutisme. S'il pouvait y avoir des ruptures radicales, l'histoire ne serait plus historique, il n'y aurait plus d'histoire. La pensée moderne veut rompre totalement avec le passé, produire l'histoire au lieu d'être produite par elle. Ce n'est pas voir la fluidité du devenir humain. La différence suppose l'unité, elle est plutôt une divergence. Et l'on ne diverge que sur ce qu'on a de commun. Il faut donc choisir entre le dogmatisme, l'absolutisme de la rupture et la dialectique, qui fait sans cesse progresser les oppositions dans un processus continu. Les plus révolutionnaires l'ont généralement compris. »

---

43 J. D'Hondt, *L'idéologie de la rupture*, Paris, Presses universitaires de France, 1978 (compte rendu par Jean Lacroix dans *Le Monde*, 23 mars 1978).



Toute histoire, toute vie comprend des processus de maintien et de transformation, une « fluidité du devenir », un progrès. Cette distinction entre discontinuité et continuité en appelle ainsi à un troisième terme, celui de **tradition** (du latin *tradere*, remettre, transmettre), qui n'est pas fixation, mais se propose plutôt comme un élément vivant censé conserver fidèlement les données héritées et les transmettre sous des formes nouvelles. Cette « tradition » qui est essentielle pourrait être comparée au « fil » nécessaire pour maintenir la conscience de notre existence, de nos sociétés et de leurs cultures et « relier » tout présent à un avant et un après.

S'agissant du concile, la continuité historique invite à le placer non seulement dans la continuité des conciles de Vatican I ou de Trente, mais aussi par rapport à toute la tradition dans sa globalité, c'est-à-dire à « situer le Concile dans une *histoire longue* » (Theobald, 2009, p. 22) et à se placer sur le plan originel et porteur que le concile accorde à ce terme. Le terme de « tradition », que Benoît XVI n'utilise pas dans son discours du 22 décembre 2005, a été défini au concile dans la constitution sur la Révélation *Dei Verbum*. La Tradition (avec majuscule) n'est pas seulement un corpus d'énoncés, de pratiques, de coutumes... Elle est un processus vivant (DV 8), l'acte de transmission-réception de l'Évangile Bonne Nouvelle de Jésus-Christ par l'Église pour tous, pour le monde hier aujourd'hui demain... une Bonne Nouvelle qui doit sans cesse s'incarner dans des lieux, des époques, des personnes, des institutions ayant des visages différents...

Le Concile s'est mis à l'écoute de l'Écriture et des Pères de l'Église, par volonté de « ressourcement » et de « dépassement des clivages »<sup>44</sup>, invitant le chrétien à se placer par sa foi dans une semblable situation de ressourcement et de transformation du monde. Des divergences sont apparues à ce propos entre les pères conciliaires, reflets de « deux tendances dans la vie doctrinale de l'Église, l'une

---

44 À ce propos, Claude Troisfontaines écrit : « [La question] est de savoir si le Concile a introduit une discontinuité dans la doctrine de l'Église ou s'il est resté en parfaite continuité avec celle-ci. Nous pensons [...] qu'il faut dépasser cette opposition stérile. *L'aggiornamento* voulu par Jean XXIII entendait bien apporter une réforme dans l'Église. Or qui dit réforme, dit à la fois continuité et discontinuité. [...] Ce qui nous frappe, c'est que ces révolutions [suscitées par le concile] étaient, dans tous les cas, des retours à des conceptions plus ancrées dans la tradition que les formulations des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. En d'autres termes, Vatican II a effectué une vaste opération de ressourcement qui lui a permis de surmonter des clivages plus tardifs, expressions d'un appauvrissement de la véritable tradition de l'Église » (« Quelques enjeux de Vatican II. À propos d'un quarantième anniversaire. *Revue théologique de Louvain*, vol. 37, 2006/3, p. 392).

plus soucieuse de fidélité à l'énoncé traditionnel, l'autre plus préoccupée de la diffusion du message auprès de l'homme contemporain »<sup>45</sup>. Opposant « le respect intégral d'un donné révélé inchangeable et sa force de pénétration dans un milieu profondément changé »<sup>46</sup>, elles ont parfois pris l'allure d'un conflit<sup>47</sup>. Les textes finaux sont toutefois le résultat d'une recherche du plus large consensus, voire d'un élargissement de l'horizon.

Professeur de théologie systématique et œcuméniste, Thomas Guarino (2018) a publié une étude sereine sur les enseignements controversés de Vatican II (liberté religieuse, œcuménisme, Vierge Marie). À la question de savoir si l'enseignement de Vatican II représente un développement harmonieux ou une rupture avec la tradition catholique, il répond en s'inspirant de Vincent de Lérins (moine du V<sup>e</sup> siècle) et de Newman (1801-1890), et formule deux principes en mesure de le déterminer :

Selon un premier principe : dans l'Église catholique, il faut prendre soin de maintenir ce qui a été cru partout, toujours et par tous (*ubique, semper et ab omnibus*). Cette règle permet de distinguer entre le progrès, la croissance ou le développement (*profectus*) et les permutations, les altérations ou les corruptions (*permutationes*) de la foi catholique.

Un second principe rappelle que, dans l'Église, il y a croissance de la doctrine chrétienne à travers le temps, dans le respect de la doctrine traditionnelle ou antérieure (*eodem sensu eademque sententia*). Même si la règle de la foi est inaltérable, elle admet une croissance : la continuité substantielle de la foi chrétienne est un signe de vérité ; par contre, les changements substantiels sont un signe d'erreur. Le professeur Guarino se réfère à saint Paul : « Garde le dépôt » qui t'a été confié (1 Timothée 6, 20). L'existence d'un noyau immuable n'empêche pas certains enrichissements de la doctrine à travers le temps, selon que l'Église discerne à chaque époque les signes des temps et répond aux défis du dialogue avec diverses cultures : ce développement doit être méthodique, organique et non anarchique, qu'il s'exprime dans la prédication, la catéchèse ou le dialogue théologique.

---

45 G. Philips, « Deux tendances dans la théologie contemporaine », *Nouvelle Revue Théologique*, 1963/3, p. 225.

46 *Ibidem*.

47 Dans ses interventions au concile (4<sup>e</sup> session), Mgr M. Lefebvre se pose en rupture avec cette conception de la Tradition. Pour lui, la doctrine exprimée par le concile n'est pas en accord avec la doctrine traditionnelle de l'Église, mais est « une doctrine nouvelle (*doctrina nova*) mêlée de nominalisme, de modernisme, de libéralisme et de teilhardisme » (cité in Routhier, 2012b).

Ajoutons que l'herméneutique interdit d'opposer de manière absolue la discontinuité (les éléments développés dans la Tradition, liés aux contingences des époques) à la continuité (les principes atemporels de la Tradition)<sup>48</sup>. En effet, explique le théologien louvaniste Lieven Boeve :

« Nous n'avons accès à ces principes que par la langue et l'interprétation. En ce sens, on ne peut affirmer (ni faire) la différence entre vérité, comme contenu permanent, et langue, comme simple formulation. Pareille herméneutique essentialiste est trop peu consciente du cercle herméneutique de toute compréhension humaine – et donc aussi de la compréhension théologique. La langue et l'histoire sont pour le moins co-constitutives de la vérité. Il s'ensuit que tout développement, tout renouveau de la Tradition – à travers lesquels, précisément, elle se poursuit – porte en soi une forme de changement et de discontinuité. À la différence de ce que pensent certains, cela ne conduit nullement à un relativisme herméneutique : précisément parce qu'il n'y a pas lieu de faire la différence entre vérité et langage, le dogme reste obligatoire et ouvre en même temps un processus d'herméneutique dogmatique. Bien plus, sur la base de la doctrine de l'incarnation, ce point doit non seulement être justifié philosophiquement, mais aussi théologiquement. C'est précisément l'humanité de Jésus qui rend possible la révélation de Dieu dans l'histoire, qui en est co-constitutive et ne peut en être dissociée : en effet, pas de confusion, mais pas non plus de séparation » (Boeve, 2009, p. 337).

Selon ce théologien, les principes théologiques de J. Ratzinger et sa conception platonisante de la vérité l'orienteraient vers une herméneutique essentialiste.

« C'est pourquoi, ajoute-t-il, il n'arrive pas à penser ensemble, de principe, continuité et discontinuité : la discontinuité doit nécessairement être, en fait, ramenée à la continuité. À partir de quoi, on finit, ou bien par réserver la discontinuité exclusivement au contingent, ou bien par considérer la dogmatique comme normative pour la pastorale : dans les deux cas, il en ressort une relation complètement asymétrique entre vérité et temps/langage, qui ne permet pas de donner une place à la contribution co-constitutive du langage, du contexte et de l'histoire jusqu'à la vérité salutaire (et à notre accès à celle-ci). La conception dynamique de la Tradition adoptée par Vatican II renvoie donc au fond, pour Ratzinger, à une dynamique de l'éternel dans le temporel, et non de l'éternel et du temporel. En outre : adopter cette dernière position signifie manifestement pour lui, dans les faits, l'abandon de l'éternel au temporel. Dès lors, pour lui, il ne peut pas être question d'un vrai dialogue avec la modernité et, en aucun cas, quand cette modernité se radicalise » (Boeve, 2009, p. 337).

---

48 Cf. H.G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965 ; trad. fr. *Vérité et Méthode*, Paris, 1976) pour qui, dans les sciences de l'esprit, la vérité s'appréhende au sein d'une expérience historique. Et P. Ricoeur (*Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969) pour qui le conflit d'interprétations rivales permet d'apercevoir quelque chose de l'être interprété.

En somme, l'opposition entre continuité et discontinuité vaut en tant qu'elle n'est pas durcissement ou fixation à deux pôles (identique/différent, ou immuable/mouvant, ou singulier/collectif) mais nous appelle à un passage incessant de l'un à l'autre, véritable constitutif d'identité<sup>49</sup>. Pour chacun de nous et pour l'ensemble du sujet-Église, ce passage ou processus incessant suppose acte de liberté et de mémoire dans notre projection dans le futur.

## 2. Textes ou événement ?

Une autre double manière d'aborder et d'envisager le concile serait de le considérer à partir de l'ensemble des textes discutés et approuvés par les pères puis promulgués par le pape et/ou à partir de l'événement qui les a produits, moment extraordinaire de prise de responsabilité, de réflexion et de partage, et qui appelle de nouveaux approfondissements ou développements.

### 2.1. Le corpus des textes conciliaires

Dans les vingt années qui ont suivi le concile, un effort intense a été porté sur la présentation et l'explication des textes. Nous avons aujourd'hui facilement accès aux textes conciliaires et disposons de nombreux instruments performants pour les étudier : synopses, index, concordances, dictionnaires, commentaires, inventaires de fonds d'archives...

Cette étude des textes est cependant complexe pour diverses raisons, explique Denis Dupont-Fauville (2012) :

- un corpus de textes volumineux : les textes de Vatican II (seize documents finaux écrits en latin) forment un ensemble énorme par rapport aux documents issus des conciles précédents ;
- une histoire rédactionnelle complexe : la rédaction des textes du concile, préparés dans des commissions d'experts, s'est étalée parfois sur deux à trois ans, avec un aller-retour des textes vers l'assemblée qui propose des amendements (*textus prior*, *textus recognitus*, *textus emendatus*, *textus approbatus*) ; une étude génétique des textes doit recourir aux comptes rendus des congrégations générales (1962-1965 : *Acta Synodalia*, 32 vol.) et éventuellement aux propositions récoltées durant la phase préparatoire (1960-1962 : *Acta et*

---

49 Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, 424 p., qui réfère la notion d'identité à des critères de « mêmété » (nos caractéristiques communes) et d'« ipséité » (la conscience de soi de chaque personne).

*Documenta*, 12 vol.), et parfois aux archives déposées par certains évêques ou experts ;

- seize textes de statuts différents, répartis par le concile lui-même en une « constitution » (*Sacrosanctum Concilium*), deux « constitutions dogmatiques » (*Dei Verbum*, *Lumen Gentium*), une « constitution pastorale » (*Gaudium et Spes*), neuf décrets et trois déclarations ;
- de nombreux rapports entre les textes : certains textes discutés et approuvés en début de concile (par exemple les constitutions sur la Liturgie et sur l'Église) ont exercé une influence sur la rédaction des autres textes ;
- le genre littéraire propre aux textes de Vatican II : ceux-ci ne sont pas à lire comme les textes des conciles antérieurs qui étaient souvent rédigés en vue de condamner des erreurs ou de formuler des définitions dogmatiques ; l'attention portée aux divers indices linguistiques et stylistiques des documents (O'Malley, 1992) permet de comprendre combien ceux-ci cherchent plutôt à convaincre, à persuader, sans utiliser le vocabulaire juridique ou scolastique mais en adoptant un ton plus exhortatif et pastoral ;
- des textes composites parfois, en raison de la nécessité d'aboutir à une (quasi-)unanimité lors du vote final ; ce qui a fait de certains textes des sortes de patchworks, indices de compromis ; des jeux d'influence ont pu intervenir de la part des organismes de fonctionnement (Conseil des présidents, Commission de coordination, Secrétariat général du concile...), voire même de certains pères qui ont recouru au pape.
- une étude thématique des textes pris dans leur globalité constate rapidement que « tout est dans tout » et que certains thèmes sont abordés dans plusieurs documents ; la difficulté est de trouver le juste équilibre que les textes établissent entre différentes thématiques ou enseignements, mais aussi de faire le partage entre les thématiques abordées réellement dans les textes et les questions qui portent à lire ces textes.

## 2.2. Vatican II comme événement

Les tenants de la thèse du concile comme « événement », qui sont proches des collaborateurs internationaux de la *Storia del Concilio* (Alberigo, 1997-2001), attirent l'attention sur le contexte historique de la « célébration » du concile<sup>50</sup>, sur les luttes et les disputes qu'ont déclenchées les débats et rédactions de textes,

---

50 Notons qu'« un concile se « célèbre » et commence par la célébration de l'Eucharistie, étant une assemblée soumise à la Parole de Dieu et réunie dans l'Esprit Saint (voir chaque congrégation générale du concile Vatican II à la basilique Saint-Pierre »

sur la nouveauté de l'époque, sur le fait que les textes préparés en un premier temps par les « milieux romains » ont été rejetés par une grande majorité de l'assemblée qui a pris très vite conscience de sa responsabilité, de sa mission et de sa force collective.

Une approche du concile comme événement s'intéresse aux acteurs de cette grande célébration, aux dynamiques diverses suscitées, à l'expérience propre des évêques, experts, observateurs ayant participé aux travaux conciliaires (parfois transcrite dans des journaux, des lettres...). Elle cherche à rejoindre « l'expérience conciliaire » ou « l'esprit du Concile », porteur de nouveauté, plutôt que de recourir à l'analyse des textes, qui ne reflètent qu'imparfaitement cette nouveauté. G. Alberigo s'exprime à ce propos<sup>51</sup> :

« Le soulignement fréquemment proposé de l'importance de Vatican II comme événement complexe/global (*evento complessivo*), et non pas seulement de l'importance de ses décisions en formes, pourrait susciter le soupçon d'une intention réductrice quant aux documents que le Concile a approuvés. Il est clair que Vatican II a confié à l'Église les textes qu'il approuvait, avec les diverses qualifications que l'assemblée elle-même leur avait données. Toutefois, c'est précisément la reconstruction de l'*iter* conciliaire qui a mis en évidence l'importance de l'expérience conciliaire pour la correcte et pleine évaluation des décisions elles-mêmes. De fait, c'est la connaissance de l'événement dans sa globalité qui offre des critères herméneutiques satisfaisants pour saisir pleinement la signification de Vatican II et de ses décisions. »

Tirer des critères herméneutiques de l'événement conciliaire consisterait par exemple à se référer à l'intention première de Jean XXIII. Dès l'annonce du concile en janvier 1959, « le fait même de la convocation d'un Concile apparaissait comme une nouveauté chargée d'espoir et prometteuse d'avenir » (Soetens, 2012). Le rôle joué par Jean XXIII puis par Paul VI est essentiel pour saisir la signification de l'événement. En ce sens, il serait utile de se pencher sur le terme *aggiornamento*. Utilisé par Jean XXIII, le terme d'*aggiornamento* laisse entendre l'idée de placer la Tradition sous une nouvelle lumière, celle du contexte. Non repris comme tel dans les documents conciliaires, il cède la place à des termes comme « adapter » (*accommodare*) ou « changer » (*mutatio*) dans la constitution sur la Liturgie (SC 1), invitant à un renouveau ou une réforme tant des institutions que des personnes. Il imprime une double orientation de

---

(J. Famerée, « Conciliarité : théologalité, pluralité, historicité », *Recherches de science religieuse*, tome 106, 2018/3, p. 451).

51 Dans *Cristianesimo nella Storia*, tome 22, p. 794 ; cité par Vallin, 2005.

rénovation: l'unité de l'Église et le témoignage de l'Évangile<sup>52</sup>. Selon Michael Bredeck (2007), le concile livre à travers la notion d'*aggiornamento* une base herméneutique. Ce terme, qui a frappé l'imagination des pères, indique, plus qu'une simple « mise à jour », la nécessité d'un « approfondissement de la foi de l'Église, d'un ressourcement et d'un développement de la doctrine ».

Lors du concile lui-même, de nombreux participants perçoivent ce rassemblement comme un événement suscité et animé par l'Esprit Saint (cf. p.ex. Ler-caro, Suenens...). L'assemblée conciliaire est d'abord assemblée de prière, qui vit ensemble l'eucharistie et écoute la Parole de Dieu. De nombreux participants ont vécu cet événement comme une expérience profonde de communion fraternelle et d'ouverture universelle, une prise de conscience progressive par les Pères de leur mission. À la fin de chaque session du concile viennent les grands moments de vote des textes et leur promulgation par le pape.

Selon les protagonistes de l'autre tendance, « l'esprit du concile » ne peut être un critère d'interprétation valable car il conduirait à des dérives problématiques et exagérées. Pour eux, seul compte ce qui a finalement trouvé place dans les textes, quitte à accepter que les sources proches ou lointaines de ces textes soient importantes à prendre en compte pour les comprendre. Pourtant, certains se feront plus restrictifs (p.ex. Marchetto, 2000, 2005<sup>53</sup>), ne voulant pratiquement reconnaître que les sources « officielles » du Concile, c'est-à-dire les discussions en congrégation générale et les différents niveaux de texte, tandis que les sources « non officielles », comme les journaux intimes et les lettres, sont dévalorisées, dans lesquelles s'expriment pourtant tous les horizons ou contextes, les attentes, les peurs, etc.

Cinq critères herméneutiques majeurs d'une approche de Vatican II comme événement ont été proposés par Alberigo (1995) :

- 1) le concile-événement comme principale règle herméneutique,
- 2) l'intention de Jean XXIII,

---

52 « Cet *aggiornamento* proposé à l'Église catholique par le pape Jean XXIII avait principalement deux objectifs qui se retrouvent aussi bien dans l'enseignement de Jean XXIII que dans les textes conciliaires : d'une part la nécessité de revoir tout ce qui, dans la vie de l'Église catholique, constitue un obstacle à l'unité des chrétiens et, d'autre part, la nécessité pour l'Église de se convertir afin que son témoignage soit plus éclatant de manière à ce que le Royaume de Dieu croisse sans entraves » (G. Routhier, « Réformer l'Église catholique dans le contexte d'une Église monde », dans Famerée et Routhier, 2021).

53 Voir, au sujet de cet auteur, la position critique de Routhier (2014, pp.285-286, note 22).

- 3) la nature « pastorale » du concile,
- 4) « l'aggiornamento » en tant que but de Vatican II,
- 5) la politique du compromis et la recherche de l'unanimité.

### 2.3. Polarité entre institution et événement

Pour dépasser la polarité entre herméneutique des textes et herméneutique de l'événement, parfois placées en opposition, il peut être utile de nous référer à la polarité entre institution et événement mise en évidence par Jean-Louis Leuba (1912-2005), pasteur réformé et théologien<sup>54</sup>.

Pour Leuba, l'institution et l'événement indiquent la polarité selon laquelle Dieu se manifeste dans la Révélation (Dieu qui parle, qui agit à travers les éléments de sa création et sa Loi, Dieu manifestant sa puissance dans des personnes, des événements): « L'institution et l'événement, les deux modes de l'œuvre de Dieu, bien qu'étant distincts, ne sont pas séparés ni contradictoires. Ils sont unis, ils s'accomplissent mutuellement, procédant tous deux de la même volonté divine » (Leuba, 1930, p. 114). Cette unité se manifeste au plus haut point dans la vie et la personne du Christ, qui conjoint toujours les paroles et les actions, qui sont en harmonie.

Appliquée à l'Église, cette polarité-unité met en évidence la vocation qu'à l'Église d'être servante du Christ. Dire de l'Église qu'elle est à la fois *institution* et *événement*, c'est dire qu'elle est appelée à porter l'événement du Christ dans le temps et dans l'espace. « Plus exactement, écrit Bernard Sesboué, l'Église est l'institution de l'événement du Christ. Elle porte cet événement dans le temps et dans l'espace. C'est pourquoi elle doit être le plus possible transparente à l'événement qu'elle représente, en ce sens qu'elle le rend présent et qu'elle n'en est pas seulement le signe. Elle le re-présente efficacement, c'est-à-dire d'une manière sacramentelle<sup>55</sup>. »

Une dichotomie entre les textes et l'événement ne pourrait donc qu'être néfaste et ne pas permettre de saisir toute l'ampleur et l'audace de ce que nous légue le concile. C'est peut-être ce risque que pressentait Claude Troisfontaines:

---

54 J.-L. Leuba, *L'Institution et l'Événement: les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1930, 141 p. (cité par Grootaers, 2012, p. 5).

55 M. Leboucher et B. Sesboué, *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi: entretiens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.



« Certains ont déclaré que les journaux conciliaires n'avaient aucune importance et qu'il fallait s'en tenir à la lettre des textes approuvés. En sens opposé, d'autres ont déclaré qu'il ne fallait pas s'attacher aux textes approuvés mais à l'événement qui les avait portés et qui appelle de nouveaux développements. Ces deux positions nous paraissent trop unilatérales. Il est clair qu'il faut s'appuyer sur les textes approuvés. Mais comment comprendre ces textes sans rappeler les débats dont ils ont fait l'objet? [...] Tous les documents préparatoires auxquels nous pouvons avoir accès sont importants pour une juste herméneutique du Concile. Par ailleurs, il est vrai que les textes approuvés sont souvent des textes de compromis et qu'ils ont, volontairement ou non, laissé dans l'ombre bon nombre de questions brûlantes. Mais nous pensons qu'il faut d'abord connaître ce qu'a dit le Concile avant de vouloir aller plus loin [...] et que l'assemblée s'est souvent prononcée de manière beaucoup plus audacieuse qu'on ne pourrait le penser<sup>56</sup>. »

Parlant de l'événement et de l'institutionnel à Vatican II, Jan Grootaers, chroniqueur et spécialiste du concile, voit s'y jouer « concrètement » cette polarité :

« Un Concile comme Vatican II offre à la postérité plus que des textes et des thèmes. Il nous est permis de lui appliquer la polarité entre "mouvement" et "institution", mieux: de distinguer entre l'*événement* conciliaire et l'*institution* conciliaire.

Les mouvements de rénovation liturgique, biblique, œcuménique, théologique, missionnaire, qui ont précédé Vatican II, ont débouché à partir de 1962 dans l'*aula* pour y être coulés [...] en des formes institutionnelles, à savoir des textes, recommandations et réformes conciliaires. Ainsi, le patrimoine intellectuel dynamique d'une libre avant-garde est-il passé dans l'engagement d'évêques qui se savaient responsables de diocèses concrets: passage difficile d'une *éthique de la conviction* à une *éthique de la responsabilité* (cf. Max Scheler et Paul Ricœur).

Un Concile n'est pas un congrès mondial d'intellectuels spécialisés en théologie (de tendances concurrentes), mais un organe de décision composé de dirigeants pastoraux de diocèses orientés prioritairement vers la vie de l'Église locale, dont ils se savent responsables et en vue de laquelle ils recherchent un consensus.

Le Concile est donc une institution, mais aussi, derechef, un événement: avec son caractère imprévisible et ses dénouements inattendus, avec un caractère instable et unique. Dans cet événement, l'intervention de l'Esprit Saint peut être sensible. Parmi les participants et chez les témoins régnait une forte charge émotionnelle, comme il s'en rencontre dans un processus de conversion soudaine, une expérience que l'on ne pourra plus oublier par la suite, mais qui ne sera pas d'avantage susceptible d'être répétée » (Grootaers, 2012, p. 4).

Sans être contradictoires, l'éthique de la conviction (préoccupée d'axiologie) et l'éthique de la responsabilité (vouée à ajuster les moyens aux finalités) peuvent

---

56 C. Troisfontaines, « Quelques enjeux de Vatican II. À propos d'un quarantième anniversaire », *Revue théologique de Louvain*, vol. 37, 2006/3, pp. 391-392.

se compléter dans une attitude authentique de pasteurs conscients d'une nécessaire conversion des mentalités et soucieux de la vie de leurs Églises<sup>57</sup>. « La responsabilité nouvelle dont nous avons besoin, affirme Denis Müller, théologien suisse, pourrait conjointement le respect inconditionnel d'autrui, la patience à changer les institutions humaines, le courage de vivre et la force d'espérer<sup>58</sup>. »

#### 2.4. Entre textes et événement : quelques clefs herméneutiques

Tirant profit de la complémentarité entre texte et événement, quelques clefs herméneutiques<sup>59</sup> peuvent être proposées, dans le souci de respecter le donné conciliaire dans sa globalité et son intentionnalité, mais aussi de nous approprier l'héritage de Vatican II selon nos « horizons d'attente ».

##### a) *Adopter une approche textuelle, rédactionnelle et globale du corpus conciliaire*

Une première démarche pourrait consister en une triple lecture des textes qui chercherait (successivement ou simultanément) :

- à lire les textes en dégagant leur structure et leur signification théologique « à la lumière de la tradition de l'Église » (les références données dans le texte sont éclairantes) ; en hiérarchisant les thèmes en fonction de la place plus ou moins prépondérante qu'ils prennent ; en respectant les équilibres et l'unité entre les énoncés ; en se gardant de décider par avance de l'interprétation ; en tenant compte de la portée pastorale des documents ;
- à recourir à l'histoire de la rédaction du texte, surtout lorsqu'il s'agit de textes composites ou complexes (issus de compromis). Les commentaires aident à repérer le chemin suivi par le schéma et à saisir les conflits entre les auteurs et les solutions apportées, à dégager la « pointe » du texte, ce qu'il vise à dire,

---

57 Selon Max Weber, père de la sociologie allemande, « l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité ne sont pas contradictoires mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire l'homme qui peut prétendre à la vocation politique » (*Le Savant et le politique*, 1919, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1963).

58 D. Müller, *Les éthiques de responsabilité dans un monde fragile*, Genève, Labor et Fides, 1998.

59 Voir également Routhier (2006, pp. 368-378) et Dupont-Fauville (2012, pp. 568-577), qui synthétise les démarches de multiples auteurs en trois « clefs » : (i) concilier des affirmations peu compatibles en apparence, (ii) la nécessité d'une approche globale et (iii) un souci d'équilibre.

ce qu'il a choisi de ne pas dire... sans avoir à renoncer à aucun des éléments du texte<sup>60</sup>;

- à lire les textes dans l'ensemble du corpus conciliaire, c'est-à-dire en considérant les documents dans leur rapport les uns avec les autres, en donnant une attention spéciale aux quatre constitutions majeures du Concile, clés interprétatives des autres décrets et déclarations, sans séparer la vigueur doctrinale des textes de leur caractère pastoral, sans détacher l'esprit et la lettre du Concile; lecture du corpus dans sa cohérence interne, son architecture, ses propres niveaux de signification (corpus clos)<sup>61</sup>.
- à lire le corpus des textes conciliaires aussi dans son ouverture (corpus ouvert), car un texte est toujours quelque chose qui se construit, qui s'établit sur des arrière-plans et des perspectives, dans sa continuité avec la grande Tradition de l'Église mais aussi dans un souci de pertinence pastorale (Routhier, 2004).

#### *b) Le Concile comme source d'aggiornamento et de réforme pastorale*

Une autre démarche vise à nous approprier l'héritage de Vatican II selon nos « horizons d'attente ». Elle va des textes à nos contextes, saisissant les textes en lien avec leur réception-réalisation, en y repérant les appels à *aggiornamento* et à réformes pastorales ou autres (Theobald, 2009, pp.411-482). Ce faisant, il s'agit de repérer et nommer la nouveauté de la réforme qui advient par le concile et de se placer ainsi dans une « conception vivante de la tradition » (Ruggieri, 1998), voire d'envisager le concile comme « esquisse programmatique » (Theobald). Dans cette démarche d'interprétation vivante et actualisante du concile, on devient soi-même sujet en responsabilité de la transmission de l'enseignement du concile. Le concile apparaissant ainsi comme un « point de départ » (voir plus loin, 3.3).

---

60 Cette méthode permet de prendre en compte un contexte immédiat, celui par exemple des souhaits émis avant le concile ou celui exprimé par les pères en assemblée, et de dégager des « horizons d'attentes » (remplies ou non par les textes); mais aussi de voir se dégager des « jeux » d'influences ou de forces entre acteurs du concile dans les Commissions (experts) et les Congrégations générales (ténors, conseillers, groupes d'évêques, majorité/minorité...).

61 Cf. W. Kasper, Rapport final du Synode de 1985, I, 5. Sur la contribution de Kasper à l'herméneutique de Vatican II, voir Routhier (2004).

On voit ici l'importance d'être attentifs au style conciliaire (exhortatif/pastoral) et au concile en tant qu'événement<sup>62</sup>. Nous pourrions ajouter qu'introduire la notion de « sujet » est nécessaire à toute herméneutique des textes conciliaires (qui aborde les textes dans leur autonomie et leur logique tout en impliquant le lecteur-récepteur dans leur compréhension) et apporte ainsi une compréhension plus profonde de ces textes conciliaires comme « actes de foi » – tant des pères conciliaires que de tout fidèle dans l'Église –, tout acte d'énonciation d'un sujet pouvant devenir appel à communication (dialogue, réception).

### c) *Le Concile comme corpus à questionner*

Devenu corpus de référence dans l'Église et pour la vie des chrétiens, le corpus conciliaire fait en quelque sorte office de « constitution fondamentale » (Hünemann, 2005), censée répondre aux questions, attentes et espérances des chrétiens.

Dans la mesure où de nouveaux « horizons d'attente » pourraient aujourd'hui être cernés et formulés par les chrétiens comme par tout homme, il serait possible de se tourner vers les énoncés conciliaires de Vatican II et de les interroger (comme plus largement vis-à-vis de l'enseignement tiré de la Tradition et des Écritures). Avec l'assurance que ces textes « constitutionnels » offrent un terrain de dialogue, d'entente et de liberté offert à tout un chacun, même s'ils se réfèrent d'abord au « peuple Église », au « nous » des croyants (catholiques), qui s'est constitué en réponse à l'autorévélation de Dieu en Christ.

## **3. Aboutissement ou point de départ ?**

### **3.1. Deux points de vue en tension ?**

Généralement, ceux qui insistent sur le caractère événementiel du concile voient dans les prises de position de Vatican II un « début » de chemin et comprennent ce « chemin » comme continuant dans la direction, suivant l'inspiration et selon la méthode du Concile et se développant au-delà de ses déclarations : par exemple, plus d'ouverture œcuménique, plus de reconnaissance des autres Églises, plus de collégialité et d'appréciation des laïcs... « La fin du concile œcuménique est le début de beaucoup de choses ! », avait dit Paul VI le 18 novembre 1965. Et pour Karl Rahner, la fin du concile était « un commencement de commencement »

---

62 L'interprétation en termes de rhétorique et de style a ses fondements dans la théorie austinienne de la force illocutoire du langage (et donc à l'impact apporté par le « sujet » de ces écrits) : cf. John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1962.

(voir *infra*, chapitre 4.4.1) ! Ou ce diagnostic de Marie-Dominique Chenu : « Si ce Concile est vraiment prophétique, le travail à faire n'est pas seulement de commenter les énoncés, pas plus que d'appliquer des directives. Il appelle un labeur radical, dans une attention aiguë au devoir de l'homme et du monde, un labeur de permanente investigation, [...] d'invention, au titre même de l'économie historique du christianisme. Pas par opportunisme, pas par habileté, mais en tant que le christianisme est une économie dans l'histoire<sup>63</sup>. »

Pour ceux qui se réfèrent et veulent se fixer à la lettre des documents et aux acquis conciliaires, ceux-ci constituent un « aboutissement », c'est-à-dire le maximum que l'on puisse dire. Leur argument le plus fort est précisément le caractère de compromis de nombreuses déclarations du Concile. Ces textes, fruits de longues élaborations rédactionnelles, sont l'expression de la volonté des Pères conciliaires d'intégrer toute la tradition multicouche et non uniforme de l'Église. En outre, « si Vatican II bouleverse l'histoire de l'Église, c'est aussi comme aboutissement d'une histoire faite par des théologiens, des pasteurs engagés dans le siècle »<sup>64</sup>.

Faut-il mettre en tension ces deux points de vue ? Interpréter le concile comme un point final, aboutissement ou résultat, voire conclusion d'une évolution ? Ou comme un point de départ ouvrant à de nouvelles dynamiques pour l'interprétation ultérieure du Concile et sa mise en œuvre dans la vie de l'Église ?

Pour Roberto De Mattei, historien de l'Église et ultramontain, qui regarde le concile avec le point de vue de la minorité conservatrice, placer le concile dans la perspective de son avant et de son après serait purement catastrophique, car il faut d'abord revenir sur ce qui s'est réellement passé entre octobre 1962 et décembre 1965 et relever notamment les nombreux silences et omissions du concile (ce qui a été mal dit, ce qui n'a pu être dit). C'est pourquoi, estime-t-il, l'histoire de Vatican II est encore « une histoire à écrire et à comprendre » (De Mattei, 2010). C'est dire que l'Église de l'après-concile se retrouve devant un énorme chantier, celui peut-être d'un concile Vatican III qui viendrait reprendre ou corriger Vatican II, comme le suggérèrent dès 1977 des théologiens et des spécialistes en sciences sociales réunis en colloque aux États-Unis pour envisager les questions et recherches à poursuivre (Tracy, Küng et Metz, 1978 ; cf. aussi Küng, 1995).

---

63 *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris, Le Centurion, 1975, p.194.

64 Ph. Bordeyne, « Vatican II, un concile dans l'histoire », *Études*, tome 403, 2005/12 pp.649-658.

### 3.2. Un chemin orienté

Aborder le concile comme aboutissement (de certains développements théologiques ou de mouvements de renouveau) ou comme point de départ offre néanmoins une perspective intéressante consistant à établir un lien entre l'histoire préconciliaire et l'après-concile – ce qui est rarement fait – et à engager de ce fait la réception du concile sur un « chemin » qu'il incombe à tout un chacun aujourd'hui de poursuivre (ou non) pour autant que l'on croie à un avenir constructible de l'Église et de l'humanité (Hierold, 2004). L'Église pérégrinante, tout en étant entrée dans un temps eschatologique, est encore en marche vers l'accomplissement promis par le Christ.

Une démarche synodale (marcher ensemble) a tout son sens de responsabilisation et de solidarité comme réponse de foi du sujet-Église, dont l'assemblée internationale des évêques en concile a souligné la dimension de catholicité. L'Église est investie, de par sa foi en Jésus et par le don de son Esprit, d'une mission salvatrice à dimension universelle qui l'amène à être prophète et évangélisatrice mais aussi servante. L'humilité de Jésus lavant les pieds de ses disciples l'invite elle aussi à témoigner au jour le jour de ce Dieu Amour pour qui les derniers seront les premiers. Peut-être s'inscrit-elle ainsi dans la Tradition.

Une « constitution pastorale » comme *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps montre que le concile s'est mis à l'écoute du monde d'aujourd'hui, qu'il va vers lui pour lui annoncer « une joie et une espérance », une victoire déjà obtenue par le Christ. Une telle visée n'est pas monolithique, elle comporte de multiples angles d'approche et des différences d'attitude qui résultent des situations divergentes dans lesquelles les Églises locales se trouvaient avant Vatican II et aussi de la disparité des espoirs conçus pendant le Concile.

Sans tomber dans une opposition stérile entre les notions d'aboutissement et de point de départ, nous retenons que cette double perspective introduit l'image de « chemin orienté », image qui implique à la fois *méthode* et *but*.

- a) *Méthode*, au sens où C. Theobald explique l'idée du pape François d'entrer dans la « manière de procéder » du concile. On le verra dans le chapitre 3, cette méthode conciliaire est faite d'écoute entre les pères conciliaires, qui, arrivés à Rome, ont appris à se connaître sur place, se sont mis à s'écouter les uns les autres et à écouter ensemble la Parole de Dieu au travers de l'Écriture et des Pères pour opérer un discernement. Ce qui animait les Pères du concile était une démarche de foi-confiance et une volonté de ressourcement et de dépassement des clivages, ce que la main ferme de Paul VI a appuyé en cherchant toujours le plus large consensus, qui n'est pas nécessairement un nivellement ou une réduction de l'impact des textes mais est aussi une possibilité d'élargissement de l'horizon.

- b) *Orientation*, au sens où un but est visé et où il y a donc un progrès de A vers B, avec des objectifs et une programmation à élaborer pour les atteindre et « ajuster » l'Évangile à l'aujourd'hui. En ce sens, Karl Rahner invitait, peu après le concile, à « porter son interrogation plus radicalement dans les profondeurs de Dieu et de notre avenir »<sup>65</sup>. Deux mois plus tard, il précisait que le concile Vatican II, bien que n'ayant pas fourni des enseignements absolument nouveaux, « signifie l'obligation d'élargir, et, par conséquent, de structurer autrement l'ensemble des thèmes de la théologie [d'autant qu'il] a laissé *consciemment* ouvertes de nombreuses questions »<sup>66</sup>. Invitation donc à sortir de la routine, à adopter un esprit de liberté et à rencontrer de nouveaux domaines où un progrès est encore possible.

S'interroger sur l'héritage de Vatican II ne peut se confondre avec une stabilité-fixité impropre à la vie. Le concile se propose bien comme un point de départ ou un tremplin. Ce qui place devant de nouveaux défis, de nouveaux approfondissements ou des réajustements indispensables, face à un avenir à inventer et à construire.

## Résumé et hypothèses

Ce premier chapitre a présenté une triple problématique et trois clés herméneutiques permettant d'aborder le concile. Trois hypothèses pourraient être avancées quant aux résultats attendus.

- 1) Pourquoi s'intéresser à Vatican II? Certains choisissent de se référer au concile pour son nouveau regard sur l'Église et le monde, d'autres dénoncent son manque de continuité avec la tradition et la crise du catholicisme qui s'en est suivie. Cette divergence amène à considérer Vatican II par rapport à sa préparation, sa célébration et sa réception. Un principe de lecture de cette longue histoire, « l'herméneutique de la réforme » (Benoît XVI), allie renouveau et continuité dans la découverte d'« un sujet-Église fidèle et dynamique ». Elle permet de saisir le concile comme une sorte de synthèse-approfondissement dépassant la contradiction entre discontinuité et continuité au nom d'un concept de tradition vivante. D'où notre première hypothèse :

---

65 K. Rahner, « Le Concile – Un nouveau commencement » (conférence donnée à Munich le 12 décembre 1965), dans *Karl Rahner. Le deuxième concile du Vatican*, dir. C. Theobald, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2015, pp. 757-777 (p. 769).

66 K. Rahner, « La théologie et sa mise en demeure par Vatican II » (conférence donnée lors d'un congrès à Indiana le 14 février 1966), dans *Karl Rahner. Le deuxième concile du Vatican, op. cit.*, 2015, pp. 817-849 (p. 819).

H1 : La tradition pourrait être considérée comme un processus vivant, lié au don de l'Esprit Saint et au développement de la foi, qui forme le substrat fragile et nécessaire de la vie de l'Église entre passé et avenir.

2) Comment aborder Vatican II? La lecture-analyse des textes conciliaires s'associe autant que possible à l'éclairage offert par l'événement Vatican II et ses acteurs, qui ont assumé courageusement la responsabilité d'un regard sur l'Église dans l'aujourd'hui. En adoptant comme clé de lecture la « globalité du corpus conciliaire », le lecteur allie fidélité aux textes et ouverture aux contextes, attention à l'expérience conciliaire et aux horizons d'attente. Cette polarité de lecture (analyse de textes et portée de l'événement) invite à faire de l'interprétation de Vatican II un acte de responsabilité et de ressourcement. Elle participe d'un amour envers l'Église, inspirée par l'Esprit et l'offre du salut pour tous en Christ. D'où notre deuxième hypothèse :

H2 : Le corpus conciliaire rassemble auteurs et lecteurs, impliqués dans la transmission-réception de l'héritage, acteurs d'un « nous » peuple de Dieu animé par la foi et l'amour et soucieux d'ouvrir un avenir désirable à l'humanité.

3) Que retirer de Vatican II? Certains voient dans le concile l'aboutissement d'un long mûrissement et de textes de compromis exprimant le maximum d'un accord entre les Pères, d'autres y voient le point de départ de nouveaux efforts œcuméniques, de présence au monde, de participation des laïcs, bref de réception active. Une troisième clé de lecture consiste à se référer à « la figure pastorale du concile », qui est présente dès sa conception dans l'*aggiornamento* voulu par Jean XXIII et qui se vérifie aussi dans la structure ouverte d'un corpus en attente de réception (Theobald, 2009, p. 491). D'où la troisième hypothèse :

H3 : Le concile pourrait aider à joindre ouverture-sensibilité au monde et fidélité créatrice aux socles de la foi (message évangélique), pour progresser ensemble dans le témoignage de notre espérance et l'humble service de la charité.

Problématique 3 questions devant Vatican II :	Herméneutique 3 principes de lecture :	Hypothèses à vérifier et à faire fructifier :
discontinuité ou continuité ?	herméneutique de la réforme	tradition comme processus vivant
textes ou événement ?	globalité du corpus conciliaire	responsabilité du nous- croyants
aboutissement ou point de départ ?	figure d'un concile pastoral	réception-assimilation créatrice



### MÉTHODOLOGIE

Chercher à comprendre aujourd'hui le concile Vatican II implique une double démarche visant à aborder d'une part une *institution organique* du corps Église (assemblée d'évêques et forme de gouvernement-enseignement de l'Église) et d'autre part un *corpus de documents* (seize textes votés et promulgués). L'institution conciliaire s'inscrit dans un long processus de «tradition», ce qui implique de situer le concile dans la continuité de sa préparation et de sa réception. Quant au corpus de documents votés et promulgués, il est issu de choix rédactionnels et interprétatifs lentement mûris et révisés puis livrés à la réception et l'interprétation des générations futures. Diachronie et synchronie du regard sont nécessaires pour percevoir la diversité des positions engagées, saisir les données pertinentes avant, pendant et après le concile et apprécier la valeur quantitative et qualitative de ce matériel en sa globalité.

L'enjeu est de dépasser une dichotomie paralysante entre une épistémologie purement matérielle (de recherche et d'analyse) ou purement spirituelle (de compréhension et d'harmonisation). L'interaction entre ces deux regards se montre féconde car tout fragment envisagé (événementiel ou textuel) s'enrichit des projections de l'ensemble<sup>67</sup> en même temps que le tout se trouve toujours mis à l'épreuve de vérité/fécondité/dynamisation dans la confrontation à chacune de ses parties noyaux.

La problématique ayant été définie (ch. 1), les données sont classées en trois ensembles (ch. 2, 3 et 4), chacun d'eux rassemblant les résultats significatifs issus de l'analyse. Les forces et lacunes de ces résultats sont ensuite discutées afin de dégager des perspectives (ch. 5 et 6).

---

67 Cf. la théorie de l'aleph de Borges: <[https://agoras.typepad.fr/regard\\_eloigne/2013/10/le-sentier-zigzagait-comme-ceux-de-mon-enfance-les-labyrinthes-de-jorge-luis-borges3.html](https://agoras.typepad.fr/regard_eloigne/2013/10/le-sentier-zigzagait-comme-ceux-de-mon-enfance-les-labyrinthes-de-jorge-luis-borges3.html)>.



## CHAPITRE 2 – Antécédents de Vatican II

Le concile Vatican II ne peut se comprendre comme un aérolithe, il se situe dans le développement de l'histoire et de la réflexion de l'Église catholique au XX<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles interagissent divers acteurs (fidèles, magistère, institutions...). Un développement fait de continuité et de ruptures bien sûr comme cela a toujours été. Nous tenterons ici de donner un aperçu de certains développements, faits d'enrichissements mais aussi de tensions, qui ont marqué l'Église dans les décennies qui ont précédé Vatican II et auxquels le concile lui-même se référera fréquemment et vis-à-vis desquels il instaurera parfois un processus de réception appropriée à la situation nouvelle du temps (Routhier, 1998).

Parmi ces développements, nous mentionnerons : le mouvement liturgique du début du XX<sup>e</sup> siècle, le mouvement de renouveau exégétique et biblique, le renouveau de l'apostolat des laïcs (rôle de l'Action catholique, renouveau de la catéchèse et de la pastorale, question des prêtres ouvriers dans les années 1950), le mouvement œcuménique (cf. Peter De Mey), le renouveau patristique et théologique, le gouvernement de l'Église, le contexte de montée des athéismes et de la sécularisation...

### 1. Mouvement de renouveau liturgique

#### 1.1. Prémisses d'un renouveau et Mouvement liturgique

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans divers pays, se fait sentir la volonté d'une rénovation religieuse en lien avec la vie liturgique. En France, les bénédictins J. Mabilon (1632-1707) et E. Martène (1654-1739) et l'oratorien P. Le Brun (1661-1729) s'inspirent de l'étude des Pères et la liturgie ancienne et s'efforcent d'expliquer la messe au peuple chrétien et de lui présenter des traductions des textes<sup>68</sup>. Tout en conservant l'esprit de la réforme post-tridentine, de nombreux diocèses français retrouvent leurs liturgies particulières et publient de nouveaux missels diocésains offrant une grande variété de lectures bibliques, des prières de qualité et certaines messes à thème<sup>69</sup>. Dans les pays de langue germanique, sous

---

68 P. Le Brun (1949), *Explication de la messe*, Paris, Cerf, coll. « Lex orandi », 710 p.

69 P. Jounel (1980), « Les missels diocésains français du XVIII<sup>e</sup> siècle », *La Maison-Dieu*, n° 141.

l'influence de « l' Aufklärung »<sup>70</sup>, l'Église catholique connaît une vaste rénovation religieuse liée à la liturgie et s'exprimant dans les dévotions populaires, qui n'est pas étrangère à la vague du romantisme, qui crée un nouveau climat, un retour à la nature et à l'expression symbolique, un regain d'intérêt pour le sentiment religieux.

Il s'agissait, après les années de révolution où l'esprit libre était apparu comme l'esprit du temps, de détruire le préjugé antireligieux et de réveiller la religiosité endormie au fond des cœurs. En France, alors que Lamennais conçoit l'idée d'un catholicisme démocratique, prône une Église peuple de Dieu et pas d'abord peuple de France et lutte pour le libéralisme, un de ses fervents admirateurs, Dom Prosper Guéranger (1805-1875) prend ses distances par rapport à ce mouvement et met tout en œuvre pour refaire l'unité entre le clergé français et le Saint-Siège. Il prône le retour à la liturgie romaine, dont il apprécie la grandeur et la simplicité, restaurant notamment le chant grégorien. Dans la ligne de ce retour aux formes traditionnelles les plus pures, d'anciennes et de nouvelles abbayes, surtout bénédictines (Solesmes en 1833, Beuron en 1863, Maredsous en 1872, Maria-Laach en 1892, Mont-César en 1899) engagent une intense recherche dans les domaines de l'histoire de la liturgie et de la patristique. Guéranger redécouvre l'importance de la liturgie et de la contemplation comme sources de vie spirituelle et d'unité pour l'Église catholique<sup>71</sup>. Pour lui, l'Église est la « société de la louange divine » et c'est dans la liturgie, et non dans les dévotions secondaires, qu'elle tire les éléments substantiels de sa prière. L'abbé de Solesmes devient l'éducateur de nombreuses générations de moines, de prêtres et de fidèles à la prière et à la liturgie<sup>72</sup>.

D'autres voix prophétiques s'élèvent, qui témoignent d'un renouveau ecclésiologique basé sur un retour à l'Écriture et à la Tradition. En Italie, Antonio Rosmini (1797-1855) dénonce dans son opuscule *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833, publié en 1849), l'abandon du choix des évêques au pouvoir laïque et la séparation croissante entre le clergé et le laïcat, entre le prêtre et l'assemblée eucharistique. En Allemagne, un théologien de l'Église, Johann Adam

---

70 Les « Lumières catholiques » (1750-1830) se présentent comme un effort pour assortir les acquis philosophiques aux dogmes chrétiens à l'aide d'un discours alliant foi et raison. Cf. Nicolas Brucker, « Un roman social catholique au siècle des Lumières : le comte de Valmont de l'abbé Gérard ».

71 P. Guéranger, *Considérations sur la Liturgie catholique* (1830); *Institutions liturgiques* (4 vol., 1840-1885); *L'Année liturgique* (9 vol., 1841-1866).

72 Disciples de Dom Guéranger, les frères M. et Pl. Wolter restaurèrent l'abbaye de Beuron en 1863, d'où rayonna en Allemagne et en Europe le renouveau liturgique.

Möhler (1796-1838), de l'école de Tübingen, innove par sa conception historique de la Révélation et envisage le christianisme comme une doctrine de salut, et non pas d'abord comme une philosophie. Il considère l'Église à partir du mystère du salut de l'homme. Pour lui, l'Église est un corps vivant organique, vivifié par le don de l'Esprit Saint et unifié par le Verbe divin incarné dans la durée humaine. Cette unité des croyants est de type mystique: c'est l'unité de la foi et de la charité. Elle est aussi visible: le rôle de la hiérarchie est conçu à la fois comme manifestation et comme organe et source de cette union dans l'harmonie. Jésus-Christ a rendu visible le monde divin. L'Église en est l'image et la figure<sup>73</sup>.

En Angleterre, vers 1830, l'Église anglicane éprouve le besoin d'un retour aux sources<sup>74</sup>. Le mouvement d'Oxford, et spécialement John Henry Newman (1801-1890), éprouvent l'Église comme l'Épouse du Christ et s'intéressent au principe de catholicité sur lequel saint Augustin a tant insisté: il ne faut pas se détacher de l'ensemble de la chrétienté. Au moment où Möhler saisit toute la valeur du symbolisme, Newman fait la même découverte grâce à l'étude des Pères de l'Église. Les gestes et les signes, les paroles et les chants nous aident à atteindre la vérité, à monter vers Dieu: «*ex umbris et imaginibus in veritatem*». Le monde visible est hanté par la présence d'un monde invisible dont il est en même temps l'indice et le voile. L'existence terrestre n'a de valeur réelle que si elle ouvre à la fin sur une présence sans voile: le temps est la semence de l'éternité.

Ces conceptions nouvelles à propos de l'Église sont également présentes chez des théologiens orthodoxes. Alexéi S. Khomiakov (mort en 1860), marqué par la théologie de Möhler, redécouvre l'Église comme unanimité dans l'amour. Il importe aussi de noter que des théologiens de l'École romaine<sup>75</sup>, influencés par

---

73 J.A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825) et *Symbolik* (1832).

74 Pusey, Newman, Keble, Manning, etc., mettent en route le mouvement d'Oxford. Celui-ci s'inscrit dans un renouveau de piété qui va de pair avec le mouvement romantique et le mouvement gothique. Voir *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 4, pp. 353-356). Le sermon de John Keble, le 14 juillet 1833, sur «*l'apostasie nationale*» fut le point de départ du mouvement d'Oxford.

75 Cf. J. Perrone, C. Passaglia et ses élèves C. Schrader et J.-B. Franzelin, tous deux théologiens du concile Vatican I (1869-1870). M.-J. Scheeben, *Mysterien des Christentums* (1865), § 71, situe lui aussi l'Église dans l'économie salutaire et sacramentelle (unité du visible et de l'invisible) réalisée dans le Christ, dans l'Église et dans l'Eucharistie, qu'il considère comme une sorte d'incarnation.

Möhler et nourris de leur fréquentation des Pères de l'Église, considèrent moins l'Église comme une société religieuse que comme le signe et l'émanation du Christ, tout animée par lui et par son Esprit. Selon cette vision théologique et christologique, l'Église est à l'image du Verbe incarné indissociablement visible et invisible, humaine et divine, dotée de certaines propriétés surnaturelles. Elle est le Corps du Christ, son incarnation continuée. Mais leur ecclésiologie n'influencera par de manière décisive le concile Vatican I, d'ailleurs interrompu par les événements de 1870<sup>76</sup>.

Dans la situation nouvelle de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, plusieurs facteurs convergeaient pour favoriser le déploiement du « mouvement liturgique » ainsi qu'une volonté de réforme institutionnelle de l'Église catholique.

Le renouveau est d'abord celui de la pratique. Par ses réformes, le pape Pie X, très au courant des travaux de Dom Guéranger et intéressé par le chant grégorien, encourage les chrétiens à « participer activement » à la célébration des mystères. Son motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903), publié trois mois après son élection, est un des points de départ du mouvement liturgique. La participation aux célébrations liturgiques est, dit-il « la source première et indispensable d'un véritable esprit chrétien »<sup>77</sup>. Les fidèles seront ainsi en mesure d'acquérir une nouvelle conscience de l'Église comme réalité vivante, comme communion de tous les croyants rassemblées par l'Esprit Saint et membres actifs du Corps du Christ. La liturgie n'apparaît plus comme l'affaire exclusive du clergé; elle est l'action de tout le peuple de Dieu. Ce renouveau se nourrira aussi de l'apport de plusieurs congrès eucharistiques (en 1898 à Bruxelles) et de l'essor de la science liturgique (fondation de la Bradshaw Society en 1890 en Angleterre en vue de l'édition de manuscrits liturgiques; travaux de V. Talhofer, P. Batiffol, F. Cabrol, A. Gréa, M. Festugière, A. Baumstark, C. Callewaert, L. Duchesne, G. Lefebvre).

On peut situer en Belgique un des points de départ du mouvement liturgique avec la conférence de Dom Lambert Beauduin sur « La vraie prière de l'Église »

---

76 Cf. G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, et, du même auteur, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1978.

77 Pie X, *Tra le sollecitudini* (1903), p. 331. C'est dans ce document sur la restauration de la musique sacrée et du chant grégorien qu'est utilisée pour la première fois l'expression « participation active », à propos du chant. Dom Lambert Beauduin fit de cette expression (qui signifie à la fois participation intérieure et participation qui s'extériorise à travers les gestes et les prières liturgiques) le leitmotiv de sa campagne de renouveau.

au Congrès national des œuvres catholiques à Malines en 1909<sup>78</sup>. Dom Beauduin (1873-1960), qui fut d'abord prêtre diocésain, membre des Aumôniers du Travail et investi en pastorale ouvrière, devint moine bénédictin au Mont-César et élève de Dom Columba Marmion. Il comprend la richesse que peut représenter pour le peuple chrétien une participation consciente aux mystères liturgiques. Soutenu par le cardinal Désiré-Joseph Mercier, il veut atteindre le clergé et le peuple chrétien tout entier, se faisant à la fois théologien de la liturgie, pédagogue et homme d'action<sup>79</sup>. Pour Dom Beauduin, l'auteur principal du culte de l'Église, c'est le Christ ressuscité et glorieux, assis à la droite du Père. Le Christ est le seul adorateur du Père, le « Liturge des réalités sacrées » (Hébreux 8, 2), « l'Auteur de la vie » (Actes 3, 15), celui qui tient « les clefs de la mort et de l'enfer » (Apocalypse 1, 17-18). L'actualité de la résurrection du Christ est fortement soulignée, la foi chrétienne étant présentée comme essentiellement pascale :

« Il faut entrer de plus en plus, écrit-il en 1926, dans l'intime familiarité du Christ ressuscité : il est le contemporain de chacun de nous. C'est sa résurrection qui l'a fait sortir de l'histoire pour le faire vivre avec chacun de nous. Pour moi, tout le secret de la vie vraiment chrétienne est là : la foi vraie dans l'influence réelle et continue du Christ ressuscité sur chacun de nous, pour nous ressusciter, corps et âme avec Lui et dès maintenant<sup>80</sup>. »

Dans l'Église et dans l'Eucharistie, le Christ ressuscité, « notre frère », se met à notre portée. Nous pouvons le voir, lui parler. L'Église, par sa vie sacramentelle et ses symboles de foi, nous met en communication avec Dieu. Elle est l'œuvre de Dieu. Ce n'est pas nous qui la formons, mais c'est elle qui nous forme. Le

---

78 Sur les origines du mouvement liturgique, voir A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique* (Gembloux, Duculot, 1970) ; B. Botte, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs* (Paris, Desclée, 1973) ; Cl. Soetens, « Beauduin (Octave-Joseph-François) », dans *Biographie nationale*. Supplément, t. 44, [1986], col. 35-37 ; et M. Lamberigts, « The liturgical movement in Germany and the Low Countries », dans Routhier, Roy et Schelkens (2010), pp. 87-117.

79 Dans ce but, Dom Beauduin organise au Mont-César des rencontres liturgiques destinées au clergé, publie des feuillets liturgiques, fonde une revue réservée au clergé : *Questions liturgiques* (1910) et édite un petit missel populaire. En 1914, il publie *La piété de l'Église* (Louvain, Abbaye de Mont-César, 1914).

80 Lettre de Dom Beauduin à J. Dubois, Amay, 13 janvier 1926, Archives du Prieuré de Chevetogne, citée d'après *Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin*, Gembloux, Duculot-Éditions de Chevetogne, 1978, p. 182.

rayonnement de Dom Lambert et son influence sur les mouvements liturgique et œcuménique furent considérables<sup>81</sup>.

Au même moment, nous voyons apparaître le mouvement de renouveau liturgique en Allemagne. Le « printemps liturgique » y est lié à l'abbaye de Maria-Laach où, dès avant la guerre (1914), « des universitaires et des gens cultivés se regroupent pour participer à la liturgie monastique qui les fascine par sa qualité et sa beauté »<sup>82</sup>. L'abbé de Maria-Laach, Dom Ildefons Herwegen (1874-1946) voulait réapprendre au monde moderne, frappé par le fléau de l'individualisme, la vraie prière de l'Église, « pont perpétuel entre la créature et l'Éternel »<sup>83</sup>. Deux autres théologiens ont aussi marqué les débuts du mouvement liturgique en Allemagne : le professeur Romano Guardini (1885-1968) et Dom Odo Casel (1886-1948), moine de Maria-Laach.

Guardini veut rendre la liturgie accessible à tous et, pour cela, il dégage les lignes essentielles de l'esprit liturgique<sup>84</sup>. Celui-ci n'est pas de l'ordre de l'émotion, ni de l'individualisme, ni des cérémonies extérieures<sup>85</sup>. La liturgie consiste à louer, glorifier et chanter Dieu avec une âme d'enfant et de poète. L'attitude liturgique est symbolique, active et réceptive à la fois : une réalité intérieure y est étroitement liée à un geste ou un signe qui la révèle, l'exprime. La liturgie

- 
- 81 En Belgique, d'autres abbayes bénédictines s'insèrent dans ce même mouvement de renouveau liturgique. L'abbaye Saint-André (Bruges) fonde le *Bulletin paroissial et liturgique* (1919). Dom Gaspar Lefebvre édite lui aussi un *Missel quotidien et vespéral* (1921), qui contribuera largement à la participation des fidèles à la messe dominicale et plus largement à la pastorale et à l'apostolat liturgique. L'abbaye d'Affligem crée la revue *Liturgisch Tijdschrift* et édite un missel en néerlandais en 1915.
- 82 A. Haquin, « Les moines bénédictins dans le mouvement liturgique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », *Communautés et liturgies*, 61, 1979, p. 387.
- 83 Dom Herwegen lança, en 1918, la collection « Ecclesia orans ». Sortiront également de Maria-Laach deux autres types de publication : la collection « Liturgiegeschichte Quellen und Forschungen » (1919) et la revue *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1921).
- 84 Parmi les nombreux ouvrages de Guardini, cf. notamment *Vom Geist der Liturgie* (1918), *Vom heiligen Zeichen* (1922-1923), *Vorschule des Betens* (1943) et *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* (4<sup>e</sup> édition en 1947).
- 85 Guardini fait remarquer qu'il y a dans la liturgie romaine un « esprit de réserve » qui la rend objective, universelle, accessible à tous, et qui permet d'éviter le moralisme dans la religion. La liturgie est toute tissée de dogme, la pensée est le support de la prière. La liturgie, prière collective, nous dépend de nous-mêmes. Voir R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, Paris, Plon, 1929, pp. 109-110 et 143-156. La liturgie est comme un « jeu » : elle n'a pas d'autre but qu'elle-même, elle est toute gratuite, tout en comportant des règles fixes (*ibid.*, pp. 198-225).



met en jeu l'activité plastique de l'homme. Elle est, comme l'art, interprétation et transfiguration de la vie, nouvelle organisation de l'espace et du temps. Elle refait en nous une sensibilité capable d'aller au cœur des choses, au sens concret de la vie.

L'œuvre de Dom Casel<sup>86</sup> fut déterminante pour mieux comprendre la nature mystérieuse de la liturgie. Casel insiste sur la présence du Christ et de son action salutaire dans l'acte liturgique de l'Église, et spécialement dans l'action eucharistique. En redécouvrant la notion de sacrement, la théologie mystérieuse dépasse la dichotomie sacrement-sacrifice et comprend la notion de signe d'une façon plus large en l'appliquant non seulement aux seules espèces du pain et du vin mais à l'ensemble de la célébration et des rites sacramentels. Toute la participation de l'Église est donc revalorisée, spécialement dans la célébration eucharistique.

Grâce à ce renouveau, qui apparaît d'abord en Italie<sup>87</sup>, en Belgique et en Allemagne, puis en Autriche<sup>88</sup> et en France<sup>89</sup>, aux Pays-Bas<sup>90</sup> et en Angleterre<sup>91</sup>, le peuple chrétien redécouvre, au contact de la liturgie, le sens vivant de l'Église, demeure familiale et hospitalière où tous sont assis à la même table. Un effort

---

86 Cf. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (1935, 2<sup>e</sup> éd.). Liste de ses publications dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 10, 1967, pp.7-77.

87 Le monastère bénédictin de Finalpia fonda la revue *Rivista liturgica* en 1914. Les travaux de Dom Caronti, son premier directeur, et de Dom I. Schuster, le futur archevêque de Milan, feront la renommée de la revue. Outre l'influence de l'Institut pontifical Saint-Anselme à Rome, on nommera aussi les pionniers de l'apostolat liturgique auprès du peuple et surtout auprès des jeunes : Don Moglia, Don Grosso et Don Vismara.

88 Près de Vienne, un monastère s'intéresse à la pastorale liturgique. Pius Parsch (1884-1954), chanoine régulier de saint Augustin du monastère de Klosterneuburg, inaugure en 1922 les messes communautaires. Parsch s'attache au renouveau biblique et liturgique des masses populaires. Il initie le « Volksliturgisches Apostolat » et crée la revue *Bibel und Liturgie* (1926).

89 En France ont lieu, entre 1920 et 1940, les expériences des messes communautaires avec le père Paul Doncoeur, ami de Dom Beauduin, et le sulpicien Pierre Paris.

90 Aux Pays-Bas, le renouveau liturgique fut l'œuvre de comités diocésains et inter-diocésains, et de la revue *Ons liturgisch Tijdschrift*.

91 Dans l'Église anglicane, A.G. Hebert (1886-1963), moine de Kelham et disciple de Dom Gregory Dix, est l'auteur de *Liturgy and Society* (1935). Il est l'initiateur en 1935 d'un mouvement de rénovation liturgique qui touche les différentes ailes de l'Église anglicane et y influencera la vie liturgique des paroisses.

pour mettre la liturgie à la portée du peuple est caractéristique de la première phase du mouvement liturgique (1909-1939).

La seconde phase du mouvement liturgique (1940-1962) est celle des premières réformes profondes des rites et d'une introduction partielle de la langue du pays dans les célébrations. Elle prépare directement le concile Vatican II. Cette seconde phase est marquée par les progrès de la recherche théologique et par l'organisation et l'activité intense de Centres et d'Instituts liturgiques<sup>92</sup> conseillés par des théologiens de renom<sup>93</sup> et dont la diffusion est assurée par exemple en France par la collection « Lex orandi » (1944) et une revue comme *La Maison-Dieu* (1945). Elle est ponctuée aussi par de nombreuses rencontres internationales, qui témoignent que le renouveau de la liturgie et de la théologie pénètre l'Église entière et que les interactions entre la recherche et les initiatives et pratiques ecclésiales ont été caractéristiques du mouvement de renouveau liturgique<sup>94,95</sup>.

## 1.2. Volonté de réforme institutionnelle et renouveau de la théologie sacramentelle

Le succès du mouvement de renouveau liturgique ne vient pas que des recherches et des expérimentations locales telles qu'elles se pratiquent « à la base ». Il tient à sa conjonction avec un troisième type d'action, la volonté d'une réforme institutionnelle, clairement manifestée dans le pontificat de Pie XII<sup>96</sup>.

---

92 Trèves et Paris ont chacune leur Institut de liturgie. Le Centre de pastorale liturgique, fondé à Paris en 1943, fit paraître les volumes de la collection « Lex orandi » et lança la revue *La Maison-Dieu*.

93 Citons e.a. les noms de Jungmann, Daniélou, Capelle, Botte, Dalmais, Vagaggini, Jounel, Martimort, Congar... En 1945, Louis Bouyer révèle au public les richesses du *Mystère pascal*. Georges Michonneau (1899-1983) prône une liturgie vivante et adaptée et dynamise l'action pastorale des paroisses.

94 Outre les Congrès internationaux de liturgie (Assise en 1956, Lugano en 1958), des réunions et des semaines liturgiques étaient organisées en divers endroits (congrès du CNPL à Versailles, rencontres liturgiques au Mont-César, rencontres œcuméniques au monastère de Chevetogne, à l'Institut Saint-Serge à Paris, à l'Institut Saint-Vladimir à New York).

95 Sur cette évolution de la liturgie au XX<sup>e</sup> siècle, voir les amples développements de Daniel Moulinet dans *La liturgie catholique au XX<sup>e</sup> siècle : croire et participer*, Paris, Beauchesne, 2017.

96 Cf. A. Haquin, « La réforme liturgique de Vatican II. Bilan de vingt années et tâches actuelles », *Nouvelle Revue Théologique*, 107, 1985, pp. 481-497.

Celui-ci eut en effet d'heureuses initiatives en matière liturgique. Dans ses deux encycliques *Mystici Corporis* (1943) sur l'Église et *Mediator Dei* (1947) sur la Liturgie s'opère un passage d'une vue juridique à une compréhension sacramentelle de l'Église. La création en 1948 de la Commission pour la réforme de la liturgie (secrétaire A. Bugnini) est un pas important.

De grandes réformes pratiques sont entreprises<sup>97</sup>. La Vigile pascale (1951) et la Semaine sainte (1955) sont restaurées et, ainsi, le mystère pascal redevient l'objet central de l'attention des chrétiens et de leurs célébrations. Une plus large place est accordée à la langue vivante dans les rituels et des adaptations sont possibles, selon des suggestions laissées à la liberté de l'évêque dans son diocèse. Les messes du soir sont autorisées et les lois concernant le jeûne eucharistique sont assouplies (1953). Ces réformes eurent une grande répercussion sur la vie eucharistique et spirituelle des fidèles, au travers notamment des veillées bibliques, des paraliturgies, des commentaires pour expliquer les rites.

Le renouveau liturgique était plus large que celui de la seule Église catholique. Les Églises anglicanes, luthériennes, réformées et orthodoxes ont, elles aussi, une sensibilité liturgique très grande qui, à la même époque, évolue. Au sein du Conseil œcuménique des Églises (COE), la prise de conscience de l'importance de la liturgie comme expression de l'Église et comme facteur de son unité se manifeste dès le 3<sup>e</sup> Conférence mondiale de « Foi et Constitution » (Lund, 1952)<sup>98</sup>. C'est un tournant important dans les rencontres entre les Églises.

Alors que le mouvement liturgique et la spiritualité redonnent aux chrétiens le sens vivant de l'Église et du « mystère » sacramentellement célébré, la théologie redécouvre successivement les thèmes de l'Église comme Corps du Christ et comme Peuple de Dieu. Tout en affirmant la place centrale du mystère pascal du Christ dans la foi chrétienne, elle retrouve la dimension symbolique et communautaire des sacrements de même que l'indispensable médiation de la Parole proclamée.

Entre 1920 et 1935 paraissent de nombreuses études historiques et bibliques sur le thème du Corps mystique du Christ, qui attirent l'attention sur le mystère de l'Église. « On a d'abord vu le Corps mystique », écrit Yves Congar, « dans la perspective augustinienne du "Christus totus" ou dans celle de "l'Incarnation

---

97 En 1948, Pie XII instaura une commission pour la réforme liturgique.

98 Lors de cette conférence de Foi et Constitution (Lund, 1952) fut proposée une étude sur le culte, qui aboutit dans le *Rapport sur le Culte* qui sera présenté à la 4<sup>e</sup> Conférence mondiale (Montréal, 1963), dans laquelle l'eucharistie est considérée comme un élément constitutif de l'Église locale et universelle. Cette même année 1963 est promulguée à Rome la constitution du concile Vatican II sur la liturgie.

continué» chère à Möhler et à l'école romaine»<sup>99</sup>. Un mouvement de retour théologique aux « origines sacramentelles du corps mystique » apparaît dans les ouvrages que publie le P. Henri de Lubac à la fin des années 1930<sup>100</sup>.

Vers les années 1935-1945, la théologie catholique redécouvre le thème du Peuple de Dieu, au fort enracinement biblique, qui inspirera Vatican II<sup>101</sup> : peuple que Dieu s'est acquis et qui est encore en marche vers sa perfection eschatologique. L'expression, porteuse des notions d'élection, d'alliance et de mission, met en valeur la continuité de l'Église avec Israël et le dynamisme inhérent au peuple dont la vie se trame au fil de l'histoire dans un dialogue constant entre Dieu et l'homme.

C'est aussi vers 1935 que Karl Rahner s'intéresse à la question de la relation de grâce entre Dieu et l'homme, alors que depuis quelques décennies déjà a été remise en cause une notion trop « instrumentale » des sacrements<sup>102</sup>. Il relit la sacramentalité à travers les catégories de l'anthropologie et de l'existentialisme et reconnaît en l'homme une orientation radicale vers Dieu qui se communique lui-même à travers l'histoire. Cette communication de Dieu qui est la grâce culmine dans la personne de Jésus-Christ, la Parole de Dieu, en qui Dieu promet et offre à l'humanité le don eschatologique du salut. Le Verbe incarné, Jésus-Christ, est le gage sacramentel de la grâce de Dieu pour toute l'humanité. Présence permanente du Christ dans le monde, l'Église est le « sacrement primordial » (*Ursakrament*), selon l'expression introduite par Otto Semmelroth<sup>103</sup>, et est la source originelle des sacrements.

---

99 Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 464, note qu'il est paru entre 1920 et 1925 autant d'articles sur le Corps mystique que dans les vingt années précédentes, et qu'entre 1930 et 1935 il en est paru cinq fois plus qu'entre 1920 et 1925.

100 H. de Lubac, *Catholicisme* (Paris, Cerf, 1938) et *Corpus mysticum* (Paris, Aubier, 1939).

101 M.D. Koster publie *Ekklesiologie im Werden* en 1940. N.A. Dahl publie, en 1941, *Das Volk Gottes*. L'ouvrage de L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* paraît en 1942.

102 Le P. Maurice de la Taille (1931) s'est insurgé contre le système de causalité physique des sacrements et a proposé de ne pas dissocier dans les sacrements le signe et la cause : la causalité sacramentelle est celle d'un signe. Dom Odom Casel (1932) a insisté sur l'unité de la parole et du sacrement dans la célébration. Cf. aussi A. Vonier (1875-1938), *La clef de la doctrine eucharistique*, Paris, Cerf, 1941.

103 O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt am Mainz, Knecht, 1953. Trad. franç. : *L'Église, sacrement de la Rédemption*, Paris, Saint-Paul, 1963.

« À présent, écrira plus tard Rahner, dans le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, l'ultime parole divine a été proférée dans l'histoire tangible de l'humanité comme une parole de grâce, de réconciliation et de vie éternelle. [...] Le Christ est, dans l'histoire, la présence réelle de la miséricorde de Dieu, qui a remporté la victoire eschatologique dans le monde. [...] Dans son existence historique, le Christ est tout à la fois la réalité et le signe de la grâce rédemptrice de Dieu, *sacramentum* et *res sacramenti*. [...] Il est la parole primordiale et sacramentelle dans l'histoire de toute l'humanité. [...] Permanence du Christ dans le monde, l'Église est réellement le sacrement primordial, le point d'origine des sacrements au sens propre du terme. Du fait du Christ, l'Église a déjà en elle-même une structure sacramentelle<sup>104</sup>. »

Le livre de Louis Bouyer sur *Le Mystère pascal* (1945), tout en explicitant l'intuition paulinienne qui unit toujours la mort du Christ à sa résurrection, met lui aussi en évidence la présence active du Christ à son Église grâce à l'action de l'Esprit Saint. La revalorisation de la catégorie de « mémorial »<sup>105</sup> permet d'exprimer à neuf la doctrine du sacrifice de la messe et du rapport de celui-ci avec le sacrifice de la croix : la messe est sacrifice en tant que mémorial de la mort et de la résurrection du Christ.

Ces visées sont fort proches de ce que l'on peut voir se développer tant du côté anglican que du côté orthodoxe et protestant. *The Shape of Liturgy*, l'ouvrage de Gregory Dix (1901-1952)<sup>106</sup>, moine de l'abbaye bénédictine de Nashdom, expert des premiers textes liturgiques, montre comment la liturgie a modelé le christianisme. Il eut un rayonnement considérable. Le théologien et professeur au King's College, Eric L. Mascall (1905-1993)<sup>107</sup> poursuit en ce sens, reprenant l'idée traditionnelle selon laquelle l'eucharistie édifie l'Église, non pas tant parce que, dans l'eucharistie, nous recevons le Christ, mais parce que le Christ nous reçoit en lui, selon une pensée qui était déjà très familière à saint Augustin : « Je suis l'aliment des grands [dit la voix du Seigneur] ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi » (*Confessions*, VII, X, 16).

Dans la théologie orthodoxe, Nicolas Afanassieff (1893-1966), qui est issu du monde orthodoxe russe et a connu la division des communautés émigrées,

---

104 K. Rahner, *Église et sacrements*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 19-24.

105 J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu* (1940), a montré que le « mémorial » ne signifie pas un rappel subjectif des hauts faits divins, mais s'applique à des gages permanents donnés par Dieu de ses interventions passées et de leur propre permanence.

106 G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londres, Dacre, 1945 (2<sup>e</sup> éd.).

107 E.L. Mascall, *Corpus Christi*, Londres, Longmans, 1953.

trouve dans l'ecclesiologie eucharistique le principe concret qui fonde et exprime l'unité de l'Église. Parce que dans l'assemblée eucharistique le Christ demeure dans la plénitude de son Corps, chaque Église locale est pleinement l'Église par la force de l'Esprit Saint. Toutes les propriétés de l'Église (sainteté, unité, catholicité et apostolicité) appartiennent donc à l'Église locale, qui est pleinement l'Église de Dieu en Christ, sans toutefois être toute l'Église, car elle n'est qu'une manifestation particulière de l'Église de Dieu<sup>108</sup>. Réagissant contre l'ecclesiologie universelle, qui projette le principe d'unité de l'Église locale, à savoir l'évêque, en dehors de celle-ci ou au-dessus d'elle, Afanassieff affirme que, dans l'Eucharistie, le principe d'unité est intérieur à l'Église locale elle-même<sup>109</sup>. Cette ecclesiologie ouvre des perspectives œcuméniques, car elle traite les Églises ayant gardé l'assemblée eucharistique comme de vraies Églises qui possèdent la plénitude ecclésiale. Elle a été à l'origine d'un renouvellement de la théologie des Églises locales, qui aux premiers siècles s'organisaient chacune autour de l'autorité de leur évêque, et c'est à ce propos qu'Afanassieff a été mentionné dans les travaux préparatoires du concile Vatican II<sup>110</sup>.

Le renouveau théologique qui a marqué l'entre-deux-guerres a également porté des fruits dans les réflexions récentes des théologiens protestants. Après la Première Guerre mondiale apparaît dans la théologie protestante un mouvement de pensée, la théologie dialectique, qui réagit contre la théologie libérale encore très présente au début du XX<sup>e</sup> siècle, et qui affirme la transcendance de Dieu par rapport à toute œuvre humaine. L'Église doit avant tout prêcher la Parole de Dieu et reconnaître l'absolue souveraineté de la Révélation divine en Jésus-Christ. L'Esprit Saint suscite dans la communauté chrétienne l'accueil de la Parole de Dieu. La dimension humaine et visible de l'Église est également soulignée, par exemple par Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), dans la

---

108 N. Afanassieff, « Una Sancta », *Irénikon*, 36, 1963, pp. 436-475 (p. 452).

109 Selon Afanassieff, l'ecclesiologie universelle remonte à Cyprien, qui construisit sa doctrine de l'unité de l'Église en s'inspirant du modèle de l'Empire romain. L'évêque étant principe d'unité dans l'Église locale, l'ensemble des évêques est principe d'unité dans l'Église universelle. Cette ecclesiologie ne pouvait manquer de devenir « pontificale », la communion avec le pape devenant de ce fait principe d'unité et signe distinctif de l'appartenance à l'Église. On peut se demander (cf. J. Zizioulas, *L'unité de l'Église*, 1965) si N. Afanassieff rend justice à l'ecclesiologie de saint Cyprien, laquelle n'a pas été réellement marquée par l'idéologie impériale comme le fut celle d'Eusèbe de Césarée.

110 Cf. le premier schéma sur l'Église, ch. XI, n° 49 (AS I/IV, 87-88).

prédication de la Parole, le baptême et la cène<sup>111</sup>. Se penchant sur la conception du temps chrétien – notamment à partir des repas que le Christ ressuscité a pris avec ses disciples –, Oscar Cullmann (1902-1999), y lit l'apparition de l'Église : la résurrection et le don de l'Esprit Saint, dit-il, font entrer la communauté des disciples dans « les derniers temps » (Actes 2, 17)<sup>112</sup>. Le théologien luthérien sera invité comme observateur au concile Vatican II.

## 2. Renouveau exégétique et biblique

Du début du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à Vatican II, l'exégèse biblique cherche à se définir au sein de l'Église catholique. L'autorité de la Bible avait été fortement mise en question durant le XIX<sup>e</sup> siècle par les sciences, notamment la théorie de l'évolution (critique en matière de périodisation et de datation), le rationalisme (critique de la connaissance non discursive) et l'historico-criticisme (critique des sources, de la forme, de la rédaction, de la tradition des textes). La polémique antichrétienne raillait les contradictions internes de la Bible ou les écarts entre celle-ci et le dogme (Bordeyne, 2005).

### 2.1. Une situation confuse pour les exégètes

Dès 1893, par son encyclique *Providentissimus Deus*, le pape Léon XIII cherche à encourager les études bibliques et à répondre aux questions sur la valeur des méthodes de recherche historiques et critiques, tout en abordant les questions dogmatiques concernant l'inspiration et l'infaillibilité des Écritures. Le dilemme est bien là : la méthode historico-critique est-elle compatible avec une interprétation théologique des Écritures (Schelkens, 2010) ? Se plaçant dans la continuité des condamnations par Pie IX de la philosophie des Lumières (Syllabus, 1864) et restant méfiant à l'égard du protestantisme valorisant la « sola fides et scriptura », Léon XIII rappelle les principes doctrinaux des conciles de Trente et de Vatican I en mettant en garde contre le rationalisme. Il cherche toutefois à donner droit à une lecture de la Bible qui accorde toute sa valeur au sens littéral, respectueux du sens voulu par l'auteur divin des Écritures. Les exégètes restent face au dilemme, d'autant qu'une Commission biblique pontificale

---

111 Cf. D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, pp. 186-188. Pour Bonhoeffer, Dieu est toujours le « Dieu en venue » (*der kommende Gott*) et jamais le « Dieu présent là » (*der daseiende Gott*).

112 O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947, pp. 51-52.

(1902) est bientôt constituée par Léon XIII, jouissant d'amples compétences et qui se montre active et intransigeante dès le début (p.ex. sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, sur le refus d'un « deutéro-Isaïe »...).

Dans le même temps, les profonds changements culturels et scientifiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle (théories de l'évolution, avancées psychologiques) remettent en cause certaines croyances religieuses traditionnelles. Le climat intellectuel marqué par un intérêt croissant pour la pensée critique (mise en question des dogmes réinterprétés à la lumière des nouvelles méthodes de réflexion) et l'attention au contexte social dans sa diversité poussent fortement les théologiens catholiques à repenser la foi chrétienne devant les nouveaux défis de la modernité.

En 1907, l'encyclique *Pascendi dominici gregis* de Pie X repousse toute conception évolutionniste du dogme et toute notion de tradition conçue, selon les modernistes, comme « communication faite à d'autres de quelque expérience originale » et dotée d'une simple « vertu suggestive » (n° 17 de l'encyclique). Elle est suivie par le décret *Lamentabili*, qui fait un pas de plus en condamnant 65 propositions « modernistes »<sup>113</sup>. Trois ans plus tard, un serment antimoderniste est imposé à tous les théologiens catholiques. Il s'agissait pour le pape de contrer « la crise moderniste, en partie générée par un travail exégétique et historique qui remet en cause l'interprétation traditionnelle des textes de l'Écriture et la connaissance de la vie des premières chrétiennes pour privilégier une lecture partie métaphorique et littéraire, partie historique et psychologique du donné révélé et de ses conditions de production et d'élaboration »<sup>114</sup>. Ainsi, ajoute Philippe Boutry, « à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte de raidissement ecclésiologique, le catholicisme intransigeant développe une notion

---

113 « Le terme, apparu en 1904 sous la plume de journalistes italiens, circulait déjà parmi les théologiens romains. Il visait un ensemble de tendances assez disparates, mais qui avaient en commun de vouloir combler le fossé séparant l'enseignement traditionnel de l'Église et les jeunes sciences nées en dehors d'elle, notamment l'exégèse critique. Le modernisme n'a jamais constitué un mouvement unifié. Il désigne tout au plus une série d'initiatives individuelles, critiques, mais non concertées. [...] Le "père du modernisme" fut incontestablement Alfred Loisy (1857-1940). Professeur à l'Institut catholique de Paris, il s'était proposé de vaincre la critique par la critique. » (M. Neusch, *La Croix*, 29 décembre 2007).

114 P. Boutry, « Tradition et écriture : une construction théologique », *Enquête*, 2, 1995, pp. 39-57. Sur le modernisme : É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1962. Voir aussi : T. Hobsbawm et T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.



de tradition qui se situe au rebours de toutes considérations de plasticité historique ou, *a fortiori*, d'invention<sup>115</sup>.

Alors qu'Alfred Loisy, prêtre et exégète catholique français, se voit condamné en 1908 par le Saint-Office, le dominicain Marie-Joseph Lagrange (1855-1938)<sup>116</sup>, lui-même soupçonné de modernisme, adopte une position modérée et se soumet aux limites imposées par la papauté. Consultant à la Commission biblique pontificale, il y côtoie le jésuite Alphonse Delattre (1841-1928), chef de file des conservateurs, polémiste soucieux de sauvegarder avant tout les vérités doctrinales et l'autorité du Magistère romain<sup>117</sup> plutôt que d'entamer un débat visant à accorder la lecture historique de la Bible avec la doctrine de l'Église sur l'inspiration des Écritures ou à chercher à concilier « histoire et dogme »<sup>118</sup>.

Les problèmes de fond soulevés par le modernisme sont repris de manière non polémique par Ambroise Gardeil dans une édition de cours donnés au Saulchoir, maison de formation dominicaine prônant un thomisme rénovateur. L'ouvrage intitulé *Le donné révélé et la théologie* (1910) explique que la « vérité interne » du dogme est dans la Révélation et que la théologie y a accès à travers le dogme. La théologie se construit comme « une science *intrinsèquement surnaturelle* dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent » (p. XI). Le théologien (et l'exégète) ont ainsi un champ d'étude propre qui, à travers le dogme, a accès au donné révélé<sup>119</sup>. Une telle définition de l'œuvre théologique, distinguant discours théologique et magistériel, et donnant toute sa

115 P. Boutry, « Tradition et écriture... », *op. cit.*

116 Fondateur de la *Revue biblique* (1892), il fonde avec Pierre Battifol l'École biblique de Jérusalem en 1890, qui éditera *La Bible de Jérusalem* (première édition en 1955). Il publie *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* en 1903 (Paris, Lecoffre, 220 p.).

117 A.-J. Delattre, *Autour de la question biblique : une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, Liège, Dessain, 1904, 380 p. ; et la réaction de M.-J. Lagrange, *Éclaircissements sur la méthode historique : à propos d'un livre du R.P. Delattre, s.j.*, Paris, Lecoffre, 1905 [publié « pro manuscripto » à 200 exemplaires] ; puis la réponse de Delattre, *Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse : réponse au R.P. Lagrange*, Liège, Dessain, 1907, 87 p.

118 Titre de l'ouvrage de Maurice Blondel, *Histoire et dogme : les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, La Chapelle-Montligeon, Impr. Libr. de Montligeon, 1904, 72 p., écrit en réponse aux thèses de Loisy.

119 Cf. S. De Franceschi, « Le Dictionnaire de théologie catholique et le statut épistémologique de la théologie : la contribution des théologiens du Saulchoir au débat sur la science théologique dans l'entre-deux-guerres », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 99, 2015, pp. 49-96.

valeur épistémologique au discours produit par les théologiens (et les exégètes), était en mesure de soutenir les choix méthodologiques de Lagrange contre l'intransigeance de certains membres de la CBP.

D'autant qu'à la même époque la recherche exégétique est en constante évolution. Robert Bultmann, exégète luthérien enseignant à Marbourg, étudie les formes littéraires dans lesquelles se transmet la tradition des évangiles synoptiques (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) replaçant les textes évangéliques dans leur contexte d'interprétation, quitte à démythologiser ainsi le Nouveau Testament ou la figure de Jésus. En contact avec le philosophe Heidegger, il tend à comprendre de plus en plus le message des textes bibliques à un niveau existentiel (*Theologie des Neuen Testaments*, 1948), préconisant une théologie attentive à l'historicité du sujet (auditeur de la Parole de Dieu) et aux questions qui l'animent.

Dans les années 1930, des théologiens catholiques, désignés bientôt sous le nom de « nouvelle théologie », sont sensibles à l'historicité et à la mise en valeur de la subjectivité (caractéristiques de l'époque moderne) et prônent un retour aux sources du christianisme, notamment via les Pères de l'Église (cf. De Lubac, Daniélou<sup>120</sup>), alors même que la tension reste vive et les menaces des intransigeants bien réelles. La mise à l'index en 1942 d'une œuvre de Marie-Dominique Chenu consacrée précisément à expliciter la démarche théologique plus ouverte et historique de l'école de théologie du Saulchoir est perçue comme étant encore « trop » contraire à l'orthodoxie catholique<sup>121</sup>. Un renouveau dans l'ecclésiologie biblique se remarque cependant dans les travaux d'Émile Mersch et de Lucien Cerfaux dont les travaux sur les écrits de saint Paul sont inspirés par la *Formgeschichte*. L'effort intellectuel en ces décennies 1920-1960 « va restituer à la notion de tradition toute sa richesse conceptuelle et sa fécondité épistémologique à l'intérieur même de la foi chrétienne, et déboucher [...] sur l'expression d'un nouveau type de relation entre écriture et tradition »<sup>122</sup>. Tel est bien le constat que pose Roger Aubert dans *La théologie catholique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle* (1954) :

---

120 Cf. J. Daniélou, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études*, 249, 1946, pp. 5-21 : « Historicité et subjectivité... obligent donc la pensée théologique à se dilater. Il est bien clair que la théologie scolastique est étrangère à ces catégories » (p. 14).

121 M.-D. Chenu, *Le Saulchoir : une école de théologie*, Kain, Le Saulchoir, 1937.

122 P. Boutry, « Tradition et écriture... », *op. cit.*

« Deux préoccupations majeures caractérisent la théologie actuelle : désir d'un contact plus étroit avec la tradition et souci d'une meilleure adaptation au monde moderne. Nous examinons successivement ces deux aspects. Le premier, ce désir d'un resourcement de la théologie au contact de la Source toujours jaillissante qu'est la Parole de Dieu, proclamée et commentée dans l'Église, se manifeste par un triple renouveau : biblique, liturgique et patristique. Quant à l'effort des théologiens pour apporter une réponse inédite et cependant conforme aux principes éternels, aux questions nouvelles posées par les courants d'idées contemporaines, il se traduit par l'élaboration de nouveaux chapitres d'une science longtemps considérée comme immobile : théologie du laïc, théologie des réalités terrestres, théologie de l'histoire » (Aubert, 1954, cité par Schelkens, 2010)

En 1943, l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII entérine la vision de Lagrange sur la diversité des genres littéraires dans la Bible et encourage la recherche historique. La reconnaissance d'une double paternité des textes bibliques (un auteur divin et des auteurs humains) permet qu'enfin la médiation humaine soit considérée comme un facteur constitutif de la transmission du message de Dieu. La voie était ainsi ouverte vers Vatican II et une pleine reconnaissance de l'exégèse comme discipline théologique. Les exégètes sont à nouveau autorisés à s'engager dans la confrontation publique entre la méthode historico-critique et le dogme, pour autant qu'ils restent fidèles à la foi de l'Église (Schelkens, 2010).

Alors que les exégètes se sentent confortés par la récente encyclique de Pie XII, il faut toutefois remarquer « qu'à la fin des années 1950 et au début des années 1960, des interprétations contrastées de *Divino afflante* se répandent de plus en plus » (Schelkens, 2010), donnant même lieu à une polémique entre l'Institut biblique pontifical (fondé en 1909 par Pie X et confié aux jésuites) et l'Université du Latran. Décidément, la controverse entre les conceptions intransigeantes et « ouvertes » n'est pas éteinte, liée sans doute à la confusion qu'entretient la dialectique constante du discours pontifical entre posture de fidélité à la tradition et essais d'accommodation ; elle se retrouvera bientôt dans la préparation même des textes conciliaires sur la Révélation.

En effet, alors même que se préparent les schémas conciliaires, les différends entre exégètes et magistère ne sont pas entièrement calmés, comme en rend compte en 1960 Luis Alonso-Schökel (1920-1998) (cité par Schelkens, 2010), jésuite enseignant à l'Institut biblique pontifical. Qu'a donc apporté de plus l'encyclique *Divini afflante*? Sans aucun doute une liberté de recherche pour l'exégète, mais « avec des limites et des précautions », ce qui a laissé libre cours à la coexistence des courants de renouvellement (ouverture à l'analyse historique et littéraire des Écritures) et d'intransigeance (crainte de la porte ouverte au

libre examen et de l'éclatement doctrinal). Seul élément nouveau : le message adressé par Pie XII au cardinal Van Roey à l'occasion du Congrès international catholique des sciences bibliques en 1958, où le pape paraît se détacher d'un alignement explicite avec les théologiens intransigeants. Prise de position que confirme un peu plus tard la nomination d'Ernst Vogt (1903-1984), recteur du *Biblicum*, comme membre de la sous-commission sur les sources de la Révélation.

## 2.2. Renouveau biblique

Longtemps, les fidèles n'avaient pas eu accès au texte de la Bible dans leurs langues locales, soit par manque de traductions, soit par réaction antiprotestante des autorités catholiques. Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le mouvement liturgique mais aussi l'impulsion des mouvements d'Action Catholique insufflèrent le désir de rendre cet accès possible pour que la lecture régulière de l'Écriture nourrisse la foi et l'agir des chrétiens. Grâce au travail des exégètes, des traductions et des commentaires devenaient accessibles et paraissent par exemple en langue française la Bible de Maredsous (1952) et la Bible de Jérusalem (1955). Se multiplient également les cercles et veillées bibliques, la publication de feuillets bibliques destinés à la lecture ou la méditation, la parution de revues bibliques pour le clergé ou les fidèles (par exemple, la revue *Bible et vie chrétienne*, initiative de Dom Célestin Charlier moine de Maredsous en 1953 ; la revue *Feu nouveau* publiée par le Centre biblique et liturgique de Mons à partir de 1957), la valorisation de la lecture ou du chant des psaumes (Gelineau)...

Comme l'a noté Roger Aubert (1975, p. 646), toutes ces initiatives dispersées ont reçu peu à peu une structure plus ou moins officielle, qui en accrut les possibilités de rayonnement :

« Déjà en 1933 avait été fondé en Allemagne le *Katholische Bibelbewegung* ; en 1940 au Canada, la *Société catholique de la Bible* sortit d'une initiative de la JOC ; la France eut bientôt sa *Ligue de l'Évangile* ; aux États-Unis, le *Catholic Bible Sunday*, organisé depuis 1941, est devenu dix ans plus tard la *Catholic Bible Week* patronnée par la hiérarchie ; le Brésil a depuis 1947 sa *Liga de estudios biblicos*, etc. Et une lettre apostolique du 15 décembre 1955 a organisé les cercles bibliques en les mettant sous la tutelle de l'ordinaire diocésain » (*ibid.*, pp. 646-647)

Ce mouvement biblique, explique Étienne Fouilloux (1997, p. 101), est triple : scientifique (utilisant toutes les ressources de l'archéologie et de la philologie), pastoral (mettant l'exégèse au service de meilleures éditions de la Bible), théologique (notamment par un mouvement de ressourcement patristique). Il porte des fruits de vie spirituelle et plus largement des fruits œcuméniques

tant pour la redécouverte des origines juives du christianisme et les « amitiés » judéo-chrétiennes (cf. l'œuvre du père Bonsirven dans l'entre-deux-guerres) que dans les rencontres avec des renouveaux de même type en milieu protestant (cf. Suzanne de Dietrich) ou des colloques plus savants (comme les Journées bibliques de Louvain qui rassemblent chaque année des exégètes depuis 1940).

### 3. Les laïcs

#### 3.1. Développement de l'Action Catholique en Italie

L'attention de l'Église catholique romaine aux associations de laïcs, dans les cent années qui ont précédé le concile, ne s'est pas produite de manière inattendue. Elle a ses origines lointaines dans les congrégations mariales jésuites de l'époque moderne (fin du XVI<sup>e</sup> siècle) et a été longuement préparée au travers de plusieurs mouvements laïcs du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>123</sup>.

« Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, en Europe, les laïcs se montrent de plus en plus actifs dans le catholicisme romain, avec l'intention de rendre le catholicisme visible dans l'ensemble de la société. Ces associations étaient, par exemple, les *Asociación Católicas* en Espagne, [...] la *Pius Verein*, le *Katholischer Verein* et le mouvement *Kolping* dans les territoires germanophones, la *Società della Gioventù Cattolica Italiana*, l'*Opera dei Congressi e Comititati Cattolici* [1874] et la *Federazione Universitaria Cattolica Italiana* (FUCI) en Italie, [l'*Association Catholique de la Jeunesse Française* (ACJF) fondée par Albert de Mun en 1886] et ainsi de suite. Habituellement, ces organisations travaillaient en parallèle les unes avec les autres et leurs activités territoriales s'arrêtaient à la frontière de leurs pays respectifs ou, dans certains cas, aux frontières linguistiques [...] chaque pays ayant son contexte particulier » (Csonta, 2011).

Le rôle de l'Action Catholique a été de loin le plus important dans les divers développements qui ont eu lieu. Née en Italie de la reconnaissance de l'activité de divers mouvements laïcs qui s'étaient développés au cours des trois dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle (comme réponse catholique au processus du *Risorgimento*), « l'Action Catholique » n'apparaît en tant que telle (avec majuscules !) qu'avec l'organisation nationale de l'*Azione Cattolica Italiana* (ACI) à la fin des années 1920 sous Pie XI – alors que le fascisme est devenu depuis 1924 le pouvoir dominant de l'État laïc italien et a tenté de réduire l'importance des

---

123 Fondé en 1849 par le prêtre Adolph Kolping (1813-1865), le « mouvement Kolping » se diffuse rapidement en Allemagne et en Europe comme œuvre de formation spirituelle, morale, professionnelle et d'apostolat social, visant une mise en pratique de la foi chrétienne. Toujours actif aujourd'hui, son message est simple : chacun et chacune est en mesure de façonner positivement l'existence et le monde.

mouvements d'action catholique en Italie. Pour défendre l'ACI des attaques continues du fascisme, Pie XI rapproche l'organisation de la hiérarchie catholique romaine, renforçant sa centralisation jusqu'à exercer un contrôle sur elle, ce qui n'est pas sans provoquer des problèmes et des tensions au sein des membres laïcs de ces associations. Dans les années 1930, le pape tente d'internationaliser le modèle, mais tant le régime fasciste que bientôt la guerre viennent ralentir le développement de l'*Azzione Cattolica*. Élu pape en 1939, Pie XII tente aussi de la sauvegarder de toute influence fasciste. L'ACI épouse les causes de la résistance active tant contre le fascisme que le communisme. À la fin de la guerre, elle est plus que jamais présente dans les paroisses italiennes, au point qu'elle jouera un rôle important dans la reconstruction de la société italienne, toujours en solidarité/affiliation avec la papauté (Csonta, 2011).

Divers mouvements de laïcs, tels que la Légion de Marie<sup>124</sup>, la Jeunesse ouvrière chrétienne<sup>125</sup>, les Équipes Notre-Dame<sup>126</sup>, Pax Romana<sup>127</sup>, naissent dans les années 1920 et suivantes, alliant la foi chrétienne à l'action et la vie

- 
- 124 Fondée à Dublin en 1921 par le laïc Frank Duff (1889-1980), la Légion de Marie, organisation apostolique de laïcs (d'abord des femmes jusqu'en 1929) au service de l'Église, sous une direction ecclésiale, en vue de la visite aux malades et aux indigents, a connu une expansion internationale et effectué des missions d'évangélisation, en Belgique (cf. cardinal Léon-Joseph Suenens), dans divers pays européens ainsi qu'en RDC (cf. cardinal Laurent Monsengwo). Son fondateur sera invité par le pape Paul VI à participer comme observateur laïc au concile.
- 125 Créée en Belgique en 1925 par le père Joseph Cardijn (1882-1967), la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) associe les jeunes « entre eux, par eux et pour eux », en se référant à la méthode de la révision de vie (voir, juger, agir) et visant à rechristianiser le monde ouvrier. Cardijn devint cardinal au concile (4<sup>e</sup> session) où il adressa des mots de mise en garde contre la déchristianisation.
- 126 Fondées en 1939 par l'abbé Henri Caffarel, les Équipes Notre-Dame visent à accompagner les couples chrétiens dans leur vie de foi. Elles se basent sur une nouvelle théologie du couple et de l'amour qui dépasse la problématique traditionnelle des fins du mariage (la fin première étant la procréation) et où la communication affective entre époux gagne en importance en vue d'une progression entre conjoints dans l'égalité.
- 127 Pax Romana est un « mouvement international d'étudiants catholiques » fondé à Rome en 1947 et touchant le monde des professions libérales et des intellectuels catholiques intéressés par un idéal apostolique chrétien et la promotion des droits de l'homme dans un esprit de solidarité avec les pauvres et les minorités, le dialogue avec les religions et les cultures dans le respect mutuel. Voir J.-P. Warren, « Pax Romana : un des vecteurs de diffusion du maritainisme (1939-1952) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, 2013/1, pp. 71-91.

spirituelle qu'elle inspire. Ces mouvements ont souvent une visée apostolique d'annonce de l'Évangile en « participation-collaboration » avec la hiérarchie sous un angle caritatif et de « suppléance » à l'apostolat des prêtres. D'autres chrétiens, telle Madeleine Delbrêl (1904-1964) en France, s'engagent dans un apostolat de proximité en milieu populaire, « dénonçant la falsification communiste de l'avenir qui occultait jusqu'à l'angoisse de la mort » (Bordeyne, 2005).

### 3.2. Jalons pour une théologie du laïc

Yves Congar, revenu de ses années d'emprisonnement en Allemagne, a pu constater la place prise par le laïc chrétien durant les deux dernières décennies. Quelques années plus tard, il publiera *Jalons pour une théologie du laïc* (Congar, 1953). « Les laïcs, écrit-il, sont pleinement d'Église » (p. 8). Sur fond de distinction entre l'Église institution et l'Église communauté, Congar propose une analyse théologique des fonctions religieuses du laïc, dépassant l'habituelle définition du laïc en tant que « participation à l'apostolat hiérarchique » et considérant les laïcs comme fondamentalement membres du peuple de Dieu, égaux par le baptême et participant dans l'histoire au fonctionnement global de l'Église et ayant même une qualification particulière en regard du rapport de l'Église au monde, ce qui inclut pour Congar de prendre en compte la réalité du Royaume dans le cadre du dessein de Dieu. Une vue féconde et révolutionnaire (Béjot, 1978). Et peut-être aussi une reconnaissance que l'Action Catholique avait fait œuvre fructueuse en contribuant à faire du laïc un adulte responsable dans le domaine religieux aux yeux du monde (Dondeyne, 1963). On comprend que, dès lors, la question des relations entre ministère, évangélisation et laïc prenne de plus en plus de place.

D'autres jalons théologiques ou d'anthropologie chrétienne d'importance sont ceux que l'on a désignés comme *Théologie des réalités terrestres* à la suite d'ouvrages du chanoine Gustave Thils (1909-2000) parus en 1947 et en 1953 – et qui ne sont pas sans lien avec *l'Humanisme intégral* (1936) de Jacques Maritain. La volonté de l'auteur est de développer une théologie qui offre « une perspective sur l'ordre temporel qui permette aux personnes de donner un sens chrétien à leurs activités quotidiennes » (Bosschaert, 2016, p. 355).

« Les valeurs terrestres, écrit Thils, sont plus qu'un simple moyen de sanctification mis à la disposition de l'Homme. Elles font au contraire partie de tout l'ordre créé, elles ont été accablées avec lui par la faute originale, elles sont aussi rachetées par le Christ et élevées vers les cieux par son Esprit. Ces réalités sont des fragments de l'ordre entier de l'univers et ont leur finalité propre. Elles manifestent à leur manière la gloire du Créateur et la miséricorde du Rédempteur. Elles servent le Seigneur avant de servir l'Homme et ne servent l'Homme que pour réaliser l'ordre divin et servir ainsi Dieu.

Rien n'est plus évident pour qui, à la suite de la Bible et de la synthèse scolaire médiévale, revient à une vision cosmique de l'univers<sup>128</sup>. »

Ce faisant, Thils attire l'attention sur le développement dynamique de l'ordre temporel, soulignant le besoin de transfiguration de celui-ci ainsi que le rôle de l'Homme dans ces changements à opérer qui touchent au développement des hommes et des sociétés dans un sens chrétien selon lequel au final « Dieu sera tout en tous ».

On ne s'étonnera pas que, lorsque des observateurs laïcs seront invités au concile, ceux-ci auront bel et bien déjà atteint une grande maturité spirituelle et une conscience de la fonction propre du laïc dans l'Église et de son engagement dans la société, notamment dans sa disponibilité à poursuivre le dialogue avec la pensée contemporaine dans un esprit de tolérance, à l'instar de la démarche qui avait été celle d'Albert Dondeyne (1901-1985), prêtre du diocèse de Bruges et professeur universitaire, dans *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (1951), un ouvrage écrit à la suite de la parution en 1950 de l'encyclique *Humani generis* et visant à éviter que les critiques émises dans l'encyclique à l'égard des courants philosophiques contemporains (notamment le monogénisme, l'existentialisme athée) de manière quelque peu sommaire soient considérées comme des condamnations et n'écartent l'attention des valeurs d'ouverture au transcendant de certains de ces auteurs (Grootaers, 1998)<sup>129</sup>.

Pour Dondeyne, qui dans les années 1930 avait été responsable de l'animation spirituelle de l'Action Catholique universitaire (le mouvement « Universitas »), la tâche actuelle des intellectuels ne peut se désintéresser de l'étude du problème social, qu'il considère comme une « tâche historique et culturelle »<sup>130</sup>, ni d'une confrontation avec le marxisme et le communisme. « Dondeyne exprimait la conviction que le mouvement d'émancipation de la classe ouvrière constituait un événement de civilisation qui avait une signification historique

128 G. Thils, *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1947, p. 90 (cité par Bosschaert, 2016, pp. 362-363).

129 Pour quelques autres réflexions préconciliaires du professeur Dondeyne sur le rôle du laïc, cf. 1) *L'intellectuel chrétien* (avec préface de Mgr Kerkhofs, évêque de Liège), Liège, 1949; 2) « Het religieuze leven van de leek », *Universitas-Schrift*, n° 1, 1952, pp. 8-17; 3) « De praktische verhouding tussen ambtdrager en leek in heilshistorisch perspectief » [« La relation ministère et laïc », exposé du professeur Dondeyne au Congrès tenu à Nimègue en avril 1962, en préparation du concile Vatican II], *Tijdschrift voor Theologie*, 2, 1962, pp. 246-257 (cité par J. Grootaers, *Actes et acteurs du concile*, 1998).

130 A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris, Éditions universitaires, 1964, ch. IX.



pour la culture et pour l'humanisme de demain. Le marxisme n'était donc pas réductible à une théorie plus ou moins abstraite, mais éveillait le dynamisme d'une prise de conscience de valeurs et d'un élan vers un engagement existentiel; en un mot, il s'agissait bel et bien d'une "force historique organisée" » (Grootaers, 1998).

Par ailleurs, le problème de la compatibilité de la technique et de la religion n'est pas non plus pour lui étranger à la synthèse de l'espérance chrétienne, synthèse de l'espoir humain terrestre, fondé sur la technique et, d'autre part, de la vertu théologique d'espérance, par laquelle l'homme met son espoir en Dieu pour l'accomplissement de l'œuvre du salut que Dieu opère dans le monde (Grootaers, 1998).

Enfin, poursuit Jan Grootaers, « le professeur Dondeyne, bien plus que les moralistes spécialisés, sut rester en contact suivi avec les cercles de laïcs, qui furent les plus préoccupés par les questions de spiritualité et de morale conjugales. Il faut se souvenir de l'atmosphère qui régnait dès 1955 et les années suivantes, à une époque où en Belgique et en bien d'autres pays occidentaux des cercles de foyers chrétiens commençaient à ressentir la morale conjugale en vigueur comme un problème insoluble, à une époque aussi où les professionnels de la réflexion morale cherchaient un refuge dans un silence profond, inspiré par la "prudence". Dès ces années, le professeur Dondeyne se montra toujours disposé à traiter le concept central de *loi naturelle* dans des perspectives philosophiques plus ouvertes; de cette manière, il contribua à rendre l'atmosphère plus sereine et à poser des jalons pour une réflexion nouvelle sur les données fondamentales du problème. Grâce à cette sérénité et à cet esprit d'accueil constant, bien des laïcs, qui furent parmi les premiers à prôner une discussion ouverte des questions de morale conjugale, trouvèrent la confiance et l'encouragement qui sont nécessaires à l'avancée des pionniers » (Grootaers, 1998).

## 4. Élan missionnaire et avancées œcuméniques

### 4.1. Une nouvelle dynamique et réflexion missionnaire

Un renouveau missionnaire se remarque dans l'Église catholique à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, après que le pape Grégoire XVI a supprimé tous les diocèses (sauf Goa) dépendant du *Padroado* portugais et créé des vicariats apostoliques dépendant directement du Saint-Siège (bref apostolique *Multa praeclare* du 24 avril 1838)<sup>131</sup>. L'année suivante, il dénonce les pratiques de spoliation des indigènes

---

131 Malgré l'abolition légale de la traite négrière au congrès de Vienne (1815), celle-ci continua de subsister. Moults mouvements de révolte de populations opprimées ont existé mais sont encore mal connus.

et demande avec force l'abolition de l'esclavage (Constitution *In supremo apostolatus fastigio* du 3 décembre 1839). Est ainsi relancé le travail missionnaire de l'Église, fortement centralisé et appuyé par la *Propaganda Fide*, nouveau dicastère romain pour l'évangélisation. Une « dynamique nouvelle » apparaît<sup>132</sup>, mais toujours sous couvert d'expansionnisme européen et de pouvoir colonial.

Les effectifs disponibles pour l'action missionnaire catholique et protestante se font plus nombreux au milieu du siècle. En 1841-1848, le père François Libermann (1802-1852)<sup>133</sup> forme une congrégation exclusivement missionnaire (la Congrégation du Saint-Esprit), une formule destinée à se généraliser (Comboniens, Scheutistes, Pères blancs, etc., sociétés de mission protestantes en Écosse, Suède, Finlande, ainsi qu'une Société missionnaire orthodoxe fondée à Saint-Petersbourg en 1870). Les idées et les plans de Libermann trouvent leur défenseur en la personne du père Charles Duparquet (1830-1888), infatigable fondateur de missions en Afrique noire, qui fait preuve d'ouverture et d'adaptation aux cultures locales dans la mise en œuvre de ses projets: volonté de créer des structures paroissiales et scolaires, de former sur place un clergé autochtone (séminaires) mais aussi des catéchistes, des maîtres d'école et des artisans (l'infrastructure de communautés locales autonomes)<sup>134</sup>.

Cet élan missionnaire est de manière générale soutenu par de solides fondations qui récoltent des fonds et éveillent dans le peuple chrétien un réel intérêt pour l'apostolat et les missions. Dans l'esprit de l'époque, mission et colonisation s'épaulent, « la première donnant bonne conscience à la seconde et recevant d'elle appui et protection. [...] Toutefois, cet élan est fondamentalement marqué du signe de l'ambiguïté, parce qu'il se situe dans le contexte général d'une expansion mondiale des nations occidentales et qu'il accepte les liens que ce contexte établit presque inévitablement entre la mission et la colonisation »<sup>135</sup>.

---

132 Notamment sous l'action en France de Victor Schoelcher en faveur d'un décret d'abolition de l'esclavage (1848). Cf. L.-E. Louvet, *Les missions catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, Lille, Société Saint-Augustin, 1898 ; P. Delisle, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste: la Martinique, 1815-1848*, Paris, Publisud, 1997, 403 p.

133 Libermann a rencontré et s'est inspiré de l'action de la mère Anne-Marie Javouhey (1779-1851), fondatrice des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny qui envoient des religieuses dès 1817 à Bourbon (La Réunion) puis au Sénégal.

134 W.-P. Mbuinga Mayunda, *Le Père Duparquet. De la reprise de la Préfecture apostolique du Congo à la naissance de l'Église de Boma, 1865-1890*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2022.

135 R. Aubert *et al.* (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris, Le Seuil, 1975, p. 428.

Une réflexion en profondeur sur le sens des missions, menée d'abord dans les universités protestantes allemandes et en Angleterre, aboutira à l'importante Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910, qui sera appelée « pierre angulaire œcuménique du monde chrétien »<sup>136</sup>. La missiologie catholique moderne naît dans cette foulée avec la création en 1911 à l'université de Münster d'un *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, où enseignera le théologien alsacien Joseph Schmidlin (1876-1944). En Belgique, les Semaines de missiologie de Louvain sont animées de 1925 à 1953 par le père jésuite Pierre Charles (1883-1954). Son insistance sur la décolonisation des peuples et surtout des Églises<sup>137</sup>, son encouragement à la formation d'un clergé local et à la nomination d'évêques indigènes pour la « plantation de l'Église », ses essais de construire une théologie qui s'appuie sur les observations ethnologiques, son ouverture au dialogue interreligieux, sont de lointaines préparations au concile<sup>138</sup>.

L'organisation d'Églises locales est toutefois lente et la collusion avec le pouvoir colonial persiste entre les deux guerres avant de commencer à s'estomper dans les années 1950 alors que la théologie place l'évangélisation dans le prolongement des religions traditionnelles et le respect de la diversité des peuples (Prudhomme, 2009).

D'une manière plus large, des démarches d'acculturation venant de milieux catholiques sont aussi présentes tant vers l'islam (Charles de Foucauld, Louis Massignon) que vers les religions asiatiques (Vincent Lebbe, Jules Monchanin, Henri Le Saux) – une démarche à la fois d'enfouissement et de revisite de sa propre foi qui sera aussi celle, plus récemment, de prêtres vers le monde ouvrier marxisé.

Le souci de la mission ne se porte pas seulement vers les marges mais aussi vers l'intérieur de l'Église catholique dans la mesure où l'on prend conscience

136 William R. Hogg, « Edinburgh 1910 – Ecumenical Keystone », *Religion in Life*, 29, 1959-1960, pp. 339-351.

137 L'instruction de la Propagande *Quo efficius* (1920) impose aux missionnaires « le respect d'une double et stricte neutralité: vis-à-vis de leur patrie d'origine et vis-à-vis de tout engagement temporel dans le pays de mission » (Prudhomme, 2009). Judicieuse invitation à se tenir à distance de la colonisation et à accueillir les particularités des peuples, comme y insistent les encycliques des papes Pie XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926) et Pie XII (*Summi Pontificatus*, 1939; *Evangelii Praecones*, 1951; *Fidei donum*, 1957).

138 P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire: manuel de missiologie*, Louvain, Éditions de l'Aucam, 1938.

que les pays de « vieille chrétienté » ne sont pas aussi chrétiens qu'on le pensait. Ainsi la mission est-elle aussi à accomplir à notre porte comme y invitent en 1943 Henri Godin et Yvan Daniel<sup>139</sup>, deux aumôniers de la Jeunesse ouvrière chrétienne à Paris, en invitant à adopter les mêmes procédés et à retrouver une pratique de la foi libérée des formules anciennes sclérosées. Cela conduira, au cours du concile, à mieux concevoir que la mission est l'affaire de tous et non pas seulement de spécialistes.

Dans les années 1950, alors que les missions catholiques sont très actives dans le monde entier (évangélisation, éducations, soins de santé...) et qu'émerge la nécessité de tenir plus rigoureusement compte des dimensions sociales, économiques et politiques des divers pays, s'approfondit l'intérêt pour la connaissance des coutumes et de la culture des populations. Des critiques se font jour concernant une approche missionnaire trop paternaliste ou liée au pouvoir colonial. La prise de parole et de responsabilité du clergé autochtone se fait plus intense, à travers des revues comme *Présence africaine* (1947), *Rythmes du monde*, *Spiritus*, ou sous forme de mises en question<sup>140</sup> ou de réflexion sur les fondements de la mission<sup>141</sup> (Prudhomme, 2009). De nouvelles contextualisations allaient devoir s'opérer devant les nouveaux régimes suscités par les mouvements d'indépendance et sous les vents nouveaux venus du concile.

#### 4.2. L'œcuménisme catholique

Dans un premier temps allant de 1878 à 1928, estime Étienne Fouilloux (1982), la tendance catholique vers les autres Églises (spécifiquement vers l'Europe orientale) est à l'unionisme : ramener à l'unité romaine, dans le respect de leurs rites et de leurs coutumes, les chrétiens schismatiques. La réalité montre qu'il ne s'agit pas du tout d'essayer d'unir les Églises sur un pied d'égalité mais de les absorber dans un espoir d'extension du catholicisme en terre orthodoxe.

Les premières démarches de type « œcuménique » ne viennent pas de la hiérarchie mais de pionniers, tel l'abbé Fernand Portal (1855-1926), prêtre

---

139 H. Godin et Y. Daniel, *La France, pays de mission ?*, Lyon, Les Éditions de l'Abeille, 1942. L'ouvrage est publié à la demande du cardinal Suhard, archevêque de Paris. Une édition poche paraîtra en 1962 pendant le Concile. L'Abbé Henri Godin mourra le 17 janvier 1944 à Paris à l'âge de 38 ans.

140 *Des prêtres noirs s'interrogent* est publié en 1956 aux éditions du Cerf sous la direction de « Présence africaine ».

141 J. Dournes, *Les populations montagnardes du Sud Indochinois*, Saïgon, Éditions France-Asie, 1950 ; *En suivant la piste des hommes*, Paris, Julliard, 1955.

catholique lazariste qui, à la suite d'une rencontre avec Lord Halifax, contribua au développement des relations avec la communion anglicane, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Une évolution qui se manifeste dans les Conversations de Malines des années 1921-1925 (cinq rencontres), accueillies par le cardinal Désiré-Joseph Mercier.

C'est un même esprit qui anime Dom Lambert Beauduin, passionné par le monachisme, qui fonde à Amay-sur-Meuse puis Chevetogne (Belgique) un monastère bénédictin orienté vers le dialogue avec l'Orient chrétien, ce qui suppose d'écouter les non-catholiques, d'insister sur ce qui unit plutôt que sur ce qui sépare. Dès 1928 cependant Dom Beauduin, suspect, est relevé de sa charge.

Après qu'a été lancé le Mouvement œcuménique à Édimbourg en 1910, les papes expriment une grande méfiance vis-à-vis de ce mouvement qu'ils soupçonnent d'être marqué par le courant libéral protestant (relativiste sur le plan doctrinal). Ainsi, le pape Pie IX exprime sa méfiance dans l'encyclique *Mortalium animos* (1928) qui voit dans l'œcuménisme la porte ouverte à la dissolution des dogmes par souci du compromis, exige le retour des dissidents et interdit aux catholiques de s'engager dans des cercles œcuméniques. Des œcuménistes convaincus comme l'abbé Paul Couturier (1881-1953) ne baissent pas les bras, qui à partir de 1933 réoriente l'octave de prière pour l'unité du 18 au 25 janvier dans un sens tout différent de la « théologie du retour », dans un esprit de rencontre et de prière qui se retrouve à l'origine de sa fondation du groupe des Dombes pour le dialogue théologique. Cet œcuménisme spirituel de Couturier vise moins l'unité des Églises que l'unité de l'humanité et de tout le cosmos dans le Christ.

Le dominicain Christophe-Jean Dumont (1897-1991) contribue en 1927 à la fondation du centre Istina (la vérité, en russe) pour promouvoir les études russes et les rencontres avec le monde slave, puis accompagne le centre Istina à Paris (1936) et élargit son orientation œcuménique. L'étayage doctrinal est fourni notamment par le père Yves Congar, dans sa synthèse théologique: *Chrétiens désunis, principe d'un œcuménisme catholique* (1937)<sup>142</sup>. Le Centre, avec l'appui du cardinal Tisserant, fit œuvre de pionnier de l'unité chrétienne en organisant, conjointement avec l'Institut Saint-Serge, des rencontres régulières de 1947 à 1953 entre théologiens catholiques et théologiens russes de l'émigration. C'est

---

142 Cf. aussi G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain, Warny, 1955, 260 p. ; *La théologie œcuménique: notion, formes, démarches*, Louvain, Warny, 1960, 82 p.

aussi au Centre Istina qu'auront lieu les premiers contacts entre l'Église catholique et le Secrétariat du Conseil œcuménique des Églises (1949).

Un an après la fondation du Conseil œcuménique des Églises (COE) à Amsterdam en 1948, une instruction du Saint-Office (le pro-secrétaire en était le cardinal Alfredo Ottaviani) *Ecclesia catholica. De motione oecumenica* de décembre 1949, toujours d'esprit unioniste, reconnaît que la recherche de l'unité des autres confessions chrétiennes est portée par l'Esprit Saint et elle autorise les catholiques à y participer à certaines conditions<sup>143</sup>. Dans ce climat plus favorable, Jan Willebrands (1909-2006) et son ami Frans Thijssen (1904-1990), forts d'une expérience œcuménique au sein de la Sint Willibrord Vereniging à Warmond (diocèse de Haarlem aux Pays-Bas), entamèrent des démarches visant à la création d'un réseau international d'œcuménistes (Dom Olivier Rousseau, moine du monastère de Chevetogne en Belgique, Charles Boyer du Foyer Unitas à Rome, Christophe-Jean Dumont et Yves-Marie Congar au Centre Istina à Paris). Ils prirent des mesures avec le père Dumont pour mettre en place la *Conférence catholique pour les questions œcuméniques*, instituée à Fribourg en Suisse en 1952 (Declerck, 2015), conférence internationale à laquelle allaient adhérer les spécialistes du mouvement œcuménique avec le consentement de leurs évêques locaux et où Congar introduisit la notion d'« éléments d'Église »<sup>144</sup> (1952).

Cet organisme, que présidait son secrétaire Mgr Willebrands et dont les rencontres annuelles, de Fribourg en 1952 à Gazzada en 1963, rassemblaient des informations et expériences en vue de l'unité chrétienne (De Mey, 2015)<sup>145</sup>,

---

143 Également en 1949, dans une lettre du Saint-Office mettant fin à la controverse autour du jésuite Leonard Feeney, « Rome prenait ses distances envers une interprétation trop rigide du principe de Cyprien, *extra ecclesiam nulla salus* » (Schelkens, 2018).

144 Selon C. Clifford (2011, pp.253-254), Yves Congar, en s'appuyant sur Augustin, développe la notion de degrés d'appartenance ou de communion entre les chrétiens « dissidents ». Même s'ils ne peuvent être considérés comme des membres de la *Una Ecclesia* au sens plein, on peut néanmoins affirmer qu'ils sont, à des degrés divers, des « éléments de l'Église » (*Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 302). Il utilise le terme « éléments » de manière interchangeable pour désigner les Églises elles-mêmes et les aspects constitutifs de l'Église. « Ils sont des éléments de l'Église dans la mesure où ils ont plus ou moins maintenu, en ce qui constitue leur réalité sociologique de corps religieux, des éléments ou des principes qui réalisent l'unique Église. Ces principes sont les réalités par lesquelles Dieu attire à lui l'humanité et incorpore au Christ un peuple destiné à recevoir son héritage » (*Chrétiens désunis*, p. 302).

145 L'étude de Peter Demey (2011, 2015) sur les activités de la Conférence catholique montre que les théologiens participant à cette association « défendaient beaucoup

devint en quelque sorte le pendant catholique du Secrétariat du COE et un partenaire de relations et de conseil tant avec le COE qu'avec Rome et ne fut pas sans influence en 1959 dans la mise sur pied par Jean XXIII, peu avant le concile, d'un Secrétariat romain officiel (juin 1960) que présiderait le cardinal Bea en équipe avec Willebrands. Un Secrétariat pour l'unité des chrétiens conçu dans le cadre de la préparation du Concile et qui toutefois devait « laisser » les relations avec les Églises orthodoxes d'Orient aux services de la Congrégation pour les Églises orientales ! La Conférence catholique (1952-1963), relayée ensuite par le Secrétariat pour l'unité, ont agi efficacement pour passer progressivement de l'idée du « retour » des non-catholiques vers l'Église catholique à la recherche d'une unité dans la communion des Églises sœurs (Velati, 1996).

Dès la création du Secrétariat pour l'unité, le monde protestant et anglican accueillit ce nouvel organisme romain de façon plutôt positive<sup>146</sup> car il y voyait une première initiative de l'Église catholique manifestant la volonté de celle-ci d'entrer dans les structures de dialogue du mouvement œcuménique. À vrai dire, depuis l'élection de Jean XXIII, le climat dans les relations avait changé. Ne dit-on pas qu'au soir de son élection en 1958, le pape Jean avait écrit au Patriarche Athénagoras et au Dr. Fischer, archevêque de Canterbury, pour se recommander à leurs prières ? « Le geste de Jean XXIII eut une suite, note Pierre Parré. En 1960, au retour d'un pèlerinage aux Lieux Saints, le Dr. Fischer s'arrête à Constantinople et à Rome [...]. À la suite de cette rencontre [avec le pape] surgissent de nouvelles initiatives. L'Église anglicane crée à Rome une antenne permanente [...] et au Concile Vatican II, trois observateurs anglicans suivent les travaux<sup>147</sup>. » Après le Concile, le Dr. Ramsay et Paul VI se rencontreront (24 mars 1966) : l'archevêque créera alors le Centre anglican à Rome et se tracera un chemin de dialogue (ARCIC, 1967).

---

d'idées théologiques nouvelles, mais ne pouvaient pas complètement cacher leur formation scolastique, tenant parfois des opinions moins ouvertes d'un point de vue œcuménique ». L'auteur y a trouvé « des appels à développer une ecclésiologie du peuple de Dieu, à fixer l'attention sur l'évêque et l'Église locale dans l'ecclésiologie catholique, à comprendre la catholicité comme une unité dans la diversité et à permettre des degrés de communion ».

146 Voir l'interprétation nuancée de D. Moulinet, « La réforme de l'Église catholique à Vatican II : une interpellation pour les observateurs protestants ? », *Positions luthériennes*, janvier-mars 2016, pp. 23-44.

147 P. Parré, « Une étape du dialogue anglican-catholique (1958-1983) », *Lumen Vitae*, vol. 39, 1984/4, p. 453.

## 5. Renouveau patristique, théologique et dogmatique

Il a fallu le projet de ce prêtre français qui dans les années 1830 se fait éditeur et imprimeur de livres religieux pour que soient publiés en une trentaine d'années (1844-1868) près de quatre cents volumes épais et aux caractères serrés qui allaient faire connaître universellement les œuvres des Pères de l'Église en langue originale (avec traduction latine pour les auteurs grecs), en nourrir les esprits et surtout permettre les travaux de nombreux patrologues. Avec son *Patrologiae cursus completus*, Jacques-Paul Migne (1800-1875) fournissait une œuvre non savante, mais la collaboration de Dom Jean-Baptiste Pitra de Solesmes, Mgr Jean-Baptiste Malou évêque de Bruges, Heinrich Denzinger, etc., apportait une qualité à sa publication<sup>148</sup>. L'esprit de l'entreprise de Migne sera repris au XX<sup>e</sup> siècle par le père Adalbert G. Hamman (1910-2000), enseignant en théologie passionné par la grande Tradition de l'Église<sup>149</sup>.

Des collections plus savantes des écrits des Pères latins ou grecs allaient bientôt paraître, selon les principes de la critique moderne : le « Corpus de Vienne », commencé en 1866, et le « Corpus de Berlin », à partir de 1897. Paraissent ensuite les collections « Bibliothèque augustinienne » (latin et traduction française), fondée en 1933 ; « Sources chrétiennes », fondée en 1942 par les pères Daniélou, De Lubac et Mondésert, publiant le texte avec sa traduction ; et « Corpus Christianorum » édité depuis 1953 par Brepols, qui ne traduit pas les textes et a l'ambition de créer un « nouveau Migne » publiant aussi d'autres œuvres que celles des Pères.

Les études de patrologie (sur la vie et les écrits des Pères de l'Église pris dans leur contexte historique) ou de théologie patristique (s'intéressant à la pensée théologique des Pères et en lien avec la dogmatique), jointes au nouvel élan des études exégétiques après l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII en 1943, inspirent la théologie qui se trouve alors confrontée à de multiples questionnements qui la touchent sur divers plans : celui de l'annonce du salut aux hommes de son temps marqué par la guerre, ses horreurs (celle en particulier de la Shoah et autres massacres généralisés), ses injustices, ses souffrances, ses morts, celui du dialogue de la foi avec des sciences humaines sécularisées, celui

---

148 A. Mandouze et J. Foulheron, *Migne et le renouveau des études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1997, 448 p.

149 Cf. A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Fayard, 1952, 477 p. (traduit en sept langues) ; après ce succès d'édition, il publie *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Paris, DDB, 1957 ; il fonde la collection « Credo » avec H.-I. Marrou chez Plon.



de l'athéisme (des personnes et des États). Le peuple de Dieu attend désormais de ses pasteurs et des théologiens un autre langage, qui ne soit plus celui essentialiste de la spéculation, mais celui de l'affrontement aux exigences de leur foi et d'une vérité qui soit aussi engagement.

Les terrains qui s'offraient au discours théologique étaient de ce fait extrêmement nombreux (pastorale, catéchèse, existence chrétienne...) et exigeaient une nouvelle vitalité. Un père (Dom Christopher Butler) n'en dira pas moins à ses frères dans l'aula conciliaire, réagissant à la présentation du premier schéma sur l'Église en novembre 1962: « ce qui est attendu de nous ce n'est pas de définir de nouveaux dogmes, mais un nouveau mode d'expression » (cité par Routhier, Roy et Schelkens, 2011).

Le renouveau théologique était manifeste après la Première Guerre mondiale dans la théologie dialectique protestante ou « théologie de la Parole de Dieu »<sup>150</sup>. L'Église doit avant tout prêcher la Parole de Dieu et reconnaître l'absolue souveraineté de la Révélation divine en Jésus-Christ. L'Esprit Saint suscite dans la communauté chrétienne l'accueil de la Parole de Dieu. Le commentaire par Karl Barth de l'épître aux Romains (*Die Römerbrief*, 1919), qui fait de son auteur le chef de file de la théologie dialectique, met l'accent sur la grâce salvatrice de Dieu et l'incapacité de l'humanité à connaître Dieu en dehors de Sa révélation en Christ (avec « concentration christologique » de l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ). Sa *Dogmatique de l'Église* (1932-1967) renverse la démarche consistant à vouloir chercher Dieu à partir de l'expérience humaine car le message chrétien est essentiellement celui de l'amour absolu et transcendant de Dieu qui se donne à l'humanité dans Sa liberté et Sa grâce inconditionnelles, un message que le théologien a mission de penser dogmatiquement.

Vers 1935, Karl Rahner (1904-1984), très impressionné par l'œuvre de Barth, commence à étudier la question de la relation de grâce entre Dieu et l'homme et déploie avec son frère Hugo (1900-1968) une théologie kérygmatique<sup>151</sup>. Le *kérygme* désigne, dans le Nouveau Testament, la première annonce de l'Évangile à des non-chrétiens (les formules de confession présentes notamment dans les Actes des Apôtres). L'idée d'instaurer une théologie kérygmatique se pose en distinction d'avec la théologie « scientifique », représentée par la scolastique,

---

150 Face au protestantisme libéral, une orientation commune réunit initialement plusieurs auteurs: K. Barth (1886-1968), E. Thurneysen (1888-1974), F. Gogarten (1887-1967), E. Brunner (1889-1966).

151 Cf. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1939 [1970].

pour valoriser une théologie plus centrée sur la prédication du message essentiel de l'Évangile, la mort-résurrection du Christ, et sa portée existentielle. Karl Rahner reconnaît en l'homme une orientation radicale vers Dieu qui se communique à travers l'histoire. L'ouverture fondamentale de l'homme, sujet transcendantal, à l'être absolu, prémisses de sa possible connaissance de la Révélation, est affirmée par Rahner dans *Geist im Welt* (1939). Cette Révélation de Dieu, ajoute-t-il dans *Hörer des Wortes* (1941), doit en outre être caractérisée comme entièrement libre et indéductible, ce qui n'est pas contradictoire avec le fait qu'«une ouverture à une possible révélation venant de Dieu appartient à la constitution essentielle de l'homme»<sup>152</sup>. On pressent que les chemins de la raison et de la foi sont appelés à se rencontrer. Dieu offre à tous les hommes sa grâce, comme le confirme l'expérience que chacun peut faire de la transcendance, du mystère absolu. Cette autocommunication de Dieu qui est la grâce culmine en la personne de Jésus-Christ, la Parole de Dieu, en qui Dieu promet et offre à l'humanité le don eschatologique du salut. Ainsi, pour Rahner, la Révélation se termine avec l'événement de la mort de Jésus crucifié et ressuscité<sup>153</sup>, événement par lequel l'homme est appelé à participer à la vérité et à la vie divine, qui est la vie trinitaire.

Les apports de Rahner confèrent une nouvelle vitalité à la théologie trinitaire au cours des années 1950 avec son souci de mettre un lien entre la Trinité et l'économie du salut. Il pose comme axiome méthodologique une certaine identité entre la «Trinité immanente» et la «Trinité économique»: la Trinité se révèle bien telle qu'elle est en elle-même<sup>154</sup> et dès lors l'histoire du salut a une forme trinitaire. Réservé quant à parler de trois personnes divines pour éviter le trithéisme (trois natures différentes en Dieu), il reconnaît en Dieu trois manières distinctes de subsister liées entre elles, qui sont aussi trois manières d'autocommunication de Lui-même comme Père (source de vie), Fils (vérité) et Esprit Saint (amour).

---

152 K. Rahner, *L'auditeur de la parole. Écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie*, dans *Œuvres*, tome 4, texte établi sous la direction d'Olivier Riaudel et Yves Trocherries, Paris, Cerf, 2013, p. 437.

153 K. Rahner, «The Death of Jesus and the Closure of Revelation», dans *Theological Investigations*, 18, Baltimore, Helicon Press, 1961, pp. 132-142.

154 «La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement», K. Rahner, «Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut» (1967), dans *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, 6, Paris, Cerf, 1971, p. 29.

Un tel recentrement sur la Révélation de Dieu en la personne de Jésus-Christ et par le don de l'Esprit Saint n'est pas sans répercussions sur la vie spirituelle des fidèles qui se trouve invitée à se recentrer sur l'adoration du mystère trinitaire<sup>155</sup>, quitte à ce que soient mises en veilleuse des dévotions secondaires (« sulpiciennes »<sup>156</sup>). Quant à l'enseignement de la théologie, on pressent le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée qui dépassent les efforts de la théologie historique et positive et s'inspirent davantage de l'Écriture, des Pères de l'Église, voire de la scolastique. L'appui biblique et patristique offre une force de suggestion impressionnante tout en immunisant contre un excès de conceptualisation<sup>157</sup>.

Une autre évolution intéressante, redevable aux nouvelles études exégétiques et à l'intérêt porté par certains théologiens, concerne les rapports entre kérygme et dogme et donc la question du développement du dogme<sup>158</sup>. Une première interrogation vise à expliquer comment un objet de foi peut être signifié dans des énoncés de vérité<sup>159</sup>. La démarche du théologien pour Rahner n'est pas d'aller chercher dans les Évangiles des « appuis » ou « preuves » légitimant l'enseignement de la foi tel que l'exprime l'Église à divers moments de son histoire. Le théologien a bien plus à porter sa réflexion directement sur les données

- 
- 155 Ambroise Gardeil avait, dans les années 1920, été l'artisan d'une connexion plus étroite entre la théologie trinitaire spéculative et la vie spirituelle (Durand et Holzer, 2010, p. 10).
- 156 La Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, fondée au XVII<sup>e</sup> siècle par Jean-Jacques Ollier visait principalement à former des prêtres et à promouvoir la piété et la vie spirituelle parmi eux et chez les fidèles laïcs. Cette piété, au XIX<sup>e</sup> siècle, met de plus en plus en valeur les expressions populaires de la foi, avec parfois des expressions outrées faisant davantage appel au merveilleux et aux dévotions secondaires plutôt qu'au surnaturel de participation et d'union à la vie de Dieu.
- 157 Parmi les théologiens trinitaires de l'époque figurent M. Schmauss (1897-1993), H.U. von Balthasar (1905-1988), E. Jüngel (1934-2021), J. Moltmann (1926-), G. Greshake (1933-).
- 158 K. Rahner, « Zur Frage der Dogmenentwicklung », dans *Schriften zur Theologie*, 1, Einsiedeln, Echter Verlag, 1954, pp.49-90; « Überlegungen zur Dogmenentwicklung », dans *Schriften zur Theologie*, 4, Einsiedeln, Benziger, 1960, pp. 11-50; « Exegese und Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, 5, Einsiedeln, Echter Verlag, 1962, pp. 82-112.
- 159 Cf. H. Schlier, « Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas », dans H. Schlier (dir.), *Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg, Herder, 1958.

de l'Écriture et à unifier les apports des différentes approches exégétiques<sup>160</sup>. Sa démarche est de l'ordre de la théologie fondamentale, comme il l'exprimera bien plus tard : « L'événement historique de Jésus n'apparaît pas simplement comme *objet de foi* (*Glaubensgegenstand*) que la foi crée pour elle-même, mais aussi comme *fondement de foi* (*Glaubensgrund*), par quoi elle est donnée à elle-même et se sait justifiée par-delà la *conscience du vrai* (*Wahrheitsgewissen*) qui est celle du croyant<sup>161</sup>. » De cette manière, l'appropriation de la foi est intérieure à la foi elle-même<sup>162</sup>. « Ce "cercle" définit pour Karl Rahner l'essence du dogme [et justifie que] cette voie mérite d'être explorée dans le contexte d'une "science" du développement dogmatique, car elle seule permet de dédouaner le dogme de toute réduction à une pensée autoritaire et figée. La formule dogmatique pourrait bien au contraire manifester le degré de *plasticité* du kérygme chrétien » (Holzer, 2006). On comprend en ce sens que la catégorie de pensée d'« histoire du salut » ait été introduite par le concile comme correctif d'une pensée trop exclusivement métaphysique au travers d'une contextualisation et d'une légitimation des énoncés dogmatiques<sup>163</sup>. Légitimation qui vient du recours incessant au kérygme, point originel ou base substantielle, et de ce que toute formulation dogmatique par l'Église ne se fera que sur fond de « normativité de l'Écriture » et d'inscription dans la Tradition. Ainsi, selon la perspective suggérée par Rahner, le développement dogmatique ne se réalise que dans un « contact vivant » avec l'objet-fondement, l'événement du Salut, dans une appropriation croyante et existentielle qui s'exprimera dans la variété des langages et des écritures, « dans la pluralité des cultures et la variété des représentations du monde que traduisent les expériences langagières » (Holzer, 2006)<sup>164</sup>.

Le renouveau de la méthode théologique, on le pressent, est lié à la sortie de la théologie néoscholastique telle qu'elle est enseignée dans les manuels (avec présentation des erreurs face auxquelles se dresse une thèse dont on fournit la preuve en tirant parti de l'Écriture, de la Tradition et des élaborations

---

160 Cf. K. Rahner, « Heilige Schrift und Theologie », dans *Schriften zur Theologie*, 6, Einsiedeln, Echter Verlag, 1965, pp. 111-120.

161 K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1984, p. 269 (cité par Holzer, 2006).

162 Cf. K. Rahner, « Zur Frage der Dogmenentwicklung », *op. cit.*, p. 54.

163 Cf. aussi K. Rahner et K. Lehmann, « Kerygma und Dogma », dans *Mysterium Salutis*, 1, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965 ; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, 1965.

164 Citant K. Rahner, « Zur Frage der Dogmenentwicklung », dans *Schriften zur Theologie*, 1, Einsiedeln, Echter Verlag, 1954, pp. 60-61.

théologiques) pour construire une théologie de la Parole de Dieu incarnée. Paru en 1952, l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar *Raser les bastions* est emblématique de l'expression de cette nécessité pour l'Église et le théologien de ne plus se retrancher derrière une muraille censée les protéger d'un monde extérieur hostile et païen pour au contraire oser un dialogue avec ce monde auquel Dieu lui-même s'est ouvert, cette humanité vers laquelle il s'est fait connaître dans sa Révélation. Un ouvrage prémonitoire des changements que mettra en œuvre le concile Vatican II.

## 6. Le gouvernement dans l'Église

Après les critiques qu'elle avait subies de la part de Luther<sup>165</sup> et des réformistes protestants, après les assauts venus des Lumières et les épreuves qu'elle avait connues à la suite de la Révolution française (exils de Pie VI et de Pie VII), la papauté au début du XIX<sup>e</sup> siècle peine à maintenir son autorité sans toutefois en abdiquer (face à Napoléon). Dès 1815, elle fait face au retour des monarchies (en Europe) et à l'essor de nationalismes porteurs des poussées libérales et anticléricales manifestées par la Révolution. Un peu partout un climat d'instabilité s'installe sur fond de développement industriel et de graves problèmes sociaux (d'abord en Angleterre). Dans cette situation difficile, où les idées libérales s'infiltrèrent aussi dans les milieux catholiques, le pape reçoit le soutien des ultramontains<sup>166</sup>, notamment à travers la personne et l'écrit enthousiaste de Joseph de Maistre (1753-1821), intitulé *Du Pape* (1819), apologie de la théocratie pontificale au spirituel comme au temporel, qui connut de nombreuses réimpressions et anticipa le dogme de l'infailibilité papale.

D'abord antilibéral et ultramontain, l'abbé Félicité de Lamennais (1782-1854), esprit brillant et critique, fondateur en 1830 du quotidien français *L'Avenir*, se fait le défenseur de la liberté de la presse et de la liberté de conscience, prônant

---

165 De la papauté de Rome, 1520; Manifeste à la noblesse, 1520; Le discours contre la papauté qui est à Rome, 1545; L'image de la papauté, 1545.

166 L'ultramontanisme (du latin *ultra montes*, i.e. « au-delà des montagnes » lorsqu'on se situe en France) met l'accent sur l'autorité du pape en matière de gouvernance ecclésiastique et de doctrine et sur l'attachement aux institutions. Beaucoup de catholiques français au XIX<sup>e</sup> siècle étaient fiers d'être ultramontains. Ils s'opposent aux doctrines du gallicanisme qui défendent une certaine indépendance des Églises nationales et la restriction du pouvoir de la papauté au profit de celui de l'épiscopat. Cf. Roberto de Mattei, « Pourquoi je suis fier d'être ultramontain », *Corrispondenza romana*, 11 février 2022.

une émancipation de l'ordre politique et une séparation Église-État, ainsi que l'abolition du Concordat (1801) qui avait en réalité resoudé le trône et l'autel. À Rome toutefois, le pape Grégoire XVI, élu en 1831, manifeste plus un souci d'absolutisme monarchique que de soutien envers les idées libérales des nouveaux gouvernements (français, belge) ou des premiers mouvements insurrectionnels en Italie (*carbonari*) et en Pologne. S'il accepte finalement de recevoir à Rome les rédacteurs du quotidien français *L'Avenir* – Lamennais, Henri Lacordaire et Charles de Montalembert, les « pèlerins de la liberté » –, il condamne leurs thèses du catholicisme libéral par l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832).

### 6.1. Renforcement des pouvoirs du pape au concile Vatican I (1869-1870) ?

Les espoirs d'ouverture des catholiques libéraux ne sont pas non plus rencontrés par Pie IX, pape de 1846 à 1878. Pris entre un libéralisme d'État de plus en plus présent et exigeant (suppression d'ordres religieux, suppression d'obligation d'enseignement de la religion, obligation du mariage civil...) et la naissance de l'idée collectiviste (*Manifeste du Parti communiste*, 1848)<sup>167</sup>, le Saint-Siège s'engage systématiquement dans un renforcement de la centralisation romaine et des pouvoirs du pape. Celui-ci condamne le libéralisme catholique avec l'encyclique *Quanta cura* (1864), complétée par le *Syllabus*, une liste de quatre-vingts propositions erronées (naturalisme, rationalisme, libéralisme). Par ces condamnations, il s'agit pour le pape de manifester sa fidélité à la foi et de défendre l'Église contre tout indifférentisme ou relativisme religieux – dans un schéma d'esprit encore teinté du christianisme post-constantinien et du droit ecclésiastique médiéval selon lesquels l'État est considéré comme un appui pour l'Église dans ses tâches pastorales (son bras séculier). Dans le même ordre d'idées, Pie IX s'oppose à l'unité de l'Italie et refuse de céder ses États, tout en jouissant d'une immense popularité soutenue par le mouvement ultramontain et certaines Églises locales.

Lorsque, cinq ans plus tard, Pie IX annonce la tenue d'un concile au Vatican, où, sans l'influence ou l'intervention d'autorités civiles, seront convoqués sept

---

167 « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux », formule Marx dans la sixième de ses « Thèses sur Feuerbach » (1845). Et Freud d'ajouter : « Toute psychologie individuelle est en même temps une psychologie sociale », dans *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921).

cents évêques des divers continents, son intention est « d'une part, d'encourager l'œuvre de réaction contre le naturalisme et le rationalisme [...] et, d'autre part, d'adapter la législation ecclésiastique aux profonds changements qui s'étaient produits dans le monde depuis le concile de Trente » (Aubert, 1975, p. 70). L'annonce accentue l'opposition entre les courants d'opinion. Les catholiques libéraux ne tardent pas à se manifester :

« Le premier à se battre fut Mgr Dupanloup, qui a publié un court ouvrage sur l'infailibilité, estimant qu'il était "inapproprié" de la proclamer. En Allemagne, Ignaz von Döllinger (1799-1890), recteur de l'université de Munich, accuse le pape Pie IX de préparer "une révolution ecclésiastique" pour imposer l'infailibilité comme dogme. En Angleterre les thèses de Döllinger et Dupanloup furent propagées par Lord John Emerich Acton (1834-1902).

Les catholiques ultramontains se sont plutôt battus pour l'approbation du dogme de la primauté de Pierre et de l'infailibilité papale. À la tête de ce front se trouvait le cardinal Henry Edward Manning (1808-1892), archevêque de Westminster [...]. Quelques années plus tôt, avec Mgr Ignaz von Senestrey (1818-1906), évêque de Ratisbonne, [il] avait fait le vœu, rédigé par le père Matteo Liberatore (1810-1892), de tout faire pour obtenir la définition de l'infailibilité papale.

Ils furent rejoints par d'éminentes personnalités, comme le père jésuite, plus tard cardinal, Johann Baptist Franzelin (1816-1886), théologien pontifical au Concile, Dom Prosper Guéranger (1805-1875), fondateur de la Congrégation française de Solesmes qui reconstitua la vie monastique bénédictine en France, et saint Antoine-Marie Claret (1807-1870), archevêque de Trajanópolis, chef spirituel des évêques espagnols, qui constitua la "Garde impériale du Pape" à Vatican I (voir sa Lettre à Mère María Antonia, du 17 juin 1870).

Les libéraux, faisant écho aux thèses conciliaristes et gallicanes, croyaient que l'autorité de l'Église résidait dans le pape uni aux évêques, et ils jugeaient le dogme de l'infailibilité erroné, ou du moins inapproprié. Saint Antoine Maria Claret était l'un des 400 Pères qui, le 28 janvier 1870, ont signé une pétition demandant la définition de l'infailibilité, non seulement appropriée, mais *sub omni respectu ineluctabiliter* nécessaire, et le 31 mai 1870, il a prononcé un discours émouvant à sa défense<sup>168</sup>. »

Le 18 juillet 1870 était votée la constitution *Pastor aeternus*, à la quasi-unanimité des présents. Une soixantaine d'évêques avaient quitté Rome avant le vote final, afin de ne pas devoir voter *non placet* (Aubert, 1975, p. 76). Étaient ainsi définis les dogmes de la primauté du pape sur l'Église universelle et de l'infailibilité du magistère pontifical prononcé « ex cathedra ». Ils faisaient suite à l'affirmation de la rationalité et du caractère surnaturel de la foi (constitution *Dei Filius* votée

---

168 Roberto de Mattei, « Pourquoi je suis fier d'être ultramontain », *Corrispondenza romana*, 11 février 2022.

le 24 avril 1870). D'autres schémas prévus ne furent pas discutés vu l'interruption du concile en raison de l'entrée des troupes piémontaises dans la capitale des États pontificaux et de l'imminence de la guerre franco-prussienne. C'est ainsi que des questions comme celle du rôle et du statut des évêques au sein de l'Église (avec le concept de collégialité épiscopale) ou celle des relations entre l'Église et les États modernes ne purent être discutées en profondeur, appelant donc à d'autres développements ultérieurs.

De manière assez paradoxale, alors que venaient d'être affirmées la primauté et l'infaillibilité du pape, les États pontificaux abandonnés par les troupes françaises rappelées vers le nord étaient annexés par les troupes républicaines italiennes... et le pape perdait son pouvoir temporel. La fin du XIX<sup>e</sup> siècle sera marquée par un affaiblissement de la « culture catholique », dont la cause, estime Émile Poulat (1920-2014), se situe dans l'antilibéralisme de l'Église et son rêve de restauration chrétienne, dans une société elle-même déchirée entre bourgeoisie capitaliste et prolétariat révolutionnaire<sup>169</sup>.

## 6.2. Une centralisation romaine progressive

L'avènement de Léon XIII (1878) ouvre une période nouvelle, car « la papauté se trouve dans une situation tout à fait inédite : elle n'est plus souveraine sur le plan temporel », le pape devant inventer une autre façon d'être pape « dans le contexte d'une société moderne en voie de constante démocratisation et sécularisation » (Chenaux, 2018). Son action, qu'il mène avec la collaboration de secrétaires d'État, se veut ouverture à l'universel et invitation à ce que les catholiques « en finissent avec de stériles discussions théoriques sur le régime idéal et se mettent d'accord pour user le plus efficacement possibles des institutions libérales existantes en vue de promouvoir les revendications catholiques essentielles » (Aubert, 1975, p. 17). Des conflits se trouvent aplanis (le *Kulturkampf* allemand, les conflits avec la Suisse et les républiques d'Amérique latine, une détente avec la Russie, l'Espagne et la Grande-Bretagne) et un dialogue avec le monde se renoue au travers de la reconnaissance de l'indépendance de la puissance civile et de l'affirmation des principes de justice sociale (encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891). L'autorité et le prestige moral du souverain pontife se font plus forts au niveau de l'Église et au niveau international.

Au fil des pontificats s'accroît néanmoins, estime Étienne Fouilloux (1997, p. 88), un processus de « centralisation progressive entre les mains du pape, de

---

169 Cf. R. Nouailhat et J. Bénézit, « Le pape François et les défis du 21<sup>e</sup> siècle », *La Pensée*, vol. 388, 2016/4, pp. 73-88 (p. 76).



son entourage et de son gouvernement, de tous les pouvoirs au sein de l'Église, qu'il s'agisse du pouvoir dogmatique (infaillibilité), du pouvoir doctrinal (magistère ordinaire) ou du pouvoir disciplinaire (sanctions canoniques) ; mais aussi la centralisation corrélative entre les mêmes mains de tous les honneurs symboliques, jusqu'à la constitution d'une véritable dévotion [...] envers le pontife lui-même ». Au travers des multiples interventions du Saint-Siège se marque une plus forte structuration interne de l'Église et se propose un modèle d'Église ou de « société chrétienne intégrale » où tous les secteurs de la vie personnelle ou collective sont concernés. Ce modèle se donne son ossature intellectuelle : le thomisme, rendu obligatoire et exclusif ; il se dote aussi de son modèle social : le catholicisme social, appuyé par des mouvements de laïcs (Action catholique) ; il se veut intransigeant vis-à-vis des autres chrétiens et des autres religions ; il senantira, sous Pie X et les papes qui lui succèdent, d'une ligne de spiritualité et de dévotion (dévotion au Sacré-Cœur, culte eucharistique, christianisme intégral de Maritain), tout en maniant habilement la communication de masse et l'approche pastorale des différentes couches de la société (Action Catholique spécialisée, prêtres-ouvriers sanctionnés en 1954 puis en 1959). L'institution ecclésiale, à travers ces formes de pouvoir et d'autorité, est porteuse d'une certaine efficacité sociale et assure les membres de ce corps social de leur identité chrétienne (une foi en prise sur le temporel).

Un double corollaire se trouve lié à ce renforcement du prestige de la figure du pape et à cette forte centralisation romaine : d'une part, un risque de dépérissement des diverses instances de responsabilité dans l'Église (les institutions propres aux Églises locales, la figure de l'évêque)<sup>170</sup> et, d'autre part, un risque de discrédit envers les expressions de revendication de liberté sous toutes ses formes.

Concernant le lien entre les évêques et le pape, il n'est pas sans intérêt d'évoquer les visites des évêques *ad limina Apostolorum*, une norme qui avait été décrétée à la suite du concile de Trente et qui a été intégrée dans le Code de droit canonique de 1917 (visites quinquennales). Censées marquer un lien étroit entre

---

170 Au XIX<sup>e</sup> siècle en France, le système concordataire avait introduit un renforcement et un contrôle du pouvoir épiscopal, si bien que l'évêque apparaissait dans une situation triplement inconfortable : « seigneur (absolu) dans son diocèse » (au détriment des curés de paroisses), « contrôlé par le pouvoir civil » (qui restreint leurs possibilités de se réunir en synodes) et « coupé de son lien avec le pape ». Cf. Séverine Blenner-Michel, « L'autorité épiscopale dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle », *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n° 18, septembre-décembre 2012 [en ligne, [www.histoire-politique.fr](http://www.histoire-politique.fr)].

le pape et les évêques représentants de leurs Églises particulières, ces visites ont une importance dans le cadre du rapport entre primauté et collégialité au sein de l'Église catholique – valorisant à la fois la communion hiérarchique des évêques autour du pape et la fonction primatiale de celui-ci. Vécues autant que possible dans un souci de « travailler ensemble », elles ouvrent à l'écoute mutuelle et au respect des altérités – même si elles restent souvent marquées par la configuration verticale entre les évêques (ou éventuellement les conférences épiscopales) et les congrégations romaines.

Il n'est pas inutile de rappeler que la pratique de l'Église catholique, pour (r) amener les non-croyants ou les hérétiques à la foi catholique, s'appuyait parfois sans trop de scrupules sur la contrainte<sup>171</sup>. Concernant le risque de discrédit envers les diverses formes de revendication de liberté, la doctrine de l'Église a eu du mal à s'accommoder de l'expérience de liberté religieuse telle qu'elle pouvait être vécue en divers contextes ou États qui (de plus en plus depuis la Renaissance et surtout après la Révolution française) « accordai[en]t une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, cherchant à favoriser autant que possible « une coexistence ordonnée et tolérante » (Benoît XVI, 2005) entre personnes et groupes de différentes convictions ou identités religieuses. Des papes comme « Grégoire XVI et Pie IX avaient identifié le droit fondamental du citoyen moderne à la liberté de religion, de conscience et de culte à une négation de la vraie religion [...] car ils ne pouvaient pas s'imaginer qu'une vérité religieuse et une vraie Église puissent exister sans que cette dernière ne soit également soutenue par l'État et la politique, et respectée par le droit civil. [...] Dans le magistère préconciliaire, l'enseignement de l'unique vérité

---

171 Le principe du « *compelle intrare* » (« Contrains-les à entrer »), qui se référait au récit évangélique des invités au banquet de Luc 14, 16-24, avait été utilisé par saint Augustin pour justifier le recours au bras séculier pour réprimer le schisme donatiste. Voir H. Maier, « *Compelle intrare*. À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental », *Communio*, n° 42, mai-août 2017, pp. 129-143. Au XVII<sup>e</sup> siècle, en contexte de répression du protestantisme après la révocation de l'édit de Nantes, l'écrit de Pierre Bayle, *Commentaire philosophique* (Cantorbéry, 1686, 2 vol.) vise à montrer que la coercition religieuse est un procédé indigne et vain. Il prépare les esprits au combat en faveur de la tolérance religieuse au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'attitude du « *compelle intrare* » est encore bien présente au XIX<sup>e</sup> siècle dans l'acharnement clérical face à l'athéisme des libéraux laïques « athées » auxquels des prêtres veulent à tout prix administrer les derniers sacrements : voir J. Tyssens, « Le jésuite et le franc-maçon : mort laïque et prosélytisme clérical à Bruxelles dans les années 1870 », *Cahiers bruxellois*, 2023 (à paraître).

de la religion chrétienne allait de pair avec l'enseignement de la fonction et du devoir de l'État, qui se devait de faire appliquer la vraie religion et de protéger la société de la diffusion de l'erreur religieuse. Cela impliquait l'idéal d'un "État catholique" dans lequel, au meilleur des cas, la religion catholique est l'unique religion d'État dont l'ordre juridique est toujours au service de la protection de la vraie religion » (Rhonheimer, 2010)<sup>172</sup>. Selon cette conviction, seule la religion catholique, détentrice de la vérité, était censée avoir droit de citoyenneté auprès de l'État et celui-ci avait le devoir de la protéger<sup>173</sup>. Pierre d'achoppement entre traditionalistes et réformateurs, la reconnaissance par l'Église du principe de la séparation entre Église et État et finalement du principe de la liberté de religion allaient gagner en précision jusqu'aux formulations tout à fait originales du concile Vatican II faisant sien un principe essentiel de l'État moderne et présentant le droit à la liberté religieuse comme droit de la personne (*dignitatis humanae personae*).

## 7. Athéisme et sécularisation

Dans l'Église avant le concile, diverses formes d'athéisme sont visées par le magistère romain, tels notamment le naturalisme (avec Pie IX), le laïcisme (Léon XIII, Pie X), le communisme (Pie XI et Pie XII). L'attitude condamnable laisse place sous Pie XI à une démarche d'engagement avec les intellectuels (Pie XI en 1936 réforme l'ancienne académie des Lincei qui s'appellera désormais Académie pontificale des sciences, pour promouvoir la recherche scientifique et le dialogue entre la science et la foi, reconnaissant que la science pouvait contribuer à la compréhension du monde créé par Dieu; ou aussi Pie XII dans ses nombreuses allocutions aux scientifiques visant à démontrer que la coercition religieuse est un procédé indigne).

D'une manière générale, à la veille de Vatican II, « de nombreux textes romains montrent que l'adversaire majeur demeure Kant, jugé responsable de l'individualisme moderne [et] le système romain continue de ferrailer contre

---

172 Les prises de position des papes du XIX<sup>e</sup> siècle contre la « liberté de religion » peuvent être situées historiquement en continuité avec la pratique des siècles antérieurs où l'Église avait pu compter sur le bras fort du pouvoir séculier pour condamner hérétiques et schismatiques et les contraindre à « adhérer » à la religion catholique. Néanmoins, avec l'Édit perpétuel de 1611, on voit que la justice civile commence à se libérer du droit canonique.

173 Cf. A. Ottaviani, *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione*, Roma, Pontificio Ateneo Lateranense, 1953.

Kant, Comte ou Renan » (Fouilloux, 1997, p. 99), sans que ne soient guère mentionnés les auteurs des Lumières ni les maîtres du soupçon.

Une autre démarche de penseurs catholiques des années 1940 et 1950 consiste à chercher à comprendre l'athéisme « de l'intérieur ». C'est le cas par exemple du père Henri de Lubac avec deux ouvrages parus en 1945 : *Le drame de l'humanisme athée* et *De la connaissance de Dieu*. Dans le premier, l'auteur s'intéresse à Feuerbach, Marx, Nietzsche, Comte et Dostoïevski. Son approche, qui n'est pas sans rappeler celle qu'avait adoptée Hans Urs von Balthasar dans *Apokalypse der deutschen Seele* (3 vol., 1937-1939), dégage les aspects positifs et constructifs de ces figures de l'athéisme contemporain. Éclairante ou prophétique, la figure de Dostoïevski, dit de Lubac, montre un homme qui « s'est engagé sur le chemin au bout duquel on trouve le Dieu fait homme ». Le second ouvrage, qui est repris en 1956 sous le titre *Sur les chemins de Dieu*, est un opuscule que l'auteur rédige comme en dialogue avec les incroyants. L'image du chemin est ici particulièrement intéressante pour parler de la capacité qu'a tout être humain de progresser, par la connaissance et sur base de fragments de vérité, vers l'affirmation de Dieu ; mais cette même image laisse aussi libre cours à l'auteur pour parler d'un Dieu qui se révèle en empruntant les chemins de l'humanité. Démarche donc qui est proche de la théologie naturelle (ou théodicée) et fait voir comment la raison peut acheminer l'être humain vers l'affirmation de Dieu, mais qui laisse aussi se déployer toutes les possibilités du dynamisme de l'activité de l'esprit en quête de Dieu, jusqu'au choix possible des chemins où Dieu nous attire vers Lui par la grâce de Jésus-Christ, le Chemin vivant.

Une même volonté de comprendre l'athéisme « de l'intérieur »<sup>174</sup> anime Jacques Maritain dans *La signification de l'athéisme contemporain* (1949). Le philosophe cherche à se placer au point de vue du sujet humain dans sa démarche d'athée et à distinguer les divers types d'athéisme professés. Il s'intéresse plus spécialement à l'athéisme tragique de Nietzsche, à l'athéisme doctoral de l'existentialisme et à l'athéisme révolutionnaire du matérialisme dialectique. Dans un domaine plus spécifique, celui de la littérature, le professeur Charles Moeller, futur expert au concile, met en lumière les grandes interrogations des œuvres romanesques contemporaines en faisant ressortir en contrepoint l'originalité de l'espérance chrétienne. Sa grande œuvre *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et*

---

174 Voir aussi A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Louvain, 1951) ; P. Rostenne, *La foi des athées* (Paris, 1953) ; J. Lacroix, « Sens et valeur de l'athéisme actuel », *Esprit*, 22, 1954, pp. 167-191 ; A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes* (Paris, 1955).

*christianisme* (6 vol., 1953-1993) dégage les points communs entre la foi chrétienne et l'humanisme contemporain dans le respect de l'inspiration de chaque auteur : esquisse d'un monde éloigné des morales étriquées et contraignantes et tout empreinte d'œcuménisme.

Rappelons aussi que, ces mêmes années, l'attitude de dialogue est prônée, notamment par Jean Daniélou<sup>175</sup>, invitant les catholiques à découvrir les « valeurs authentiques » qui sont autant de « pierres d'attente » présentes dans les autres religions. Celles-ci bénéficient réellement d'une « révélation cosmique »<sup>176</sup>, qui n'atteint sa plénitude que dans la révélation mosaïque puis christique. Cette capacité revendiquée par certains catholiques à entendre les questions venues d'ailleurs (de l'athéisme, des autres Églises, des autres religions, de la science) manifeste un élargissement de la compréhension de la révélation et de la sotériologie, mais aussi du regard vers le monde<sup>177</sup>.

Emblématique de ce contexte, le film *Léon Morin prêtre*, réalisé par Jean-Pierre Melville en 1961, adaptation du roman du même titre de Béatrix Beck paru en 1952, qui montre sous forme de joutes verbales le dialogue entre la foi d'un prêtre moderne incarné par Jean-Paul Belmondo et le matérialisme athée d'une jeune veuve incarnée par Emmanuelle Riva. À travers les doutes et les révoltes de l'une et l'aplomb de l'autre se trame de manière vraie et humaine l'ouverture à la grâce... sur fond de défiance vis-à-vis de l'Église catholique qui n'aura pas su répondre à la détresse et aux questionnements des paroissiens devant l'horreur de la Seconde Guerre mondiale, mais qui se remet en question.

---

175 Cf. J. Daniélou, *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme*, Paris, Le Portulan, 1948.

176 J. Daniélou, *Dieu et nous*, Paris, Grasset, 1956, pp. 15-16, 20-21. Une même position est présente chez Balthasar et De Lubac. Karl Rahner parlera lui de « chrétiens anonymes », une formule critiquée pour son non-respect de l'altérité des « non-chrétiens ».

177 Cf. Y. Congar, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Lyon, Témoignage chrétien, 1959; et P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955.



## CHAPITRE 3 – Célébration de Vatican II

Lorsque Jean XXIII annonce le 25 janvier 1959 la convocation d'un concile œcuménique de l'Église catholique, la surprise est totale<sup>178</sup>. Le pape, élu depuis trois mois<sup>179</sup>, semble pourtant avoir bien choisi le lieu et la date de son annonce : la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs et lors de la clôture de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens. Ses termes sont sobres pour dire les buts de ce concile : « une lumière, pour l'édification et la joie de tout le peuple chrétien, une invitation aimable et renouvelée aux fidèles des Églises séparées à participer avec nous à ce banquet de grâce et de fraternité auquel tant d'âmes aspirent de tous les points de la terre »<sup>180</sup>.

Le type de concile est progressivement précisé par le pape, avec une diversité de nuances, d'abord à travers les adjectifs « œcuménique » et « pastoral » (29 janvier), puis des verbes d'engagement : « élargir les domaines de la charité [...] l'esprit éclairé et le cœur agrandi » (21 avril). S'articulent ainsi d'emblée, sans toutefois être de suite bien précis<sup>181</sup>, le désir œcuménique du pape

---

178 Voir G. Alberigo, « L'annonce du concile », dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, tome 1, Paris-Leuven, Cerf-Peeters, 1997, pp. 13-68. La réaction de W.A. Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises à Genève fut rapide, dès le 27 janvier, exprimant dans un rapport le 23 mars « la conviction que le concile ne serait pas, comme celui de Florence, un concile d'union » (*ibid.*, pp. 41-42).

179 Homme de profonde spiritualité et détaché de ses propres opinions, Roncalli avait été délégué apostolique en Bulgarie (1925-1934), en Grèce (1934-1944) et en Turquie (1934-1944), ce qui le confronta aux limites du catholicisme latin et l'ouvrit à l'œcuménisme et au souci pastoral. Il fut ensuite nonce en France (1944-1953) puis patriarche de Venise (1953-1958). Élu pape, ses premières décisions laissent présager la revalorisation de la fonction de l'évêque et de l'Église locale. Pendant cette période, où il convoque notamment le synode du diocèse de Rome (janvier 1960), « il favorise la promotion des jeunes Églises en nommant un grand nombre d'évêques autochtones, en mettant l'accent sur l'urgence de disposer d'un clergé formé aux valeurs locales et en appelant à la coopération entre anciennes et jeunes chrétientés » (Grootaers, 1998, p. 48). Sur le pape Jean XXIII, voir Karrer (1959), Aubert (1963), Balducci (1964), Conzemius (1989).

180 Cité par G. Alberigo, *ibid.*, p. 28.

181 Les détracteurs de Jean XXIII soulignent son caractère imprévu et imprévisible ainsi que l'alternance entre ses actes novateurs et conservateurs. Peuvent être cités en exemple la publication de l'encyclique *Aeterna Dei Sapientia* (novembre 1961) qui mit le monde orthodoxe en émoi (elle fait référence au canon 28 du

de promouvoir l'unité des chrétiens et la nécessité d'une réforme profonde du catholicisme. Parlant d'une « nouvelle Pentecôte » (21 avril), le pape marque l'urgence d'un renouveau radical s'ouvrant aux surprises de l'Esprit Saint, à « l'éclair de lumière céleste ». Parlant d'*aggiornamento* et de « fenêtre ouverte sur le monde », Jean XXIII donne une orientation au futur concile et projette un regard d'espérance. Pour lui, qui a été fortement marqué par son expérience de pasteur et de diplomate, la rénovation devra se situer au niveau des rapports que l'Église entretient avec le monde, qui devraient se démarquer de l'ancienne attitude de sanctions et de condamnations et aider les chrétiens à se situer dans le monde en croyants.

« Le problème, explique Philippe Bordeyne, était moins d'aller au monde que de *réinterpréter l'expérience chrétienne dans l'histoire* » (2005, p. 649). La nécessité était bel et bien pour l'Église catholique d'ajuster son rapport au monde moderne. Face à l'histoire lourde des cinquante dernières années, une parole de l'Église était attendue sur sa frilosité face aux progrès des sciences, face à la modernité en général, et sur son ouverture aux autres Églises et religions, ainsi qu'au sujet des drames qu'avait connus l'humanité: barbarie des deux guerres mondiales, extermination de millions d'êtres humains, fanatisme, haine sociale, colonialisme. Face à un monde en perte de repères et en indigence spirituelle, face à la diffusion de l'athéisme et de l'indifférence religieuse, face à l'évolution et au pluralisme des mentalités (prônant notamment la valeur de l'expérience et le rejet des concepts essentialistes), une nouvelle conscience devait se former.

Dans le contexte des années 1950 et 1960, les opinions sont marquées à la fois par le climat de guerre froide (démocratie vs communisme) et la peur créée par la menace atomique. Les rivalités idéologiques entre les superpuissances contrastent particulièrement avec le rassemblement catholique (et œcuménique) en cours et l'approche plus ouverte et inclusive de l'Église catholique envers d'autres religions et cultures. En outre, certaines répressions gouvernementales et persécutions (par exemple sous Joseph Staline) à l'encontre des Églises et des croyants ont créé une « Église du silence », qui préoccupera les papes et les pères conciliaires : ainsi, Mgr Josyf Slipyj, prélat ukrainien gréco-catholique, qui avait été arrêté avec d'autres évêques en 1945 et passera 18 ans

---

concile de Chalcédoine, qui considérait le Siège romain comme le principal Siège ecclésiastique) ; de la constitution apostolique *Veterum sapientia* (février 1962) promouvant l'usage du latin ; et sa décision d'insérer le nom de saint Joseph dans le canon de la messe (novembre 1962).



dans les prisons et les camps de travail soviétiques, sera libéré grâce entre autres à l'intervention de Jean XXIII ; il arrive à Rome en février 1963 et participe au Concile, intervenant notamment sur la liberté religieuse. Notons par ailleurs que l'accroissement des inégalités entre pays riches et pays « en voie de développement » – alors même que sont en cours de nombreux soulèvements des populations qui ont subi le joug de la colonisation – sera une préoccupation du concile reprise par Paul VI qui précisera la notion de développement humain intégral, dans son encyclique *Populorum progressio* (1967).

L'Occident et en particulier l'Europe connaissent quant à eux une période de reconstruction, de croissance et de modernisation (progrès technologiques)... Du point de vue socio-culturel, ces années se caractérisent par une érosion des normes et des repères moraux (qui n'est pas sans rappeler les « années folles » et la *Lost Generation*). Les individus et les groupes sociaux se trouvent en manque de repères identitaires, en attente de justice sociale, de survie et de liberté (apogée du mouvement des droits civiques aux États-Unis et *Beat Generation* et les « contesting songs »<sup>182</sup>), dans un monde de communication rapide (télévision) et qui se reconnaît en perte ou en recherche d'un nouvel humanisme. Des figures de résistants et d'intellectuels annoncent la montée d'importants dégâts humains et environnementaux<sup>183</sup>, qui n'apparaîtront aux yeux de tous qu'à partir des années 1970 : urbanisation galopante, pollution des sols et de l'air, destruction des paysages, coûts énergétiques exorbitants, risques sanitaires...

## 1. La consultation antépréparatoire

La préparation lointaine du concile fut confiée à une Commission antépréparatoire<sup>184</sup> qui lança, le 18 juin 1959, une vaste consultation auprès des évêques, des supérieurs généraux d'ordres religieux et des prélats du monde entier les invitant à communiquer leurs souhaits (« vota ») concernant les sujets à traiter

---

182 « The [*Beat generation*] is basically a religious generation. [...] Beat means beatitude, not beat up » (Jack Kerouac, cité dans John Clellon Holmes, « The philosophy of the Beat Generation », *Esquire*, n° 49/2, février 1958, p. 35).

183 Cf. entre autres, en France, Guy Debord (contre l'urbanisme de masse), Roland Barthes (tuer l'auteur), Henri Lefebvre (critique de la vie quotidienne), Bernard Charbonneau et Jacques Ellul (critique de la société technicienne et annonce d'une écologie politique), Foucault (annonce de la « mort de l'homme » ou de l'humanisme), les mouvements pro life / contre la liberté d'avorter...

184 Nommée le 17 mai 1959, la commission antépréparatoire est composée de membres des congrégations curiales, son président est le secrétaire d'État le cardinal D. Tardini et son secrétaire P. Felici, auditeur de la Rote.

au concile. Les futurs participants sont invités à s'exprimer de manière libre et non selon un questionnaire qui orienterait forcément les réponses. Les congrégations de la Curie romaine, de même que les universités et facultés canoniques des universités catholiques furent également sollicitées<sup>185</sup>.

Le nombre des *vota* transmis à la Commission (taux de réponse de 77 %), leur qualité et leur représentativité (proportionnelle aux continents) témoignent de l'intérêt suscité par la consultation, sans ignorer l'hétérogénéité de ces réponses émanant d'évêques résidentiels, de conférences épiscopales, de facultés universitaires ou de congrégations curiales. On pourrait citer, à titre d'exemple, la participation des Églises d'Afrique dans cette phase préparatoire, qui se remarque dans le taux élevé de vœux que les évêques de ce continent envoient au cardinal Tardini, mais aussi dans la préparation active d'intellectuels catholiques à travers l'action de la Société africaine de culture<sup>186</sup>. Les réponses, parfois conformistes, parfois marquées par l'intérêt pastoral et l'attention aux problématiques locales, reflètent la situation de l'Église et les principaux problèmes qui se présentaient à elle dans les divers pays.

Les attentes exprimées vont dans le sens d'un concile qui s'engage dans un renouveau interne de l'Église et une ouverture œcuménique (une double finalité qui distingue d'emblée le futur concile des deux modèles antérieurs qu'ont été Trente et Vatican I), d'un concile qui se situe certes dans le prolongement de Vatican I (à propos des questions concernant la connaissance de Dieu, la Révélation, les rapports de la foi et de la raison, la constitution de l'Église), mais qui s'intéresse plus particulièrement à la définition du rôle de l'évêque (soit dans

---

185 Les réponses à la consultation étaient attendues avant le 1<sup>er</sup> septembre 1959, mais un délai fut accordé jusqu'en avril 1960. Les «vota» sont publiés en AD, series I (Antepreparatoria) : 4 volumes en 13 tomes, plus 2 tomes d'appendices et 1 tome de tables. Sur l'interprétation de cette consultation et des réponses données, voir É. Fouilloux, «La phase antépréparatoire (1959-1960)», dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, tome 1, Paris-Leuven, Cerf-Peeters, 1997, pp. 69-183 ; et Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II : la majorité et l'unanimité dans un concile*, Paris, Beauchesne, 1975.

186 Cf. A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, 651 p. Voir notamment pp. 67-141 sur les vœux exprimés avant le concile par les évêques d'Afrique, les desiderata de certains fidèles laïcs, la préparation spirituelle, la participation des étudiants catholiques de la diaspora et de la Société Africaine de Culture au travers d'Alioune Diop, fondateur de *Présence africaine* et de la Société africaine de culture (SAC) : Diop organisa peu avant l'ouverture du concile une large consultation auprès des intellectuels africains, laïcs et prêtres, recueillant ainsi la contribution du « génie africain » au concile.

le sens d'un renforcement de son pouvoir, soit dans le sens de la collégialité), qui restaure le diaconat permanent, qui prenne en charge l'accélération de la réforme liturgique, qui soit enfin un concile « pastoral » ayant le souci du progrès de la vie chrétienne et de l'adaptation des institutions et du langage de l'Église à l'époque contemporaine, qui mette également à son agenda la théologie du laïc, les missions, les problèmes sociaux et moraux, une nouvelle définition dogmatique concernant la Vierge Marie, son rôle médiateur et corédempteur, sa maternité spirituelle, voire sa royauté.

Témoignent aussi de l'atmosphère particulière de l'Église préconciliaire, certains *vota* qui se révèlent plus proches de l'ère pacellienne qui venait de se terminer (souci de la stabilité de l'Église et de la sauvegarde du dépôt de la foi ; demande de condamnations des erreurs du communisme, du matérialisme athée, du libéralisme, de l'existentialisme, du modernisme) que de l'ère roncallienne qui se levait à peine à l'horizon et dont on ne distinguait pas encore clairement la portée.

Les thématiques abordées dans les *vota* sont certes fort disparates selon les pays et manifestent une certaine impréparation tout à fait « normale », se remarquant dans des réponses timides, étroites, prudentes, exprimant parfois des craintes... qui « n'offraient guère d'inspiration pour un renouveau en profondeur » (Grootaers, 1998, p. 15). Toutefois, un mouvement lent d'émergence de l'inertie se fait pressentir et il apparaît que l'Église qui va entrer en Concile n'est pas globalement réticente à la démarche et « n'a [pas] derrière elle qu'un passé fait uniquement de blocages, de réactions contre le monde moderne » (B. Joassart).

À la réception des *vota* et au fil de leur dépouillement, des lignes générales furent élaborées au travers d'un document émanant du Secrétariat de la Commission antépréparatoire<sup>187</sup>. Ce rapport – très approximatif – de l'ensemble des souhaits épiscopaux, sous forme de mise en ordre thématique, fut établi « par chapitres doctrinaux selon l'ordre habituel des théologiens et selon les différents points de la discipline ecclésiastique, suivant l'ordre du Code »<sup>188</sup>. Les propositions épiscopales se trouvèrent finalement réduites à une série de *quaestiones* à soumettre aux futures Commissions préparatoires. Un filtre important était ainsi imposé. Une synthèse fut soumise au pape.

---

187 Cf. AD I/II, *Analyticus conspectus* (2 volumes, 1500 pages).

188 *Analyticus conspectus* I, *Propositum et mens*, p. V. La traduction en français est de nous.

## 2. La phase préparatoire

Le 5 juin 1960, le motu proprio *Superno Dei nutu* ouvre la phase préparatoire du concile par la nomination de ses organes : Commission centrale préparatoire (secondée par une Commission des amendements), pour l'organisation-coordination du travail et l'établissement d'un règlement ; dix Commissions préparatoires (théologie, évêques et gouvernement des diocèses, discipline du clergé et du peuple chrétien, religieux, discipline des sacrements, liturgie, études et séminaires, missions, apostolat des laïcs, Églises orientales) ; quatre secrétariats, dont le Secrétariat pour l'unité des chrétiens (card. Bea)<sup>189</sup>. Dans le choix des membres des Commissions prévalent les *curialistes* ; sont aussi présents des *consulteurs* (mais sans droit de vote), des théologiens représentatifs des courants théologiques et pastoraux. Aucun laïc n'en fait cependant partie<sup>190</sup>.

Le travail des Commissions débute officiellement le 14 novembre 1960, se poursuivant sans véritable coordination et à un rythme accéléré, par petits groupes de spécialistes (sous-commissions) et avec révision-approbation de la Commission centrale. La réflexion sur les questions doctrinales étant réservée à la Commission théologique<sup>191</sup>, une disjonction apparaît entre textes *doctrinaux* (confiés à la Commission théologique préparatoire) et textes *pastoraux* (confiés aux autres Commissions), sauf dans la préparation du texte sur la liturgie. Cette orientation doctrinale massive de la phase préparatoire est encore renforcée par le crible de la Commission centrale par laquelle doivent passer les textes,

---

189 Augustin Bea (1881-1968), jésuite allemand, professeur d'exégèse biblique, était apprécié pour sa longue expérience du dialogue et sa simplicité. Après la rencontre de Jean XXIII avec l'historien français Jules Isaac (13 juin 1960), le pape confia au cardinal Bea (18 octobre 1960) la responsabilité de réfléchir à la question des relations entre juifs et catholiques et de rédiger un projet de texte. Une sous-commission fut créée à cet effet. L'histoire de ce texte (future déclaration *Nostra aetate*) fut mouvementée (Hebbelinck, 2011, pp. 353-392 ; Andrevon, 2013, pp. 218-238).

190 Voir J.A. Komonchak, « Le combat pour le concile durant la préparation », dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, tome 1, Paris-Leuven, Cerf-Peeters, 1997, pp. 185-397.

191 La Commission théologique était présidée par le cardinal Ottaviani et son secrétaire était le jésuite S. Tromp. Parmi les consultants figuraient Y. Congar, H. De Lubac, G. Philips, L. Cerfaux. Elle tint sa première session plénière le 27 octobre 1960. Quatre projets furent initialement mis en œuvre : *De Ecclesia*, *De deposito*, *De rebus moralibus et socialibus*, *De fontibus revelationis*. Vinrent ensuite une nouvelle formule de profession de foi, un projet *De Beata Virgine Maria*, etc.

celle-ci se montrant relativement peu critique<sup>192</sup>. Les textes issus des Commissions se présentent ainsi comme des textes doctrinaux et disciplinaires orientés par un souci de « défense catholique ». En même temps s'insinue l'opinion que la clarification doctrinale est le rôle primordial du concile. Des tensions apparaissent aussi entre la Commission théologique et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, la Commission estimant que le Secrétariat n'a pas le droit de rédiger des documents. Au final, la phase préparatoire aboutit à la rédaction de 70 schémas, dont sept seulement sont envoyés aux futurs participants en août 1962 sous le titre *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima*.

Durant ces deux années de préparation, Jean XXIII (que certains disent n'avoir pas été suffisamment attentif à la préparation et l'organisation de l'assemblée conciliaire) ne se prive pas d'intervenir pour préciser l'orientation à donner au concile et stimuler les travaux de préparation. Pour lui, le concile doit passer par « un ardent et profond renouveau d'âme, en commençant par la sanctification personnelle, afin de montrer au monde d'aujourd'hui l'Église dans toute sa splendeur, permanente, immaculée et immuable » (discours du 3 décembre 1960). Il est conscient que l'Église se trouve devant « une crise de la société » et que l'humanité est « au seuil d'une ère nouvelle » et invite à se conformer avec confiance aux paroles du Christ « qui nous exhorte à reconnaître les "signes des temps" (Mt 16, 14) » (Bulle *Humanae salutis*, 25 décembre 1961). Face à ces défis, le concile n'a pas à se concentrer sur des points particuliers de doctrine ou de discipline, mais à offrir « une vision d'ensemble qui correspond particulièrement à l'esprit des temps modernes » (discours du 10 juin 1962). Et dans un message adressé au monde un mois avant l'ouverture du concile, le pape ajoute : « Que peut être un Concile, sinon le renouvellement de cette rencontre avec le visage de Jésus ressuscité, Roi glorieux et immortel, rayonnant à travers toute l'Église, pour sauver, réjouir et illuminer les nations humaines » (DC n° 1385, 7 octobre 1962, col. 1218).

Il apparaît donc que la phase préparatoire a été un temps de confrontation entre deux dynamiques opposées<sup>193</sup>. D'une part, une « grande vision » exprimée

---

192 La Commission centrale était présidée par le cardinal Ottaviani et son secrétaire était P. Felici. Parmi ses membres plus critiques figuraient B.J. Alfrink, J. Döpfner, J. Frings, D. Hurley, F. König, P.-É. Léger, A. Liénart, Maximos IV, G.B. Montini et L.-J. Suenens. Les défenseurs des textes étaient notamment M. Browne, M. Lefebvre, A. Ottaviani, E. Ruffini. La présence dans la Commission centrale de quelques futurs ténors du concile ne put freiner l'allure défensive donnée aux textes préparés par les commissions. Cf. J.A. Komonchak, *op. cit.*, p. 341.

193 Cf. à ce propos J.A. Komonchak, *op. cit.*, pp. 391-392.

dans des déclarations publiques par Jean XXIII, qui veut promouvoir par le concile un profond renouveau spirituel de l'Église par des adaptations pastorales, par un *aggiornamento*, « qui lui permettra d'avoir une présence rédemptrice plus efficace dans un monde en pleine mutation » (Komonchak, p. 391), et ce dans une dynamique de confiance qui se pose en désaccord avec les « prophètes de malheur ». D'autre part, la « réalisation effective », par les Commissions préparatoires, de 70 textes (schémas) doctrinaux « conçus comme des réponses aux menaces contemporaines contre la pureté et l'intégrité du dépôt de la révélation » (Komonchak, p. 392) ou pastoraux, mais sous « la forme d'un rafistolage du système en vigueur » et sans grande « imagination pastorale » (*ibid.*). Pourquoi y eut-il un tel contraste ou décalage, demande Komonchak, sans toutefois pouvoir y répondre réellement faute de documentation ou d'études suffisantes sur la question.

Dès le printemps 1962, la confrontation entre deux dynamiques opposées semble avoir été bien perçue par le pape et de nombreux évêques. À tel point que Jean XXIII reçoit en audience le cardinal Suenens en mars 1962 et que celui-ci lui envoie le 16 mai « un plan architectural à la fois large et cohérent »<sup>194</sup>, qui est en somme un projet empirique d'agencement du concile prenant son point de départ dans un schéma centré sur le mystère de l'Église puis s'articulant autour d'un axe ecclésiologique (*Ecclesia ad intra*, *Ecclesia ad extra*), un plan qui sera discuté et approuvé début juillet par les cardinaux Döpfner, Montini, Siri et Liénart. Au sein de la Commission centrale, en mai et juin, le cardinal Frings (qui sera suivi par le cardinal Léger) laisse entendre son désappointement devant la masse de documents et son souhait de textes qui parleraient davantage de Dieu et de Jésus-Christ. Le 13 juillet cependant autorisation est donnée par le pape à Felici pour que les sept schémas déjà préparés soient envoyés aux Pères. Comme si le pape voulait laisser au concile la liberté d'en décider par lui-même?...

D'une manière plus large, il convient de rappeler que le pape Roncalli, avec une audace tranquille, confiant en l'action de l'Esprit Saint, faisant appel à ses collaborateurs, présente une panoplie d'actes ou gestes qui font partie de la préparation de Vatican II : revalorisant la charge épiscopale dans son propre diocèse, rendant visite aux paroisses, aux hôpitaux et aux prisons, convoquant un synode local, favorisant la promotion des jeunes Églises... La création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens en fait aussi partie, où il place le cardinal Augustin Bea, anciennement professeur d'exégèse biblique, qui aura malgré son

---

194 L.-J. Suenens, « Aux origines du Concile Vatican II », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 107, 1985, p. 10.

grand âge des initiatives parmi les plus dynamiques au cours de la phase préparatoire puis au cours du concile.

Sensible à l'accueil positif des autres Églises à l'annonce de Vatican II, Jean XXIII se montre en même temps ouvert à ce que des représentants de ces communautés puissent être invités pour suivre de près les travaux du concile. Des invitations sont adressées aux fédérations protestantes (seule l'Alliance baptiste mondiale déclina l'offre), aux Églises non chalcédoniennes, à l'Église copte d'Égypte, à l'Église syrienne, à l'Église éthiopienne et à l'Église arménienne, au Patriarcat œcuménique de Constantinople, à l'Église orthodoxe russe, à la Communion anglicane, au Conseil œcuménique des Églises, etc. « Finalement, la décision d'inviter des observateurs non catholiques fut l'une des plus importantes prises durant la période préparatoire. Ses conséquences sur le caractère du concile et sur son travail dépassèrent de beaucoup les attentes les plus optimistes. À bien des égards, leur présence au concile signifia "la fin de la Contre-Réforme" »<sup>195</sup>.

Quoi qu'il en soit du travail fourni à Rome pendant ces deux années, on ne doit pas négliger l'intérêt et les espoirs grandissants de « l'Église d'en bas » pour le concile à venir et la part importante prise dans la préparation du concile par des sociétés d'intellectuels<sup>196</sup>, des revues spécialisées, des périodiques d'information religieuse. On sent partout que « l'Église que Jean XXIII avait convoquée en concile sort d'une longue époque de méfiance envers l'histoire, et d'un immobilisme doctrinal selon lequel la vérité de l'Évangile est un trésor à garder et non à trafiquer »<sup>197</sup>. En somme, malgré certains avis prudents, cette phase aura chez les futurs participants au concile un effet non négligeable de « prise conscience de soi et de créativité » (Alberigo). Comme on le verra, l'un des premiers paradoxes du concile (en première session) est que les pères conciliaires allaient refuser de se reconnaître dans les textes qu'on leur avait préparés et que « le concile allait recommencer à zéro » (Durand).

---

195 J.A. Komonchak, *op. cit.*, p. 366.

196 Ainsi, en Afrique, l'intellectuel sénégalais Alioune Diop mobilise au sein de la Société africaine de culture (SAC) les prêtres et laïcs en préparation au colloque qui a lieu à Rome les 26 et 27 mai 1962 sur le thème « Personnalité africaine et catholicisme ».

197 G. Alberigo, « Cristianesimo e Storia », *Cristianesimo nella Storia*, 5, 1984, p. 592.

### 3. La première année de travaux conciliaires (oct. 1962-sept. 1963)

Durant l'été 1962, les futurs participants au concile reçoivent sept schémas, dont les quatre premiers ont été élaborés par la Commission théologique<sup>198</sup>. L'ouverture du concile est maintenant très proche et les sentiments sont variés : si certains représentants des milieux romains (tel Siri) se montrent inquiets devant le futur concile, d'autres participants ne cachent pas leur insatisfaction devant les documents reçus et veulent éviter que le concile ne soit qu'une simple ratification de ceux-ci. Congar note pour sa part l'état général d'impréparation et se montre réservé face aux schémas tout faits prévus par la Curie. Et pourtant, l'inspiration du pape suscite une grande attente et beaucoup de sympathie dans l'opinion publique.

Lors de la cérémonie d'ouverture, le 11 octobre 1962, le défilé des évêques et prélats traverse la place Saint-Pierre pour entrer et prendre place, de manière assez improvisée, dans la nef de la basilique. Le pape s'agenouille devant l'autel et entonne le *Veni Creator*. Pendant la messe, l'évangile est lu en grec, d'autres prières sont dites en grec, en arabe et en slavon. Ont ensuite lieu l'intronisation de l'Évangile et la profession de foi.

Très attendue, l'allocution du pape « *Gaudet mater Ecclesia* » (« Notre mère l'Église se réjouit ») a été écrite entièrement de sa main. En termes simples, le pape ne vient pas développer un programme mais dire l'esprit et l'orientation pastorale qui devront animer le concile, rappelant d'abord que « Jésus-Christ reste toujours au centre de l'histoire et de la vie » et qu'à l'écoute des « graves problèmes posés au genre humain [...] l'Église fera en sorte que les hommes, les familles, les nations tournent réellement leurs esprits vers les choses d'en haut ». Il retrace son désaccord avec les « prophètes de malheur » qui ne voient « dans la situation actuelle de la société [...] que ruines et calamités » et sa conviction que « la liberté d'action de l'Église » et du concile est aujourd'hui plus qu'hier une réalité, et que dans la situation qui est aujourd'hui la sienne, plutôt que de condamner les erreurs, « l'Église préfère recourir au remède de la miséricorde » et mettre « davantage en valeur les richesses de sa doctrine ». Ce discours pontifical restera une référence fondamentale au cours du concile, surtout par sa

---

198 Le volume reçu en août 1962 par les évêques (*Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima*, 272 p.) comprend les schémas sur les sources de la révélation ; la conservation de la pureté du dépôt de la foi ; l'ordre moral chrétien ; la chasteté, le mariage, la famille et la virginité ; la liturgie ; les moyens de communication ; l'unité avec les Églises orientales.



phrase décisive et pionnière distinguant entre la « substance de la foi » et ses formes historiques : « Autre est la substance de la doctrine antique contenue dans “le dépôt de la foi”, autre la formulation dont on la revêt en se réglant pour les formes et les proportions sur les besoins d’un magistère et d’un style surtout pastoral<sup>199</sup>. »

Le soir de ce même jour, au terme d’une retraite aux flambeaux sur la place Saint-Pierre, il s’adresse aux fidèles de manière improvisée: « Cari figliuoli, sento le vostre voci. La mia è una voce sola, ma riassume la voce del mondo intero; qui tutto il mondo è rappresentato. Si direbbe che persino la luna si è affrettata, stasera – osservatela in alto! – a guardare a questo spettacolo... »<sup>200</sup>. Puis, les jours suivants, il se retrouvera successivement devant la presse, devant les observateurs et devant les missions et délégations gouvernementales.

### L’impression d’un évêque

Du journal de Mgr Michel Bernard, 11 octobre 1962

Comme beaucoup d’autres évêques résidentiels arrivés à Rome, Mgr Bernard, archevêque de Brazzaville (Congo), est peu sensible aux fastes des célébrations romaines auxquelles il se trouve confronté.

*« Alternance harmonieuse du vert et du rouge dans les tapis et les tentures, chatoiement des ors et des pierres dans une lumière qu’on croirait d’un soleil levant. Le spectacle est d’une grande majesté et d’une incomparable beauté. [...] Faste ! Mais qui ne m’émeut pas. Jamais aucune cérémonie romaine ne m’a touché le cœur. [...] Spectacle admirable, puissance de rayonnement de l’Église, évidence de la catholicité, mais cette évidence qui s’impose à l’esprit, il eût fallu qu’elle entre dans les cœurs pour les faire vibrer à l’unisson, pour les émouvoir ! »<sup>201</sup>*

La première séance du concile (13 octobre) est celle de l’élection des membres des Commissions conciliaires. L’embarras est palpable car les pères ne connaissent que les noms des 2.500 participants dont ils ont reçu la liste (160 noms devaient être remis pour constituer les 10 Commissions) – et le risque est grand de reprendre simplement les noms des membres des Commissions préparatoires.

---

199 Jean XXIII, « Gaudet Mater Ecclesia » (« Notre mère l’Église se réjouit », 11 octobre 1962.

200 « Chers enfants, j’entends vos voix. La mienne est une voix seule, mais elle résume la voix du monde entier; ici le monde entier est représenté. Il semblerait que même la lune se soit hâtée ce soir – regardez-la! – pour regarder ce spectacle... » (notre traduction).

201 Cité par C. Sorrel, « Le concile d’un évêque missionnaire », in O. Saida et L. Zerbini (dir.), *L’Afrique et la mission*, Paris, Karthala, 2015, pp. 115-124 (ici pp. 120-121).

Le cardinal Liénart<sup>202</sup>, dans une intervention concertée, demande alors que le vote soit reporté de quelques jours pour que les Pères aient le temps de se connaître entre eux et de s'organiser avec leurs conférences épiscopales. Il est appuyé par le cardinal Frings, parlant au nom de Döpfner et König. La demande des deux membres du Conseil de présidence (composé de dix cardinaux) est acceptée par le président Tisserant après concertation du Conseil et la séance est levée. Des choix prédéterminés (par la Curie) étaient ainsi évités. « Nous devons prendre en main nos responsabilités et ne pas nous en remettre à ce qui existait avant nous<sup>203</sup>. » Des propos confirmés par Mgr Gantin, évêque du Bénin, à propos de cette séance: « C'est comme si l'on avait dit à chacun de nous: "Tu ne seras plus porté mais porteur." C'est tout autre chose d'avoir ses propres idées que d'être contraint d'accepter les idées des autres<sup>204</sup>. » Après concertations des conférences épiscopales, les votes ont lieu les 16-18 octobre et les Commissions conciliaires peuvent se constituer (doctrinale, évêques et gouvernement des diocèses, discipline du clergé et du peuple chrétien, religieux, sacrements, liturgie, études et séminaires, missions, apostolat des laïcs, Églises orientales, Secrétariat pour l'unité), ces Commissions étant dirigées par les chefs des dicastères (Curie)<sup>205</sup>.

Afin de préciser au plus vite et dans le respect des différentes tendances le chemin à suivre, un Secrétariat pour les affaires extraordinaires (Cicognani et sept cardinaux: Siri, Montini, Suenens, Döpfner, Confalonieri, Meyer, Wyszynski) est mis sur pied, conçu comme « chambre de compensation et de médiation entre les divers courants conciliaires » (Riccardi, p. 77) et qui jouerait le rôle principal dans la direction du concile à côté du secrétariat de Mgr Felici chargé de l'organisation concrète des séances. Pour les séances elles-mêmes, la direction en est confiée à quatre modérateurs, alors que va diminuer progressivement le rôle du Conseil de présidence. L'urgence est alors, pour le Secrétariat des affaires extraordinaires, de dresser un plan nouveau et harmonieux de

---

202 Achille Liénart (1884-1973) est nommé évêque de Lille en 1928. Il s'implique dans la résistance contre les occupants pendant la Seconde Guerre et soutient ensuite la réconciliation franco-allemande et la construction européenne. Il est fait cardinal en 1953.

203 Propos du cardinal Liénart, cités par A. Riccardi, « La tumultueuse ouverture des travaux », dans *Histoire*, tome 2, 1998, p. 46.

204 *Ibid.*, p. 44.

205 Les commissions se composent de 24 membres dont 8 sont nommés par le pape et 16 par les pères. Les présidents des commissions sont ceux des commissions préparatoires, nommés par le pape (source : Wikipédia).

discussion des schémas en première session, qui permette de « ne pas travailler passivement sur les schémas préparés par les Commissions sous le contrôle de la Curie » (Riccardi, p. 83); c'était ce qu'avait demandé explicitement un mémorandum du cardinal Bea et une lettre du cardinal Montini au secrétaire d'État Cicognani; mais refusé par le cardinal Siri.

En même temps, poursuivant sur l'idée lancée par le cardinal Liénart, diverses réunions épiscopales se tiennent (durant la seconde quinzaine d'octobre) permettant aux évêques de se concerter ou de consulter leurs théologiens<sup>206</sup>. L'idée d'un rejet pur et simple des quatre schémas doctrinaux est évoquée ici et là chez les Pères et chez les théologiens (Küng). Certains œuvrent plutôt à leur remplacement par des schémas alternatifs: ainsi en est-il des initiatives allemandes avec Volk, Rahner, Ratzinger, Semmelroth, qui sont ensuite partagées lors d'une rencontre franco-belgo-hollandaise-allemande (19 octobre). Il y apparaît que le théologien belge Gérard Philips, encouragé par le cardinal Suenens avait déjà commencé à réécrire le schéma sur l'Église<sup>207</sup>. Il est décidé qu'un groupe de théologiens préparerait des textes de remplacement<sup>208</sup>. Philips pour sa part continuerait avec Carlo Colombo (théologien du cardinal Montini)

---

206 Par exemple, dès la première session, quinze conférences épiscopales africaines formèrent un Secrétariat panafricain présidé par le cardinal L. Rugambwa et dont la vice-présidence fut confiée pour les anglophones à Mgr Blomjous évêque de Mwanza (Tanganyika) et pour les francophones à Mgr Zoa archevêque de Yaoundé (Cameroun). Certains groupes ou certaines conférences pouvaient désigner un évêque pour parler en assemblée au nom de leur groupe. Des liens ou des rencontres eurent aussi lieu entre groupes ou conférences. Sur les groupes formels et informels au concile (réunissant p.ex. le groupe de l'Église des pauvres, les évêques religieux, les évêques français, les évêques missionnaires, le *Coetus internationalis Patrum*), voir H. Raguer, « Physionomie initiale de l'assemblée », dans *Histoire*, tome 2, pp. 205-279.

207 Ce texte de G. Philips sur l'Église, écrit avec autorisation de Tromp-Ottaviani, tenait partiellement compte du schéma « de Ecclesia » préparatoire et voulait correspondre davantage aux orientations données par le discours « Gaudet mater Ecclesia » (« Notre mère l'Église se réjouit ») de Jean XXIII lors de l'ouverture du concile: favoriser une vie ecclésiale plus profonde, orienter les schémas de manière positive et constructive, présenter l'Église sous les traits d'une mère aimante et miséricordieuse envers tous les hommes.

208 Ces textes de remplacement visaient 1) à remplacer les deux schémas dogmatiques sur les sources de la révélation et sur le dépôt de la foi (texte de Rahner-Ratzinger); 2) à proposer une préface à tous les textes conciliaires (Congar). Un texte personnel de Daniélou a aussi existé. Sur les schémas alternatifs, voir G. Fogarty, dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 101-118.

la préparation d'un nouveau « De Ecclesia », qui serait présenté pour amendements en groupe de théologiens (25 octobre), puis envoyé au Secrétariat de Bea. Entre-temps, les cardinaux Suenens et Montini en parleraient au Secrétariat le 19 octobre.

### L'impression d'un évêque

Du journal de Mgr Michel Bernard, 20 octobre 1962

Peu informé des listes de candidats africains aux commissions conciliaires, Mgr Bernard se trouve ensuite irrité par les résultats de ces élections et nominations. Tout en saluant le choix d'autochtones, il regrette ne pas y voir « *un authentique missionnaire européen* » : « *Condamnation implicite de notre œuvre. Nous sommes tous des malfaiteurs !* »<sup>209</sup> À plusieurs reprises, l'évêque spiritain tiendra à marquer ses distances face aux positions du supérieur général de l'ordre, Mgr Marcel Lefebvre (à distinguer du cardinal Joseph Lefebvre, archevêque de Bourges).

## 3.1. Trois débats marquants en première session

### a) Liturgie (22 octobre-13 novembre 1962)

Le schéma sur la liturgie, qui est choisi pour venir en tête des travaux conciliaires, avait été soigneusement mis au point par la Commission liturgique préparatoire<sup>210</sup> en fonction des propositions concernant la pastorale liturgique et ses applications pratiques. À la suggestion de Giulio Bevilacqua, membre de la Commission, une sous-commission supplémentaire (outre les douze autres sous-commissions) s'était alors appliquée à rédiger un texte de caractère théologico-ascétique sur le mystère de la liturgie dans la vie de l'Église, texte qui devint peu à peu la partie la plus importante de toute la future constitution et en constitua le chapitre premier. La présence de Mgr Henri Jenny, évêque auxiliaire de Cambrai et ancien professeur de liturgie, dans cette sous-commission assurait que le mystère pascal serait présenté comme le nucléus de toute la

209 Cité par C. Sorrel, « Le concile d'un évêque missionnaire », *op. cit.*, p. 118.

210 La commission préparatoire sur la liturgie avait été présidée par le cardinal G. Ciconnani, puis par le cardinal A. Larraona. Son secrétaire fut le père A. Bugnini. Celui-ci est le seul secrétaire d'une commission préparatoire qui ne sera pas reconduit comme secrétaire d'une commission conciliaire. La commission centrale préparatoire a supprimé les notes qui accompagnaient le schéma proposé par la commission préparatoire et l'a durci sur certains points (Nous remercions D. Moulinet pour nous avoir fourni ces précisions.)

Liturgie<sup>211</sup>. Ce chapitre premier devait donner le ton à toute la constitution : il se proposait de trouver les principes doctrinaux dans la Liturgie elle-même<sup>212</sup>.

Le schéma est présenté à l'assemblée conciliaire le 22 octobre par le cardinal Ferdinando Antonelli qui explique les critères de rédaction du texte : amélioration et adaptation des livres et rites liturgiques, exigence pastorale d'une participation active et personnelle des chrétiens à la Liturgie. La discussion s'étendra du 23 octobre au 13 novembre, un très long temps donc, comme de rodage, avec un équilibre entre partisans du texte et opposants. Les points principaux touchés par les interventions des Pères concernent : « latin ou langue vernaculaire ; concélébration, oui ou non ; communion sous les deux espèces ; adaptation ; pouvoir des évêques en matière de réforme liturgique ; réforme du bréviaire, du missel, du rituel et, enfin, onction des malades »<sup>213</sup>. Notons aussi que le droit des conférences épiscopales dans la réforme liturgique sera évoqué par plusieurs interventions qui mirent en évidence l'adaptation nécessaire aux besoins pastoraux des Églises (et cultures) locales, notamment dans les territoires de mission.

De façon imprévue, le schéma sur la Liturgie va donner au concile sa coloration pastorale et lui offrir « une base proprement théologique et liturgique »<sup>214</sup> : sa participation au culte rendu à Dieu par l'Église en union avec le Christ.

Les Pères admettent en principe le schéma sur la Liturgie le 14 novembre avec une très large majorité. La Commission conciliaire introduit les amendements au préambule et au chapitre premier et propose un texte corrigé qui est approuvé le 7 décembre 1962 en Congrégation générale. L'examen des autres amendements, révisés par la Commission, se poursuivra lors de la deuxième session du concile et les *modi* seront également cotés. Le 22 novembre 1963, les pères voteront leur accord sur l'entièreté de la constitution, qui sera définitivement approuvée et promulguée le 4 décembre 1963.

211 Cf. P. Jounel, « Genèse et théologie de la constitution "Sacrosanctum concilium" », *La Maison-Dieu*, 155, 1983, p. 14.

212 H. Schmidt, *La Constitution de la Sainte Liturgie*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1966, p. 71, signale que, pour la rédaction du ch. I, « la primauté ne revient pas aux énoncés et aux documents théologiques sur la Liturgie, mais c'est la Liturgie elle-même, telle qu'elle s'est pratiquée à travers les siècles, qui importe en tout premier lieu ». Un chapitre donc inspiré par la « *lex orandi* » !

213 M. Lamberigts, « Le débat sur la liturgie », dans *Histoire*, tome 2, p. 141.

214 L'expression est de Ch. Moeller (Archives LLN-ARMO 2625-2636), qui commente : « Devant les discussions très violentes de ce schéma [...], il se produisit ce que personne n'avait prévu : une base proprement théologique et liturgique des travaux du concile : "Lex orandi, lex credendi". »

b) *Révélation (14-21 novembre 1962)*

Le schéma sur les sources de la Révélation avait été rédigé par une sous-commission de la Commission théologique préparatoire<sup>215</sup>. Il comportait cinq chapitres : I. Les deux sources de la Révélation. II. Inspiration, inerrance et composition littéraire de la Sainte Écriture. III. De l'Ancien Testament. IV. Du Nouveau Testament. V. De la Sainte Écriture dans l'Église. Ce texte ne manifestait aucune préoccupation pastorale et indiquait d'emblée dans son titre la dualité des sources de la Révélation, Écriture et Tradition, séparées l'une de l'autre. La Commission théologique avait mis au point ce schéma sans tenir compte des oppositions et des questions soulevées par l'Institut biblique pontifical et le Secrétariat pour l'unité, qui n'avaient pas eu communication du projet de la Commission théologique mais pouvaient prévoir l'orientation qui lui serait donnée. Tant l'Institut biblique que le Secrétariat pour l'unité avaient préparé dès 1961 un *votum* à l'intention de la Commission théologique, mais celle-ci estima qu'elle était seule habilitée à rédiger le schéma conciliaire et n'avait pas à prendre de tels textes en considération<sup>216</sup>.

Le schéma est présenté à l'assemblée conciliaire le 14 novembre par le cardinal Alfredo Ottaviani<sup>217</sup> et Mgr Salvatore Garofalo (alors que circulent déjà hors de l'*aula* conciliaire d'autres schémas à substituer au schéma officiel) et discuté du 14 au 20 novembre 1962<sup>218</sup>. Deux tendances s'affrontent : certains sont favorables à l'orientation du schéma et pensent que celui-ci peut être perfectionné en fonction des remarques faites, notamment pour en marquer davantage la dimension pastorale ; mais une bonne partie des Pères déclare rejeter le schéma, car celui-ci nécessiterait tellement de modifications qu'il serait trop long d'en

---

215 Cette sous-commission « De fontibus Revelationis » était présidée par Mgr S. Garofalo. Les membres étaient L. Cerfaux, D. Van den Eynde, A. Kerrigan, L. Di Fonzo, E. Vogt, G. Castellino. Le texte préparé fut soumis à la Commission centrale en novembre 1962 : cf. AD I/II, I, 523-563.

216 Cf. B.-D. Dupuy, « Historique de la constitution », dans *Vatican II. La révélation divine*. Tome I. *Constitution « Dei Verbum »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1968, pp. 69-70. Un « Schema decreti pastoralis de Verbo Dei » (13 numéros) avait été préparé par le Secrétariat pour l'unité et examiné par la Commission centrale en juin 1962 (cf. AD I/II, IV, 813-834). Il ne fut pas envoyé aux Pères mais servit de référence pour la nouvelle élaboration, par la commission mixte, du schéma sur la révélation dans les chapitres I et VI.

217 Cf. le rapport d'Ottaviani en AS I/III, 27-32.

218 Voir les interventions en AS I/III, 32-297 et les remarques écrites en AS I/III, 301-370.

discuter en Congrégation générale. On note que des évêques espagnols et centre-européens demandent dès à présent que la dimension christologique de la Révélation soit clairement mise en relief<sup>219</sup>. L'atmosphère se fait quelque peu agitée, comme en témoigneront certains.

### L'impression d'un expert

Du *Journal du concile* de Marcel Breysse, sulpicien, théologien personnel de Mgr Couderc, évêque de Viviers (France). L'expert conciliaire témoigne de l'atmosphère lorsqu'est posée à l'assemblée la question « La discussion doit-elle être interrompue ? » :

*« Quand le secrétaire [Felici] eut lu la question une seconde fois, [Ruffini] demanda la parole pour expliquer qu'en somme "interrompu" voulait dire "retarder" sine die, c'est-à-dire rejeter de telle sorte qu'il ne soit plus jamais question de ce schéma. Personne du reste ne rectifia son interprétation. Mais aussitôt, sensation, agitation, conversations houleuses, discussions. Ottaviani descend de sa place, aborde les uns et les autres [...]. Il vient à la table de présidence, dit quelques mots au cardinal Ruffini, puis disparaît [...]. Les évêques, pendant ce temps, ont commencé à voter et, dans la confusion, protestent qu'ils n'ont pas compris le sens et la portée de la question. Le secrétaire les apaise en leur disant qu'ils auront de nouveaux bulletins de vote, mais ils ne devront pas déchirer les premiers. Pourquoi ? C'est le brouhaha des assemblées populaires ; un bon quart d'heure se passe dans cette confusion anarchique. Enfin, le président de tour, le cardinal Frings, rappelle tout le monde à l'ordre et déclare qu'en attendant les résultats du scrutin, il convient de passer à la suite, c'est-à-dire à l'examen du schéma, bien que, dit-il, son opinion personnelle eût été d'interrompre<sup>220</sup>. »*

Le 20 novembre, les Pères votent sur l'opportunité de suspendre les débats : sur 2.209 votants, 1.368 Pères se déclarent pour l'arrêt de la discussion, 822 contre<sup>221</sup>. Bien que significatif, ce vote n'est pas décisif, puisque la majorité des deux tiers n'est pas atteinte. La discussion sur les chapitres du schéma aurait dû se poursuivre, mais le lendemain 21 novembre, le pape fait connaître aux Pères sa décision d'ajourner le débat et de désamorcer la crise : il confie à une Commission mixte de quelques cardinaux et membres de la Commission doctrinale (Ottaviani) et du Secrétariat pour l'unité (Bea) la tâche d'entreprendre une refonte complète du schéma<sup>222</sup>, ce qui va bien sûr au-delà d'une simple suspension des

219 Pour un groupe d'évêques espagnols : « *Indoles communicationis personalis Dei per revelationem eminere debet* » (cité par Erdozáin, 1993, p. 343).

220 Cité par C. Sorrel, « Événement et conscience de l'événement dans le journal du concile Vatican II du sulpicien Marcel Breysse ». Dans G. Cuchet et C. Mériaux, *La dramatique conciliaire de l'Antiquité à Vatican II* (pp. 441-456, ici p. 452). Lille : Presses universitaires du Septentrion, 2019.

221 Cf. AS I/III, 254-255.

222 Cf. AS I/III, 259.

débats car les enjeux sont ceux d'une plus adéquate expression des relations entre l'Écriture et la Tradition dans la manifestation de la Révélation divine, la foi des chrétiens et la vie de l'Église.

Ainsi, commentera Giuseppe Ruggieri, la semaine du 14 au 21 novembre « constitue le moment où se joue un tournant décisif pour l'avenir du concile » en accomplissant « l'une des mutations peut-être les plus importantes de l'évolution doctrinale de l'Église catholique: l'option pour la pastoralité de la doctrine. [...] Une ère nouvelle commençait. [...] Il était certes possible de montrer aux plus attentifs qu'il s'agissait précisément de rétablir des formules plus fidèles à Trente et surtout, au-delà des formules, de retrouver la perspective la plus traditionnelle »<sup>223</sup>.

### c) *Église (1-7 décembre 1962)*

Marquée par le choc de l'ajournement du débat sur la Révélation, l'assemblée craint le pire pour le débat à venir concernant le schéma sur l'Église (*De Ecclesia*), un schéma que beaucoup attendent car il représente l'essentiel de ce qu'ils espèrent du concile, mais qu'ils craignent car des remarques sévères circulent à son encontre. Le schéma de la Commission théologique préparatoire<sup>224</sup> est distribué le 23 novembre 1962<sup>225</sup>, mais avant de l'aborder l'assemblée s'accorde une pause rapide pour discuter du texte sur les moyens de communication sociale (23, 24 et 26 novembre).

Les remarques critiques à l'égard du *De Ecclesia* préparatoire s'étaient répandues largement au début de la première session, alors que les pères avaient été fortement marqués par l'allocution papale « Gaudet mater Ecclesia » (« Notre mère l'Église se réjouit »). Ainsi, dès le 18-19 octobre, Gérard Philips avait fait savoir qu'à la demande du cardinal Suenens il avait entrepris de rédiger un schéma de remplacement<sup>226</sup>. Ce schéma issu de l'initiative Suenens-Philips avait été l'objet de discussions entre les théologiens Congar, Colombo, Lécuyer, Rahner, Ratzinger, Semmelroth et McGrath le 25 octobre. Corrigé mais ne se

223 G. Ruggieri, « Le premier conflit doctrinal », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 282 et 319.

224 Pour le texte de la Commission théologique préparatoire et sa discussion en Commission centrale en mai-juin 1962, voir en AD I/II, III, 986-1115 et AD II/II, IV, 621-746.

225 Texte en AS I/IV, 12-91. Ce premier schéma s'articulait en 11 chapitres et une Annexe (Vierge Marie).

226 Cf. *supra*, note 155. Voir aussi les détails de ce projet dans G. Ruggieri, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 338-339.



présentant pas comme un texte parfaitement achevé (il se centrait sur le rôle des évêques), il fut remis par Philips à Tromp le 12 novembre comme un autre choix possible face au schéma officiel, et fut distribué (aux pères) de manière non officielle le 22 novembre (le schéma de la Commission préparatoire fut distribué le lendemain), puis plus largement les 28-29 novembre.

Le schéma proposé par Philips adoptait une structure unifiée en quatre sections et dix chapitres, dont seuls les trois premiers chapitres étaient développés :

Section I. Ce qu'est l'Église.

Cap. 1. Le mystère de l'Église.

Cap. 2. La nécessité de l'Église pour le salut.

Sectio II. Qui fait partie de l'Église.

Cap. 3. L'institution hiérarchique et en particulier les évêques.

Cap. 4. Le peuple des fidèles, en particulier les laïcs.

Cap. 5. Ceux qui dans l'Église sont appelés à observer les conseils évangéliques.

Sectio III. Comment vit l'Église.

Cap. 6. Vie doctrinale de l'Église et fonction du magistère.

Cap. 7. L'esprit d'autorité et d'obéissance dans l'Église.

Cap. 8. Annonce du message évangélique.

Sectio IV. Les relations de l'Église.

Cap. 9. Favoriser l'union de tous les chrétiens (œcuménisme).

Cap. 10. Relation de l'Église avec la cité terrestre.

Dans un langage biblique et pastoral, le texte de Philips ne se présente pas réellement comme un texte alternatif au schéma préparatoire mais comme une autre manière d'organiser la matière, permettant notamment 1) d'élargir l'horizon (en parlant d'abord du mystère de l'Église, en lien avec l'eucharistie et comme société, 2) de parler de l'appartenance à l'Église en se dégageant de l'emprise de l'encyclique *Mystici Corporis* et en évitant la controverse sur l'expression « membre de l'Église », 3) de traiter de l'épiscopat en reprenant ce que le schéma préparatoire disait de sa sacramentalité mais en approfondissant la question de la collégialité (fondée scripturairement et non seulement décrite juridiquement), en traitant de la triple fonction de l'évêque et en abordant la question des rapports entre primauté et épiscopat ainsi que les liens de l'évêque avec l'Église universelle<sup>227</sup>.

---

227 Cf. G. Ruggieri, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 356-362.

Outre ce schéma Philips, des remarques (*animadversiones*) de Schillebeeckx et de Rahner ronéotypées en date du 30 novembre 1962 sont aussi distribuées discrètement. Ces théologiens voulaient partager leur avis critique à la veille du débat et donner les éléments les plus éclairants pour rejeter le schéma préparatoire<sup>228</sup>.

Du 1<sup>er</sup> au 7 décembre 1962, les Pères abordent donc l'examen du *De Ecclesia* (76 pères font 78 interventions)<sup>229</sup>. Ce schéma est apprécié pour la qualité de son élaboration et l'importance des questions traitées<sup>230</sup>. Mais sur plusieurs points fondamentaux, il est loin de donner satisfaction. Les principales critiques adressées au schéma concernent son abstraction, son manque de cohésion, sa portée trop peu pastorale, sa pauvreté scripturaire, patristique, œcuménique et missionnaire, son ton triomphaliste, clérical et juridique; on lui reproche d'être trop axée sur la défense rigide de l'identité entre Église catholique et corps mystique et de ne pas assez considérer l'Église comme une « communion » d'ordre spirituel; on souhaite que la notion d'appartenance à l'Église soit définie d'une façon plus large; on signale son manque de perspective pneumatologique et ecclésiologique, ses faiblesses concernant le rôle des évêques (accord sur la sacramentalité de l'épiscopat, mais manque de précision sur l'origine du pouvoir de juridiction placée dans le pape alors que le Secrétariat pour l'unité la plaçait dans la consécration)<sup>231</sup>. Chacun s'accorde à dire que dans ces « onze chapitres plutôt juxtaposés qu'ordonnés, avec leurs titres fort abstraits, [...] le chapitre sur les laïcs était un des meilleurs »<sup>232</sup>. Ce chapitre avait été rédigé par

---

228 Sur ces *animadversiones*, cf. G. Ruggieri, *ibid.*, pp. 363-370 (Schillebeeckx) et pp. 370-375 (Rahner).

229 Voir les interventions concernant le *De Ecclesia* en ASI/IV, 126-391 et les remarques écrites en AS I/IV, 397-639 et en AS II/I, 467-604. Cf. la remarque écrite de Mgr Charue (AS I/IV, 432-439), qui dit son adhésion à la nouvelle rédaction du schéma par G. Philips.

230 La tendance générale du schéma fut illustrée et justifiée par le « Symposium theologicum de Ecclesia Christi » réuni à Rome en 1962 et patronné par le cardinal Ottaviani. Cf. *Symposium theologicum de Ecclesia Christi*, Città del Vaticano, Divinitas, 1962, 129 p.

231 Cf. G. Philips, *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen Gentium*, tome 1, Paris, Desclée, 1967, pp. 14-20; A. Acerbi, *Due ecclesologie: ecclesiologia giuridica, ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, Dehoniane, 1975, pp. 154-159; G. Ruggieri, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 337-420.

232 Ch. Moeller, « La constitution dogmatique *Lumen Gentium* », *Collectanea Mechliniensia*, 50, 1965, pp. 106 et 117

G. Philips. Des propositions de refonte du schéma sont présentées, certaines envisageant même de repenser tout le plan du concile dans la perspective d'un « concile pour le monde »<sup>233</sup>.

Il convient, en ces derniers jours de la première session, compte tenu des remarques émises et de la majorité clairement apparue, de décider d'une orientation et d'une planification pour les travaux futurs du concile. Lorsque le cardinal Suenens prend la parole le 4 décembre, sa préoccupation est donc de rassembler et d'orienter les esprits autour d'un thème central unique, l'ecclésiologie, et de l'articuler en deux axes *ad intra* (le mystère de l'Église et sa dimension christologique) et *ad extra* (l'Église pastoralement rénovée et en dialogue avec le monde). Le discours de Suenens est accueilli par des applaudissements. « Théologiquement pas très rigoureux, écrira Ruggieri, il avait l'avantage d'offrir une perspective de travail [et] était rassurant [tout en présentant] l'avantage de ne laisser personne "en dehors"<sup>234</sup>. » Un accord explicite de Montini (5 décembre) et une intervention programmatique de Lercaro (6 décembre, Église des pauvres, évangélisation<sup>235</sup>) viennent corroborer le discours de Suenens, tandis qu'une nouvelle intervention du pape annonce, ce même jour, dans un climat somme toute pesant<sup>236</sup>, la nécessité d'une refonte des schémas guidée par une nouvelle Commission de coordination et respectant les buts du concile.

Il fallait donc repartir de zéro, mais pas tout à fait car la première session avait permis « la formation de la conscience conciliaire » (titre du tome 2 de l'*Histoire* de G. Alberigo). Au-delà du rodage, ces semaines de rencontres et de débats ont été le moment d'une prise de conscience collective par l'assemblée de sa responsabilité et d'un apprentissage de ses modes de travail (« apprendre par soi-même » résume G. Alberigo en conclusion du tome 2 de son *Histoire*). À travers plusieurs moments forts : allocution papale d'ouverture, report des élections pour la formation des Commissions conciliaires, ajournement des débats concernant les origines de la révélation, rejet-reprise du schéma sur l'Église...

---

233 Cf. L.-J. Suenens, « Aux origines du concile Vatican II », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 107, 1985, pp. 3-21.

234 G. Ruggieri, « Le difficile abandon de l'ecclésiologie controversiste », dans *Histoire*, tome 2, 1998, p. 405.

235 Cette intervention où Lercaro demande que le concile pose « comme le centre et l'âme même de son œuvre doctrinale et législative le mystère du Christ dans les pauvres et l'évangélisation des pauvres » est jugée « la plus originale et la plus prophétique de cette première session » par G. Ruggieri, *ibid.*, p. 408 (reprenant l'avis émis par Rouquette dans *Études* en février 1963, p. 266).

236 *Ibid.*, pp. 409-420.

Au fil de la session est apparue l'opposition entre une majorité et une minorité, en même temps qu'ont émergé de grands acteurs (le Secrétariat pour l'unité des chrétiens) et des leaders au sein de l'assemblée et des experts.

C'est dire l'importance de l'intersession qui s'ouvre, longuement décrite par Jan Grootaers dans deux chapitres aux titres évocateurs: « Le concile se joue à l'entracte: la seconde préparation et ses adversaires » et « Flux et reflux entre deux périodes »<sup>237</sup>. Réorienté, le concile ouvre une période d'intersession copieuse: sous le patronage de la Commission de coordination, les Commissions conciliaires se mettent au travail pour une « nouvelle préparation ».

### L'impression d'un évêque

Pour Mgr Joseph-Albert Malula, évêque auxiliaire de Léopoldville (Kinshasa, RDC), en fin de première session, l'expérience conciliaire a été d'abord faite de contacts avec des évêques et théologiens du monde entier, comme il l'explique dans une conférence à son retour au pays :

« *La présence à Rome des évêques du monde entier, des experts en sciences ecclésiastiques, nous a permis de nouer des contacts enrichissants. Les évêques étaient allés à l'école et ont refait leur théologie sous un nouvel éclairage. [...]*

*Il faut spécialement souligner le dynamisme des jeunes Églises telles que l'Église d'Afrique pendant les débats sur la liturgie. Nous nous sommes appliqués à défendre deux principes fondamentaux. 1) Les formes d'expression d'une vérité n'ont pas une valeur absolue. Donc, elles peuvent changer. 2) Principe de l'unité dans la diversité. Ainsi le peuple chrétien étant répandu dans le monde entier, le latin ne peut plus être le seul véhicule de la prière de l'Église. »*<sup>238</sup>

## 3.2. L'intersession (janvier-septembre 1963)

La Commission de coordination annoncée le 6 décembre par Jean XXIII a une lourde tâche sur les épaules, qui comprend à la fois la réduction et la révision des schémas qui seront discutés par les pères en deuxième session (sept.-déc. 1963). Les évêques qui vont retourner dans leurs diocèses sont chaleureusement encouragés par le pape à rester « spirituellement unis » et « assidus pour la correspondance » pendant ces huit mois d'intersession. C'est en effet sur base de leurs remarques (amendements) que travailleront entre autres les Commissions conciliaires sous l'autorité de la Commission de coordination.

237 J. Grootaers, dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 421-615 et 617-677.

238 Cité par R. Kasuba Malu, *Joseph-Albert Malula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014, pp. 82-84.

L'importante lettre pastorale *Mirabilis ille episcoporum coetus* (« Cette admirable assemblée des évêques ») (6 janvier 1963), adressée par Jean XXIII à chaque évêque et père conciliaire, apparaît en ce sens comme la charte de la réorganisation de Vatican II. Elle exprime la volonté du pape d'ouvrir le concile à de larges horizons et son souci d'y associer tout le peuple chrétien, tout en mettant en valeur le rôle de la Commission de coordination (Grootaers, 1998, p. 26). En réalité, on se trouve bel et bien devant une « seconde préparation » du concile à partir d'une première liste de 20 textes<sup>239</sup> remise le 5 décembre 1962, probablement selon les indications du Secrétariat des affaires extraordinaires et mise au point par les collaborateurs de Mgr Felici.

Présidée par le cardinal Cicognani, la Commission de coordination se répartit les 20 schémas de la liste entre ses membres, les cardinaux Liénart, Spellman, Suenens, Döpfner, Confalonieri et Urbani (secrétaire Mgr Felici). Pour les membres de la Commission de coordination et des Commissions conciliaires – dont certaines sont assez étroitement liées par leurs membres au milieu curial, ce qui n'est pas le cas du Secrétariat pour l'unité ou de la Commission pour l'apostolat des laïcs –, le travail à accomplir n'est pas simple, car une liberté d'esprit est nécessaire pour faire le partage entre les textes préparatoires et les textes concurrents ou les remaniements proposés. Les risques de conflit sont donc bien présents, et certains se font manifestement les adversaires de l'*aggiornamento* demandé à travers cette « seconde préparation »<sup>240</sup>.

Les activités de la Commission de coordination, « colonne vertébrale » du travail des Commissions, se répartissent selon le calendrier de ses trois principales réunions : la première réunion du 21 au 27 janvier 1963, la deuxième du 25 au 29 mars et la troisième en début juillet. Lors de la première réunion, la liste des 20 schémas fut réduite à une liste de 17 schémas, le schéma XVII *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno* (« La présence de l'Église dans le monde d'aujourd'hui ») regroupant divers projets concernant la société contemporaine (qui deviendra schéma XIII au printemps 1964 puis constitution *Gaudium et spes*). L'axe de tout cet ensemble était bien sûr le *De Ecclesia*, schéma dont la

---

239 Liste remise aux pères le 5 décembre 1962 : *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*. Des 70 schémas préparatoires, on est ainsi passé à 20 textes, les autres schémas ayant été soit intégrés dans d'autres textes, soit abandonnés.

240 Cf. J. Grootaers, « L'action des adversaires », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 440-444. Le cardinal Ottaviani, président de la Commission doctrinale, maintint une position de non-collaboration avec les autres commissions (ou les commissions mixtes).

révision avait été confiée au cardinal Suenens, que nous examinerons plus en détail ci-dessous ainsi que le schéma *De divina Revelatione* et le schéma XVII<sup>241</sup>.

### a) *La Révélation*

Le 21 novembre 1962, le pape Jean avait fait connaître aux Pères sa décision d'ajourner le débat sur la Révélation et de confier à une Commission mixte (Ottaviani-Bea) le remaniement du schéma, obligeant en quelque sorte les deux camps à dialoguer. Dès la fin de la première session du concile, celle-ci se réunit et arriva à un certain accord sur le travail à accomplir. On s'accorda sur le titre du schéma («*De divina Revelatione*»), la méthode à suivre (abréger le texte, s'en tenir aux principes, donner au texte une orientation pastorale et œcuménique), ajouter un préambule et rédiger à neuf les chapitres 2 à 5.

Le texte fut élaboré au cours de l'intersession, la principale difficulté portant sur le chapitre 1 concernant l'Écriture et la Tradition. Il s'agissait de «*savoir si la Tradition avait réellement une étendue plus grande que l'Écriture en matière de foi et de mœurs*»<sup>242</sup>; un accord semblait impossible sur ce point au sein des réunions mixtes, où la crise était palpable (25 février, 1<sup>er</sup> mars 1963), jusqu'au vote d'un accord sur la formule «*Tradition et Écriture ne sont pas étrangères l'une à l'autre, bien plus elles sont en lien étroit de communication*». L'expression «*deux sources*» était abandonnée.

#### **L'impression d'un évêque**

Membre de la Commission théologique conciliaire, Mgr G. Garrone, archevêque de Toulouse (France), participe à la rédaction des constitutions *Dei Verbum* et *Lumen gentium*, lors de la «*seconde préparation*» du concile. Dans ces réunions, il a fort à faire face à Ottaviani et Ruffini. Il se confie au cardinal Liénart le 3 mars 1963 :

*« Nous y avons retrouvé le même climat qui m'avait tant remué lors de la première réunion de la commission De Fide : une véritable mise en demeure, au nom de la 'foi', une véritable absence de considération pour la liberté des évêques, bref des procédés inacceptables contre lesquels l'ensemble des évêques a fermement fait front [...] : hier soir, S.E. le cardinal Lefebvre a exprimé avec émotion et courage notre sentiment à tous. C'est une lourde déception pour tous ceux qui voudraient garder l'âme paisible et le*

241 Cf. J. Grootaers, «*Trois schémas significatifs*», dans *Histoire*, tome 2, pp. 455-509.

242 *Ibid.*, p. 476. La crainte de la minorité était, semble-t-il de voir accorder une primauté à l'Écriture, ce qu'elle aurait considéré comme une concession au protestantisme. La question avait donc un enjeu d'ordre œcuménique.

*jugement froid à l'égard de ces organismes. [...] La bonne volonté est si grande que l'on reste navré de tout cela [...]. Mais nous ne lâcherons pas, même si cela doit être dur.* »<sup>243</sup>

Le nouveau schéma fut approuvé par la Commission de coordination puis par le pape (22 avril 1963). Comprenant cinq chapitres, il fut envoyé aux Pères<sup>244</sup> :

Préambule

Chapitre 1. La Parole de Dieu révélée.

Chapitre 2. L'inspiration divine et l'interprétation de l'Écriture Sainte.

Chapitre 3. L'Ancien Testament.

Chapitre 4. Le Nouveau Testament.

Chapitre 5. L'usage de l'Écriture Sainte dans l'Église

Les remarques envoyées par les Pères<sup>245</sup> soulignaient les éléments positifs du nouveau schéma. Mais ils réclamaient qu'un premier chapitre fût spécialement consacré à la Révélation, laquelle n'est pas tant un dépôt de vérités sur Dieu que la manifestation de Dieu lui-même dans une histoire de salut. Dans le chapitre 5, plusieurs Pères notaient l'importance de la proclamation de la Parole de Dieu dans la liturgie et encourageaient le rapprochement entre le culte de la Parole de Dieu et le culte eucharistique (n<sup>os</sup> 21 et 26).

Le schéma d'avril 1963, qui suscitait encore des remous, ne fut pas mis en discussion au cours de la deuxième session, fort occupée par le long débat sur le *De Ecclesia*. Dans son discours de clôture, Paul VI invita donc les Pères à reprendre l'examen du *De divina Revelatione*.

## b) L'Église

Lors de sa première réunion de fin janvier 1963, la Commission de coordination donna les critères généraux de la recomposition du schéma sur l'Église : continuité et approfondissement par rapport au premier concile du Vatican, esprit pastoral et œcuménique. Un nouveau plan, proposé par le cardinal Suenens, visait à centrer l'attention sur l'épiscopat et les rapports entre les pouvoirs des évêques et du pape. Il modifiait considérablement la structure interne du schéma :

---

243 Cité par C. Sorrel, « Un acteur important du concile Vatican II : Mgr Garrone, archevêque de Toulouse », in B. Barbiche et C. Sorrel (dir.), *La France et le concile Vatican II*, Paris, Peter Lang, 2013, pp. 139-172 (ici p. 153).

244 Voir texte *De divina Revelatione* en AS III/III, 782-791.

245 Voir remarques des Pères en AS III/III, 792-919 et rapport sur ces remarques en AS III/III, 109-123.

Chapitre 1. Le mystère de l'Église.

Chapitre 2. Les évêques.

Chapitre 3. Les laïcs (en tenant compte du schéma sur l'apostolat des laïcs).

Chapitre 4. La Vierge Marie.

Selon ces directives, la Commission doctrinale entreprit la nouvelle élaboration du schéma et constitua à cet effet, le 21 février 1963, trois sous-commissions. La troisième sous-commission (sous-commission « de Ecclesia »), qui avait essentiellement à s'occuper des premiers chapitres, décida le 26 février de prendre comme base de recomposition le texte, déjà corrigé, de Philips. Une nouvelle rédaction fut présentée à la Commission doctrinale le 6 mars 1963 (*Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae De Ecclesia*, « Esquisse du schéma de constitution dogmatique sur l'Église »), comprenant une introduction et deux chapitres : « le mystère de l'Église » (10 numéros) et « la constitution de l'Église et spécialement l'épiscopat » (10 numéros). Après qu'elle eut ratifié la décision d'adopter le « projet Philips » comme base de recomposition des chapitres 1 et 2, la Commission doctrinale discuta le contenu de la nouvelle rédaction et soumit son texte à la Commission de coordination. Le 28 mars, celle-ci approuva les deux premiers chapitres, qui furent envoyés aux Pères après avoir reçu l'approbation du pape le 22 avril 1963<sup>246</sup>.

Les chapitres 3 et 4, qui avaient été confiés aux deux autres sous-commissions pour les laïcs et pour la vie religieuse, connurent une élaboration différente. Dans la sous-commission pour les laïcs, H. Schauf rédigea un texte (daté du 25 mars 1963) qui reprenait largement celui du premier schéma, l'abrégeant par endroits et y apportant quelques compléments inspirés du projet allemand (égalité et inégalité dans l'Église, charismes). Ce texte fut discuté en Commission doctrinale le 15 mai 1963. Lors de cette réunion, la composition de ce chapitre sur les laïcs et la structure de l'ensemble furent remises en cause. Le cardinal E. Léger n'approuvait pas la division faite entre la hiérarchie et les fidèles, considérés comme deux parties inégales, ni la division entre la hiérarchie, les laïcs et les religieux. Il proposait qu'on parlât globalement de tous les fidèles (hiérarchie et religieux y compris). Revu selon ce critère, le chapitre 3 fut divisé en deux sections : la communauté chrétienne dans son ensemble et puis, plus spécifiquement, les laïcs.

---

246 Voir texte des deux premiers chapitres en AS II/I, 215-255. Cette « prima pars » comporte l'introduction, le ch. 1 (« De Ecclesiae mysterio », n° 2 à 10) et le ch. 2 (« De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu », n° 11 à 21).



La sous-commission pour la vie religieuse s'accorda, du 6 au 8 mars 1963, sur un texte intitulé *De iis qui consilia evangelica profitentur* (« De ceux et celles qui professent les conseils évangéliques »). Ce texte, qui reprenait en bonne partie celui du premier schéma, fut communiqué à la Commission doctrinale et discuté en mai. Entre-temps, le cardinal Suenens avait proposé en Commission de coordination (28 mars) que ce chapitre ne parlât des religieux qu'après avoir traité de la sainteté à laquelle sont appelés tous les membres de l'Église. La Commission doctrinale accepta cette proposition et fit donc précéder ce chapitre d'un prologue sur la vocation à la sainteté dans l'Église (ce texte revu en sous-commission adopta un texte de G. Thils comme base de rédaction). Le chapitre 4, intitulé « De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia » (« La vocation à la sainteté dans l'Église ») se trouva dès lors divisé en deux sections, l'une sur la sainteté à laquelle tous sont appelés et l'autre sur les états de perfection reconnus par l'Église.

Le 4 juillet, la Commission de coordination approuva ces chapitres 3 et 4 et proposa, à l'initiative du cardinal Suenens<sup>247</sup>, de subdiviser aussi le chapitre 3 sur les laïcs en deux chapitres, l'un sur le Peuple de Dieu en général et l'autre sur les laïcs. Elle proposait en outre de placer le chapitre sur le Peuple de Dieu avant celui sur la hiérarchie. Ayant reçu l'approbation du pape Paul VI le 19 juillet 1963, ces deux chapitres furent envoyés aux pères en août 1963<sup>248</sup>.

Le travail accompli durant l'intersession permet donc de voir se dessiner les grandes lignes d'organisation du schéma nouveau *De Ecclesia*, qui allait progressivement devenir la pièce maîtresse du concile à laquelle se relieraient directement les schémas sur l'œcuménisme, sur les évêques et sur l'apostolat des laïcs. Sans doute le problème ecclésiologique était-il en soi « secondaire par rapport aux questions centrales de la foi chrétienne »<sup>249</sup> abordées dans le schéma

---

247 Mgr Prignon, recteur du Collège belge, qui savait que les évêques allemands insistaient sur le Peuple de Dieu (cf. ecclésiologie de Köster) et se souvenait de l'apport dogmatique des livres de Y. Congar et de L. Cerfaux, composa le rapport du cardinal Suenens et lui suggéra de proposer la division du chapitre 3 sur les laïcs en deux chapitres distincts : l'un consacré au Peuple de Dieu précéderait celui sur la hiérarchie. Ce chapitre sur le Peuple de Dieu, ainsi situé, montrerait comment le mystère de Dieu (ch. 1) est vécu à travers l'histoire et introduirait mieux au sens de la collégialité (ch. 3).

248 Voir texte des chapitres 3 et 4 en AS II/I, 256-281. Cette « secunda pars » comporte le ch. 3 (« De Populo Dei et speciatim de laicis », n° 22 à 27) et le ch. 4 (« De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia », n° 28 à 36).

249 J. Grootaers, « Le Concile se joue à l'entracte », dans *Histoire*, tome 2, p. 463.

*Dei Verbum*. Il s'agissait cependant avec l'Église de questions très sensibles, où « on touche à l'exercice du pouvoir en son sein », laissées en suspens depuis Vatican I...

c) *Le schéma XVII (future constitution « Gaudium et Spes »)*

Dans la phase préparatoire du concile, aucun schéma n'avait été prévu pour traiter de façon organique des questions d'ordre temporel. Quelques-unes de ces questions étaient abordées dans plusieurs schémas préparés par la Commission théologique et soumis à la Commission centrale préparatoire<sup>250</sup>. L'idée d'un schéma traitant des relations entre l'Église et le monde de ce temps n'apparut que progressivement, d'abord à travers les enseignements de Jean XXIII<sup>251</sup>, ensuite au cours de la première session du concile, dans le message que les évêques adressèrent au monde (20 octobre 1962).

En janvier 1963, la Commission de coordination établit la liste des schémas à soumettre à l'examen des Pères. Le dix-septième et dernier texte de cette liste regroupa (à la proposition de Liénart et de Suenens<sup>252</sup>) en un schéma unique les matières suivantes: la vocation de l'homme, la personne humaine dans la société, le mariage, la famille et le problème démographique, la culture humaine, l'ordre économique et la justice sociale, la communauté des nations et la paix. Ce document (dont l'idée mûrissait lentement) devait comporter deux parties, l'une théorique, qui énoncerait les principes, et l'autre pastorale, qui indiquerait les applications concrètes. La rédaction de ce « schéma XVII » était confiée à une Commission mixte qui réunissait la Commission doctrinale et la Commission des laïcs.

---

250 Ces schémas portaient les titres « De ordine morali », « De castitate, virginitate, matrimonio, familia », « De communitate gentium », « De ordine sociali » (cf. AD II/III, I, 24-134 et 232-275). Il existait aussi deux projets de texte sur le communisme préparés par deux commissions différentes (cf. AD II/III, I, 333-339 et 401-406).

251 Notamment dans son encyclique *Mater et Magistra* (15 mai 1961) sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne; dans la constitution apostolique *Humanae salutis* (25 décembre 1961) qui convoquait le concile; dans le message radiodiffusé « *Ecclesia Christi lumen gentium* » (11 septembre 1962) où est présente la double considération de l'Église *ad intra* et *ad extra*.

252 Suenens s'est fait assister notamment par le père J.-Y. Calvez et par le chanoine Houtart (cf. J. Grootaers, dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 490-491).

Élaboré de février à mai 1963<sup>253</sup>, le schéma comportait un avant-propos suivi de six chapitres proposés par la Commission de coordination :

Avant-propos

- Ch. 1. De l'admirable vocation de la personne.
- Ch. 2. De la personne humaine dans la société.
- Ch. 3. Du mariage, de la famille (et de la démographie).
- Ch. 4. De la culture humaine.
- Ch. 5. De l'ordre économique et de la justice sociale.
- Ch. 6. De la communauté des peuples et de la paix.

La parution de l'encyclique *Pacem in terris* (11 avril 1963), sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté, accueillie avec enthousiasme par l'opinion publique internationale, aura des répercussions sur l'élaboration du schéma XVII, tout autant que l'appel qui est fait à des experts laïcs éminents laïcs, consultés d'abord dès fin janvier 1963, collaborant ensuite plus étroitement (24-26 avril 1963) – un pas vers l'invitation de laïcs *auditores* au concile (13 laïcs invités en début de deuxième session, 52 à la dernière session) (Goldie, 1988).

Les réunions plénières de la Commission mixte (20-25 mai 1963) sont l'occasion de précieux approfondissements sur une matière fort ample. C'est ainsi qu'à propos de la vocation de la personne (ch. 1), K. Rahner apporte des éclaircissements essentiels sur la relation entre la nature et la grâce. En discussion aussi à propos du mariage (ch. 3), l'ordre prioritaire des fins du mariage, et à propos de la culture (ch. 4), la relation entre religion et culture. Le schéma ne paraissant pas suffisamment mûr pour être présenté aux Pères, naquit l'idée de concevoir deux textes, l'un, d'ordre doctrinal, exposant brièvement la vocation de l'homme, et l'autre, plus long (ou sous forme d'annexes), abordant les problèmes contemporains sans engager formellement l'autorité du concile. Le cardinal Suenens reçut mandat d'élaborer en ce sens un nouveau projet de schéma XVII.

Un groupe de travail présidé par G. Philips fut donc constitué par le cardinal de Malines-Bruxelles, qui se réunit à Malines en septembre 1963. Un texte de propositions est remis par Y. Congar, sollicité par Suenens, en vue de la révision du schéma XVII. Il proposait un schéma en deux parties, l'une adressée aux

---

253 Mgr Glorieux en fut la cheville ouvrière, entouré d'experts, au sein d'une commission mixte restreinte. Voir A. Glorieux, « Les étapes préliminaires de la constitution pastorale *Gaudium et spes* », *Nouvelle Revue Théologique*, 108, 1986, pp. 388-403.

chrétiens et l'autre à tous les hommes. Parlant de la vie de l'Église, il suggère de la caractériser par trois points: «koinônia» (communauté fondée dans la fraction du pain), «diakonia» (communauté présente au monde par le service), «marturia» (communauté témoignant de l'Évangile, message d'espérance, de pauvreté et de liberté).

Le point de départ du texte de Malines est un projet par G. Philips de trois chapitres sur la mission de l'Église, l'autonomie et l'unification du monde, et enfin les tâches de l'Église à l'égard du monde. Ce projet servit de base à l'élaboration de la version intitulée *Adumbratio schematis XVII. De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, (« Esquisse du schéma XVII. La présence active de l'Église dans le développement du monde »), rédigé par Philips entre le 9 et le 16 septembre et discuté le 17 en groupe (Prignon, Delhaye, Thils, Tucci, Rahner, Congar, Dondeyne, etc.)<sup>254</sup>. Quelques accents: la tâche primordiale de l'Église est la proclamation de l'Évangile, la liberté de foi, l'évangélisation des pauvres, le service de la charité; l'anthropologie chrétienne se base sur l'homme image du Christ; volonté de respecter l'autonomie du monde et tâche d'unification du monde. Lorsqu'il revint en Commission mixte, ce texte fut jugé trop théologique par la Commission (réunion du 29 novembre 1963) et écarté au profit d'une nouvelle rédaction qui prendrait une orientation plus pastorale.

S'amorça alors un plan de travail entre la deuxième et la troisième session: selon la suggestion de Mgr Pelletier, une sous-commission mixte centrale fut créée, chargée de préparer un nouveau texte conciliaire et de coordonner le travail des autres sous-commissions, le P. Häring en était le secrétaire.

#### d) *Les autres schémas*

##### – *L'œcuménisme (« De oecumenismo »)*

Outre le renouveau de l'Église et sa présence au monde, la cause de l'unité faisait partie des trois buts assignés par le pape Jean au concile. Pour veiller à la dimension œcuménique du concile, il avait fondé dès 1960 le Secrétariat pour l'unité et lui avait donné le même statut que les autres Commissions dans la préparation du concile, jusqu'à présenter ses propres textes aux Pères. Le chemin était rude car le Secrétariat de Bea n'était pas en odeur de sainteté auprès de la Commission préparatoire puis doctrinale d'Ottaviani, décidé à faire cavalier seul; par ailleurs, une autre Commission présidée par Cicognani était en charge des

---

254 Voir versions du texte de Malines dans J. Perarnau, *La formació de Gaudium et spes...*, Barcelone, 1975, pp. 106-128.

Églises orientales (unies à Rome) mais travaillait dans un esprit d'uniatisme, une tout autre vision donc que celle de Bea soutenu par son fidèle coéquipier Willebrands.

Le débat qui avait eu lieu du 26 au 29 novembre 1962 sur le schéma « Ut unum sint » de la Commission des Églises orientales avait déçu car se limitant aux seules Églises orientales unies et développant une ecclésiologie juridique axée sur la « monarchie pontificale » au détriment des Églises locales et de leur épiscopat et sans beaucoup d'estime et de respect pour les traditions orientales, leur conception du patriarcat et des sacrements, bref une théologie de l'unité assez étroite sans esprit de dialogue. Grâce à Bea, ce schéma n'avait pas été rejeté purement et simplement, mais devait être « refondu en un seul document avec les deux autres schémas » : ceux-ci émanaient du Secrétariat pour l'unité, il s'agissait du « De oecumenismo » rédigé par J.-L. Witte et inséré comme ch. 11 du « De Ecclesia » ; et du « De oecumenismo catholico » rédigé par Mgr Willebrands).

Bon an mal an, de janvier à avril 1963, une Commission mixte (doctrinale, orientale, secrétariat) mit au point un nouveau « De oecumenismo » en trois chapitres : les principes de l'œcuménisme catholique, l'exercice de l'œcuménisme, les chrétiens séparés de l'Église catholique, approuvé par le pape et envoyé aux Pères<sup>255</sup>. À ces trois chapitres furent joints ultérieurement deux autres chapitres, l'un sur les relations de l'Église avec les non-chrétiens et l'autre sur la liberté religieuse. Le schéma sera présenté aux Pères le 18 novembre 1963 et fera l'objet d'un large débat.

– *L'apostolat des laïcs (« De apostolatu laicorum »)*

Le schéma préparatoire sur l'apostolat des laïcs avait planté quelques options fondamentales puisées dans le réveil du laïcat chrétien au sein de l'Église catholique des dernières décennies. Les séances furent particulièrement riches : « Un des principaux mérites des travaux en commission sera d'y traduire les grands débats qui sont en cours dans l'Église depuis l'expansion de l'apostolat des laïcs : la polémique au sujet de la notion d'Action catholique et de son "mandat", la question des groupes de spiritualité et la nécessité d'organiser de l'une ou l'autre façon la consultation des laïcs dans l'Église<sup>256</sup>. » Son long texte, d'allure

255 Voir texte en AS I/V, 412-441.

256 J. Grootaers, « Le Concile se joue à l'entracte », dans *Histoire*, tome 2, 1998, p. 519.

pastorale fut approuvé en avril 1962<sup>257</sup>, mais dut être réduit avant de pouvoir être proposé aux Pères conciliaires... en 126 pages<sup>258</sup>.

Le texte est encore réduit par la Commission conciliaire (Tucci) durant l'intersession. Le texte élaboré de janvier à mars 1963 adopte un plan simplifié: apostolat des laïcs en général, puis en particulier. Il est approuvé le 22 avril et envoyé aux Pères<sup>259</sup>.

Comme ce fut le cas pour le schéma XVII à la même époque, un pas important est franchi par la consultation discrète puis la collaboration d'experts laïcs<sup>260</sup>, qui apporteront leur contribution immédiate (en plus de celle des décennies précédentes) à la préparation du futur décret (Goldie, 1988). Une avancée paraît ainsi se dessiner vers une reconnaissance des droits et devoirs des laïcs dans le domaine de la foi, de la morale et de la charité. Et, pourquoi pas, vers davantage de rencontre et de dialogue entre les laïcs et «la hiérarchie» ou même vers la définition d'un «munus specificum» de coopération des laïcs avec le ministère sacerdotal de par leur présence «dans le monde».

– *Les évêques («De episcopis»)*

Dans la phase préparatoire du concile, la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (présidée par le cardinal Mimmi puis le cardinal Marella) avait élaboré sept schémas traitant des relations entre les évêques et la Curie romaine, de la répartition des diocèses, des évêques coadjuteurs et auxiliaires, des conférences épiscopales, des relations entre les évêques et les curés, entre les évêques et les religieux de vie active, des principales questions de pastorale<sup>261</sup>. La Commission centrale examina ces schémas<sup>262</sup>. Cinq de ces projets furent rassemblés en un schéma d'ordre administratif (l'aspect théologique étant abordé dans le schéma sur l'Église) intitulé «De episcopis ac de dioecesium

257 Voir texte préparatoire en AD II/II, IV, 468-621. Pour l'histoire de ce décret, voir A. Glorieux, «Histoire du décret "Apostolicam actuositatem" sur l'apostolat des laïcs», dans *Vatican II. L'Apostolat des laïcs. Décret «Apostolicam actuositatem»*, Paris, Cerf, coll. «Unam Sanctam», 1970, pp. 91-140.

258 Voir texte en *Schemata*, IV, 43-172.

259 Voir texte en AS III/IV, 669-710 et remarques des Pères en AS III/IV, 710-824.

260 Furent sollicitées les collaborations du COPECIAL (Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs), qui se réunit à Rome du 22 au 28 février 1963, et des OIC (Organisations internationales catholiques).

261 Voir textes en AD II/III, I, 279-351.

262 Voir textes en AD II/II, II, 496-597 et AD II/II, III, 643-790.

regimine»<sup>263</sup>, les matières pastorales étant regroupées dans un schéma intitulé «De pastorali episcoporum deque cura animarum»<sup>264</sup>.

Durant la première session du concile, la Commission conciliaire (du cardinal Marella) eut la charge de reprendre et rédiger ces deux schémas, l'un plus administratif et l'autre plus pastoral. Ce travail fut réalisé durant l'intersession par deux «groupes restreints»<sup>265</sup> de membres et d'experts de la Commission conciliaire sous la direction de Mgr Carli. Les deux nouveaux textes «De episcopis et de dioecesium regimine»<sup>266</sup> et «De cura animarum»<sup>267</sup> furent approuvés par le pape le 22 avril 1963 puis envoyés aux Pères. Ces textes étaient censés n'être discutés en deuxième session qu'après la discussion du «De Ecclesia» et de ses fondements théologiques de l'épiscopat...

La procédure adoptée par le président de la Commission des évêques pour le travail en intersession (ce qui a été appelé les «commissions-croupions») montre qu'à Vatican II l'opposition a été constante au travers des travaux préparatoires, conciliaires et même pendant les intersessions. Sa force tient à ce que les présidents des Commissions étaient le plus souvent des hommes de la Curie, mais aussi et peut-être surtout au rôle de «goulot d'étranglement» joué par des organes de vérification tels que la Commission théologique (préparatoire) ou la Commission doctrinale (conciliaire) présidée par le cardinal Ottaviani, chef du Saint-Office, voire par la personnalité omniprésente du cardinal Cicognani (secrétaire d'État, président du Secrétariat pour les affaires extraordinaires, président de la Commission des Églises orientales et président de la Commission de coordination pendant l'intersession).

– *Les missions («De missionibus»)*

Même situation de blocage «conservateur» en intersession pour le schéma sur les missions. Sept textes concernant les missions avaient été rédigés en

263 Voir texte en *Schemata*, III, 67-90.

264 Voir texte en *Schemata*, III, 91-180.

265 Ou «commissions-croupions» (*Rumpfkommisionen*), selon le terme utilisé par K. Mörsdorf (dans LTK), car Marella réussit à ne jamais réunir la commission épiscopale conciliaire entre décembre 1962 et novembre 1963, mais «invoquant le manque de temps et la difficulté pour les évêques étrangers de se rendre à Rome, il constitue une petite sous-commission ne comprenant que quelques membres se trouvant sur place et quelques experts» (J. Grootaers, *ibid.*, pp. 535-536 et plus largement pp. 535-542).

266 Voir texte en AS II/IV, 364-392.

267 Voir texte en AS II/IV, 751-826.

Commission préparatoire (présidée par le cardinal Agagianian, chef de la Propaganda Fide), qui furent ramenés à un seul texte en deux parties sur « le gouvernement des missions » et « la coopération missionnaire »<sup>268</sup>. Non discutés en première session de Vatican II, ces matériaux en deux chapitres furent repris par la Commission conciliaire du cardinal Agagianian dans les premiers mois de 1963. Le nouveau texte traitait d'abord des missions elles-mêmes (principes généraux, ministère apostolique, gouvernement) (élaboré par L. Buijs), puis de la coopération missionnaire (devoir missionnaire, coopération entre évêques, prêtres, religieux et laïcs) (élaboré par A. Reuter). La Commission de coordination de juin 1963 émit toutefois un vote défavorable, notamment parce que ce texte ne tenait pas assez compte des demandes des évêques missionnaires pour une vraie mise à jour des missions.

Effectivement, des documents émanant de certains évêques d'Afrique francophone mettaient radicalement en cause la Congrégation de la Propagande de la foi, demandant sa réforme, voire sa suppression, en tant qu'organe du gouvernement pontifical ! La demande visait à un meilleur respect des évêques locaux ou des conférences d'évêques et de la diversité des situations pastorales propres à chaque continent ou région plutôt que d'imposer généralement une uniformité. Il semble que ce type de demande ait été relayé par la Commission de coordination suggérant de supprimer la distinction entre territoires « de droit commun » et « de droit missionnaire »<sup>269</sup>. La mesure aurait libéré les jeunes Églises d'un statut particulier ressenti comme « colonialiste ». Les dirigeants de la Commission sur les missions ne manqueront pas de se défendre en justifiant l'action passée de la Propagande. Quoi qu'il en soit, la Commission des évêques sera amenée à revoir son texte durant la deuxième session conciliaire.

– *Les Églises catholiques orientales (« De Ecclesiis orientalibus »)*

La Commission préparatoire des Églises orientales (présidée par le cardinal Cicognani) avait mis au point quinze textes, traitant de questions de rites, de disciplines, de pouvoir épiscopal et de rapports avec les frères séparés, textes qui furent soumis à la Commission centrale<sup>270</sup> et que celle-ci réduisit à neuf schémas. Le neuvième schéma sur l'unité de l'Église (« De Ecclesiae unitate: Ut omnes unum sint ») fut discuté en fin de première session conciliaire et dut

268 Voir textes en AD II/III, II, 144-275 et 369-460 et *Schemata*, IV, 347-369.

269 Voir annotation en AS V/I, 136-137.

270 Voir textes en AD II/III, II, 189-238.



fusionner (cf. vote du 2 décembre 1962) avec le chapitre 11 du « De Ecclesia » et le projet du Secrétariat pour l'unité pour former le décret sur l'œcuménisme.

Chargée de réduire en un seul schéma les projets antérieurement élaborés, la Commission conciliaire réduite (Cicognani) reprit en février 1963 le texte préparatoire, l'abrégea et le corrigea (et refusant de l'abandonner, comme le soutint le secrétaire Welykyj devant la Commission mixte). Son champ d'application ne concernait ainsi que les seules Églises orientales unies à Rome. Il comprenait deux parties, l'une de caractère canonique sur la discipline propre aux Églises orientales et l'autre sur l'union des chrétiens orientaux. Intitulé « De unione Christianorum orientalium », il fut approuvé par le pape le 22 avril et envoyé aux Pères en mai<sup>271</sup>.

Tout en se voyant confiné à ne traiter que des Églises orientales catholiques (ou unies au siège romain), le schéma continuera à maintenir une ambiguïté de lecture : s'agissait-il uniquement des Églises orientales unies ou aussi des Églises orthodoxes ? Le statut propre reconnu aux Églises orientales unies n'est-il pas dès lors un obstacle à l'œcuménisme ? Selon l'opinion de Mgr Isaac Ghattas, évêque copte-catholique de Thèbes en Haute-Égypte, ce schéma devrait être supprimé, car il traite des Églises orientales comme d'un « appendice à l'Église catholique », alors qu'elles en sont partie intégrante<sup>272</sup>. De la sorte, le schéma évite de poser la question plus cruciale de la dignité ou du rang des patriarchats orientaux, dont la place semble être considérée inférieure à celle des cardinaux, comme le soulignera le patriarche melkite d'Antioche Maximos IV Saigh à plusieurs occasions.

– *Les états de perfection* (« *De statibus perfectionis acquirendae* »)

La Commission préparatoire des religieux (présidée par le cardinal V. Valeri) avait eu pour tâche l'étude de questions sur la rénovation de la vie religieuse, son adaptation au monde d'aujourd'hui et l'union plus étroite des Instituts entre eux et avec le clergé séculier. Son texte<sup>273</sup>, juridique, fut examiné par la Commission centrale<sup>274</sup>, puis retouché d'après ses remarques<sup>275</sup>.

Le schéma préparatoire fut retravaillé, de janvier à mars 1963, par la Commission conciliaire (restreinte) des religieux. Celle-ci devait réduire le schéma

271 Ce texte ne figure pas dans les *Acta Synodalia*.

272 Cité par J. Grootaers, *ibid.*, pp. 562-563, note 2.

273 Voir texte en AD II/III, I, 433-495.

274 Cf. AD II/II, II, 653-737; AD II/II, III, 1116-1180; AD II/II, IV, 337-383.

275 Voir texte en *Schemata*, III, 181-281.

à quelques principes concernant les états de perfection, la vocation religieuse, la rénovation adaptée de la vie religieuse, etc. La commission restreinte qui effectua ce travail renvoya plusieurs points du schéma à d'autres Commissions. L'étude des fondements de la vie religieuse devait trouver place dans le « De Ecclesia », les rapports entre évêques et religieux dans le « De episcopis », les questions relatives à l'apostolat missionnaire des religieux dans le « De missionibus ». Le schéma, moins juridique que le texte préparatoire, insistait sur la nécessité d'un renouveau de la vie religieuse. Il parut le 22 avril 1963 sous le titre (critiqué à l'époque par Döpfner) « De statibus perfectionis acquirendae »<sup>276</sup> et fut envoyé aux Pères qui firent part de leurs remarques, mais le texte ne fut pas discuté en deuxième session.

Il est étonnant de constater, après coup, qu'au moment (28 mars 1963) où la commission (restreinte) des religieux mettait au point ce nouveau schéma, le cardinal Suenens proposait en Commission de coordination un remaniement du « De Ecclesia » qui ouvrait « de nouvelles perspectives en mettant au premier plan la vocation universelle à la sainteté, dont dériveraient des formes particulières de spiritualité, toutes également pertinentes, contrairement à la croyance que la "perfection" appartenait seulement aux religieux ou à ceux qui avaient choisi un autre "état" juridique de consécration »<sup>277</sup>.

### *Conclusion : apports de l'intersession 1962-1963*

Placées sous l'égide de la Commission de coordination et devant assurer la réduction-révision des schémas, l'intersession a été marquée simultanément par **des tendances opposées**, les unes visant à assurer une révision fondamentale des schémas et ainsi une « nouvelle préparation » du concile, tandis que les autres se contentaient de rappeler l'acquis des schémas préparatoires et empêchaient ainsi au concile de se déployer librement. D'où une impression de désordre.

Du côté des schémas révisés ou envisagés selon les lignes assignées par le pape Jean, on pointe les « bons résultats » obtenus au cours de l'intersession : le **schéma sur la Révélation**, qui avait subi un traitement de choc en fin de première session et qui redémarre sur de nouvelles bases qui permettront de définir la Révélation comme (auto)manifestation de Dieu dans une histoire de salut<sup>278</sup> ; le **schéma sur l'Église**, qui reçoit alors sa solide ossature, qui sera

276 Voir texte en AS III/VII, 751-780.

277 F. Álvarez Alonso, « Consécration et sécularité dans le concile Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, vol. 71, n° 3, 2015, pp. 457-472.

278 À ce stade du schéma révisé, cet énoncé n'est pas encore présent, mais les remarques des Pères demandent que la Révélation ne soit pas tant présentée comme un dépôt

déterminante pour le concile et constituera un réel questionnement ecclésiologique; le **schéma XVII**, dont l'idée jaillit assez spontanément du rassemblement de plusieurs thématiques touchant à la personne et à la société et forme les préliminaires de la future constitution pastorale sur l'Église dans le monde. Mais aussi le **schéma sur l'œcuménisme** dont la préparation est laborieuse en Commission mixte et le **schéma sur l'apostolat des laïcs** où la Commission s'adjoint (comme pour le schéma XVII) la collaboration de laïcs. À travers ces nouvelles préparations de schémas, les grands axes du concile se dessinent bel et bien, forgés par des personnalités de premier plan : le pape Jean, Bea, Suenens...

D'autres schémas, par contre, peinent à être révisés ou développés, soit par conviction de certains responsables de Commissions que les schémas préparatoires soigneusement préparés et approuvés suffisaient par eux-mêmes, soit par refus de rassembler l'ensemble de la Commission conciliaire (d'où le phénomène de « commissions-croupions »), soit par un phénomène de rétrécissement ou de courts schémas. C'est le sort que connaissent les schémas sur les évêques, les missions, les Églises orientales, la vie religieuse, le ministère des prêtres... des schémas qui ne retrouveront vigueur que grâce à la vigilance de l'assemblée conciliaire. Somme toute, le travail de la Commission de coordination permit au concile de prendre un nouveau départ en septembre 1963.

C'est aussi pendant cette période d'intersession que l'on prend acte des premiers échos suscités par le concile dans l'opinion publique et la société<sup>279</sup>. Si certains émettent des craintes devant l'abandon de valeurs traditionnelles<sup>280</sup>, les principales répercussions positives se situent au niveau de l'ouverture œcuménique un peu partout dans le monde, ce qui transparait tant dans des articles de journalistes que dans des lettres pastorales d'évêques ou dans des échos positifs auprès du COE et des patriarchats orthodoxes. L'exemple du colloque interconfessionnel organisé du 27 au 30 mars 1963 à Harvard (Boston), où le cardinal Bea fit trois interventions, mit en valeur des thématiques chères au concile : Écriture,

de vérités sur Dieu que comme la manifestation de Dieu dans une histoire de salut. En ce sens aussi : prise de position, les 25-27 juin 1963, d'évêques français sur le « De divina Revelatione » (voir en AS III/3, 901-903) et remarques de Y. Congar déplorant une définition de la révélation comme « contenu » plutôt que comme « acte » de communication de la part de Dieu (voir *Études et documents* du Secrétariat de l'épiscopat français, n° 14, 1963, pp. 1-8).

279 Cf. J. Grootaers, « Flux et reflux entre deux périodes », dans *Histoire*, tome 2, 1998, pp. 617-676.

280 J. Grootaers (*ibid.*, pp. 622-623) cite pêle-mêle les écrivains Evelyn Waugh, Michel de Saint-Pierre, Alexis Curvers ou le dominicain hollandais J. Van der Ploeg.

tradition et autorité; culte et liturgie; le concept de «réforme». D'autres débats surgissaient sur des thématiques encore peu abordées au concile comme celles liées au phénomène de la sécularisation (comme reconnaissance de la valeur des réalités terrestres et de leur autonomie dans l'édification d'un ordre temporel) ou les débats suscités par les progrès en méthode de contraception (la pilule)<sup>281</sup>.

#### 4. La deuxième année de travaux conciliaires (sept. 1963-sept. 1964)

La deuxième session s'ouvre sous le nouveau pape Paul VI, qui annonce que le travail du concile se poursuivra dans la ligne indiquée par son prédécesseur décédé le 3 juin 1963 et souligne son adhésion au caractère pastoral de l'*aggiornamento*. Ses premiers gestes sont de confirmer son secrétaire d'État Cicognani dans la présidence de la Commission de coordination et de nommer quatre modérateurs des Congrégations générales (Agagianian, Döpfner, Lercaro et Suenens<sup>282</sup>).

Mais le nouveau pape se fait aussi plus interventionniste, malgré certaines hésitations sur la marche à suivre. Ainsi demande-t-il à Döpfner une note sur la possibilité de réduire les schémas à soumettre au concile et à Lercaro des propositions pour la modification attendue du règlement. On pressent que le pape voudrait accélérer les travaux conciliaires. Par ailleurs, son discours à la Curie le 21 septembre vise à la rassurer à la veille de cette nouvelle session, tout en lui annonçant que des évêques chefs de diocèse leur seront désormais associés<sup>283</sup>. L'assemblée conciliaire connaît donc un «nouveau commencement» et aborde les sujets cruciaux qu'elle s'était assignés et dont l'ordre a été établi par la Commission de coordination du 31 août: «De Ecclesia», «De beata», «De episcopis», «De apostolatu fidelium», «De oecumenismo».

---

281 Voir J.A.T. Robinson, *Honest to God* (1963); et C. Vanderpelen, «La guerre de mouvement des catholiques. Les Colloques internationaux de sexologie de Louvain (1959-1974)», *Sextant*, n° 37, 2020, pp. 99-114.

282 Leur nomination leur est annoncée par lettre de Cicognani le 9 septembre 1963. Les modérateurs auront à «composer» avec la Présidence (dont la fonction est réduite) et la Commission de coordination.

283 Selon A. Melloni, «Le début de la deuxième session. Le grand débat ecclésiologique», dans *Histoire*, tome 3, 2000, p. 25, «si le discours annonce une réforme future possible de la Curie, il est certain que la volonté expresse du pape est d'écartier *motu proprio* une question d'une telle portée de l'ordre du jour de Vatican II».

Arrivés à Rome, les évêchés se concertent et se préparent avec leurs théologiens (est notamment formé un comité de théologiens pour toute l'Afrique). Le débat sur le « De Ecclesia » est pressenti par beaucoup comme devant devenir la clef de voûte de l'œuvre conciliaire, voire un maxi-schéma « dans lequel tous les grands sujets pourraient être traités en référence au noyau ecclésiologique ». À son sujet, les théologiens sont déjà aux prises avec le problème de l'ordre des chapitres et de l'éventuelle intégration d'autres schémas. Selon une autre proposition, le plan Döpfner<sup>284</sup>, « on aurait dû réduire drastiquement les sujets à l'ordre du jour pour conclure les travaux avec la troisième session »<sup>285</sup>. La session qui va s'ouvrir s'est élargie à un plus grand nombre de délégations d'observateurs non chrétiens (bien que Constantinople reste à l'extérieur), et un premier groupe de treize auditeurs laïques se trouve associé.

L'allocation d'ouverture de Paul VI, le 29 septembre 1963, est d'abord une louange à son prédécesseur. En se référant à « Gaudet mater Ecclesia » (« Notre mère l'Église se réjouit »), le pape reprend le but fixé par le pape Jean au concile : sauvegarder et rénover la doctrine tout en adoptant une forme d'exposition à caractère pastoral. Le Christ, principe, voie et fin, doit rester le guide dans les tâches à accomplir : 1) définir ce qu'est l'Église ; 2) son renouveau ; 3) viser un œcuménisme conjuguant unité et diversité ; 4) privilégier le dialogue comme clé du rapport avec notre temps.

### L'impression d'un expert

Le Père Bernard Olivier, dominicain, enseignant à la faculté de théologie de l'Université Lovanium à Léopoldville (Kinshasa, RDC), est l'expert des théologiens du Congo ex-belge pendant les trois dernières sessions du Concile. Son apport sera important pour le schéma sur les missions. Il est l'auteur d'une chronique conciliaire. Cf. *Chroniques congolaises : de Léopoldville à Vatican II* (Karthala, 2000) :

« Ce même jour [29 septembre 1963], première réunion de contact de l'épiscopat panafricain au niveau des experts. Sont présents Mgr Zoa, archevêque de Yaoundé au Cameroun, Mgr Blomjous, évêque de Mwanza au Tanganyika, respectivement secrétaires généraux des sections francophone et anglophone de la conférence africaine de l'épiscopat, qui est présidée par le cardinal Rugambwa. [...] Mgr Zoa est un évêque

---

284 Plan commandité par Paul VI au cardinal Döpfner dès fin juin 1962, mais dont celui-ci avait déjà l'idée en décembre 1962 et dont il avait fait rapport en janvier 1963. Cette suggestion de réduire les schémas à des propositions simples représente un enjeu important et une tout autre manière de procéder, ce qui soulèvera des réactions chez les Pères conciliaires.

285 G. Alberigo, « La nouvelle physionomie du concile », dans *Histoire*, tome 3, 2000, p. 545.

*simple, direct et plein de dynamisme. Mgr Blomjous (un homme d'une sagesse pratique remarquable et plein d'idées aussi remarquables), avec sa canne, son chapeau mou, un cigare vissé dans le coin de la bouche et qui lui barre de travers toute la figure, a vraiment le type du Hollandais anglicisé.*

*Le P. Goossens présente, au nom de l'épiscopat congolais, la ligne générale du projet d'intervention sur le schéma De Ecclesia : insister sur la dimension missionnaire fondamentale de l'Église, qui n'est pas assez soulignée. [...] On décide de constituer un comité des théologiens pour toute l'Afrique<sup>286</sup>. »*

#### 4.1. Quatre passages cruciaux en deuxième session

##### a) *Le débat ecclésiologique (30 septembre-31 octobre 1963)*

Dès le 30 septembre s'ouvre en Congrégation générale le débat sur le « De Ecclesia ». Simultanément à ce débat ont lieu une longue série de scrutins sur le « De Liturgia ». Le cardinal Browne présente le rapport officiel sur le nouveau « De Ecclesia » (AS II/I, 339-342), illustrant les quatre chapitres du schéma envoyé aux Pères en avril et juillet<sup>287</sup> et rappelant la proposition de la Commission de coordination d'articuler le schéma en cinq chapitres<sup>288</sup> :

- Ch. 1. Le mystère de l'Église.
- Ch. 2. Le Peuple de Dieu en général.
- Ch. 3. La constitution hiérarchique de l'Église.
- Ch. 4. Les laïcs.
- Ch. 5. La vocation à la sainteté dans l'Église.

---

286 Cité par T.T. Tshibangu, *Le Concile Vatican II et l'Église africaine*, Paris, Épiphanie-Karthala, 2012, p. 46.

287 Il s'agit du « schéma Philips » travaillé en intersession, composé de quatre chapitres : ch. 1 « De Ecclesiae mysterio », ch. 2 « De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu », ch. 3 « De Populo Dei et speciatim de laicis », ch. 4 « De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia ». Voir texte des deux premiers chapitres en AS II/I, 215-255 et des chapitres 3 et 4 en AS II/I, 256-281.

288 Vu les délais, le schéma n'avait pu être rédigé selon ce nouveau plan. Le débat portera donc sur la version antérieure du schéma en quatre chapitres. Avant l'ouverture de la deuxième session, les Pères avaient déjà eu l'occasion d'envoyer leurs remarques écrites concernant les parties I (ch. 1-2) et II (ch. 3-4) du schéma : voir en AS II/I, 282-336 et 605-801. Voir les interventions en AS II/I, 343-463 ; AS II/II, 9-913 ; AS II/III, 10-674 ; AS II/IV, 29-359. Remarques postérieures à la deuxième session (mais antérieures au 10 juillet 1964) en AS III/I, 547-628.

Alors qu'ont lieu les premières interventions, un vote a lieu le 1<sup>er</sup> octobre qui accepte officiellement l'ensemble du schéma comme texte de base (ou *receptus*). Par ce scrutin, le texte de la Commission préparatoire est donc définitivement rejeté. Le débat dure jusqu'au 31 octobre, tandis qu'en parallèle la Commission doctrinale constitue une sous-commission générale, présidée par le cardinal Browne et avec Gérard Philips comme rapporteur, pour l'examen des amendements proposés par les Pères<sup>289</sup>. Cette longue discussion d'octobre représente le moment des plus vives confrontations entre les diverses positions ecclésiologiques<sup>290</sup> portant à la fois sur le mystère de l'Église (qui naît de l'économie trinitaire et se trouve placée dans une histoire de salut), sa sacramentalité (Église comme sacrement de l'unité du genre humain, cf. évêques allemands), son fondement (sur Pierre « et » les apôtres), sa constitution hiérarchique (épiscopat et collégialité, diaconat, presbytérat), la diversité des images de l'Église (Peuple, Corps, Épouse, Royaume), la disposition des chapitres, l'insertion du schéma sur la Vierge Marie (acceptée à une faible majorité<sup>291</sup>) qui devient le huitième et dernier chapitre du schéma sur l'Église...

Les groupes d'évêques s'organisent. Un groupe est actif, depuis la première session déjà, pour que l'on parle de « l'Église pauvre et des pauvres » (Himmer, Hakim, Gauthier, Gerlier, Cámara). Un groupe d'opposition se forme autour du cardinal Ruffini (avec Sigaud, Marcel Lefebvre, Prou) refusant la définition de l'Église comme sacrement et prônant une vision plus strictement hiérarchique

---

289 Le 21 octobre, en sous-commission générale, G. Philips proposa un « *Conspectus generalis* » qui indiquait les principales orientations apparues chez les Pères ; à la suite de quoi furent créées huit sous-commissions particulières chargées chacune de réviser une partie ou un aspect du schéma.

290 Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiology: ecclesiology giuridica, ecclesiology di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologna, Dehoniane, 1975, pp. 261-314 et 329-435.

291 Le vote du 29 octobre 1963 divisa l'assemblée conciliaire en deux parties quasi égales (une majorité de 17 voix). Les adversaires de l'insertion (représentés par le cardinal Santos) estimaient que celle-ci porterait atteinte à l'honneur de la Mère de Dieu, l'insérant dans l'Église au même titre que les fidèles ; les tenants de l'insertion (représentés par le cardinal König) voient en Marie « l'Église de la première heure », l'heure de l'incarnation du Verbe et de la réponse de foi au salut offert par Dieu aux hommes. Ce vote exigeait de réécrire le schéma sur Marie afin de l'insérer dans celui sur l'Église. Cette réécriture sera confiée au duo d'experts G. Philips et Balic, représentants de l'une et l'autre tendance. Voir R. Laurentin, *La Vierge au Concile : présentation, texte et traduction du chapitre VIII de la constitution dogmatique Lumen Gentium*, Paris, Lethielleux, 1965, pp. 8-50 (sur le vote, p. 16).

de l'Église. Un groupe d'évêques africains propose un nouveau rythme hebdomadaire de travail et un renouvellement des Commissions...

Devant la quantité des interventions, parfois disparates, et pour que l'on comprenne mieux ce que voulait le concile, le cardinal Suenens (sur proposition de G. Dossetti, secrétaire officieux des modérateurs) annonce à l'assemblée le 15 octobre un vote d'orientation sur la collégialité épiscopale et la restauration du diaconat permanent. Le secrétaire Felici et le secrétaire d'État Ciconnani y voient un abus de pouvoir et recourent au pape. Les bulletins de vote déjà imprimés sont détruits. Finalement, la crise – « moment dramatique et vital »<sup>292</sup> – sera dépassée et le vote peut avoir lieu le 30 octobre. Les questions et les résultats portent sur :

- 1) la sacramentalité de l'épiscopat (2.123 oui, 34 non)
- 2) par sa consécration, l'évêque appartient au corps des évêques (2.049 oui, 104 non)
- 3) le corps ou collège des évêques succède au collège des apôtres avec pleine et souveraine autorité<sup>293</sup> (1.808 oui, 336 non)
- 4) le pouvoir suprême du collège des évêques est de droit divin (1.717 oui, 408 non)
- 5) restauration du diaconat permanent (1.588 oui, 525 non)

Aux yeux de la majorité conciliaire, une avancée semble bel et bien amorcée vers la possibilité de définir le pouvoir collégial des évêques sur l'Église universelle, point marquant de la future constitution dogmatique sur l'Église. Ce vote se pose comme un premier test par lequel l'assemblée conciliaire prend conscience à la fois de sa possibilité d'expression, des orientations prises et des limites de développement des textes, un mûrissement donc. Cependant, la minorité conteste la validité du vote sur la collégialité, ce qui annonce de nouveaux débats lors de la discussion de ces questions en congrégation générale.

Pour mener à bien la révision du schéma, la Commission doctrinale<sup>294</sup> put s'appuyer sur huit sous-commissions spécifiques et leurs experts pour l'examen

292 A. Melloni, « Le début de la deuxième session », dans *Histoire*, tome 3, 2000, p. 119.

293 « Plaît-il aux Pères que le schéma soit élaboré de telle manière qu'il affirme que le corps des évêques ou collège épiscopal succède au collège des apôtres dans la fonction d'enseigner, de sanctifier et de gouverner, et qu'en union avec le successeur de Pierre et jamais sans lui (son droit primatial étant intégralement sauvé) il a le plein et suprême pouvoir dans l'Église universelle ? »

294 La Commission doctrinale est élargie à de nouveaux membres en fin de deuxième session. Un second vice-président (Charue) et un second secrétaire (Philips) sont élus le 2 décembre par vote secret de la Commission.



des amendements proposés par les Pères. C'est sur ces bases que le schéma sera revu par les sous-commissions du 13 novembre 1963 au 14 mars 1964...

### **L'impression d'un évêque**

Prudemment réformiste, Mgr Bernard commente les votes décisifs d'orientation du 30 octobre (extrait de son *Journal* au 31 octobre 1963) :

« *Des points qui semblaient très combattus ont eu une forte majorité, avec toutefois des réserves grandissantes en ce qui concerne les questions 3 et 4 qui parlent de l'autorité du collège et de son origine. Il s'avère de plus en plus qu'il y a une tendance de gens qui veulent laisser les choses là où elles sont et s'effraient de toute affirmation nouvelle. Pourtant, ces affirmations ne sont pas des nouveautés : si, par exemple, le collège épiscopal n'a pas, avec le pape et sous son autorité, l'autorité suprême, que signifie le concile ?* »<sup>295</sup>

### **L'impression d'un expert**

Du *Journal du concile* de Marcel Breyse, peu après le vote d'orientation :

« *L'atmosphère était pessimiste ce matin [...]. En regardant vers la table de présidence, je guettais des signes qui auraient pu être une confirmation, et tout le monde autour de moi faisait comme moi [...]. Enfin, on annonce le résultat : stupeur ! ... Plus de 80 % de suffrages favorables ! Ce n'est pas possible [...]. Rome et l'Italie ont vécu sur leur vieille théologie de 1900, aux arêtes vives et établies pour l'éternité. Rome et l'Italie ne se sont pas aperçues qu'une autre théologie de l'Église naissait à l'étranger et était en train de conquérir le monde sur les points précis de l'épiscopat et du laïcat. Rome aurait pu payer très cher son ignorance systématique de ce qui se dit ailleurs, et l'Église catholique elle-même, par contre-coup, s'il n'y avait pas le concile. Heureuse Église catholique, à qui le Seigneur a donné Jean XXIII [...]. Le concile est somme toute un merveilleux agent d'unité. [...] Je suis maintenant optimiste*<sup>296</sup>. »

### *b) Le débat sur les évêques et les diocèses (5-15 novembre 1963)*

S'ensuit, du 5 au 15 novembre 1963, l'examen du schéma « De episcopis ac de dioecesium regimine » (« Les évêques et le gouvernement des diocèses »), un schéma d'ordre surtout administratif<sup>297</sup>. Le cardinal Marella, qui n'avait pas réuni la Commission des évêques durant toute l'intersession, mais une petite sous-commission autour de Mgr Carli, présente le schéma en insistant sur la nécessité d'assurer une harmonie entre ce texte et la doctrine du futur « De

295 Cité par C. Sorrel, « Le concile d'un évêque missionnaire », *op. cit.*, p. 123.

296 Cité par C. Sorrel, « Événement et conscience de l'événement dans le journal du concile Vatican II du sulpicien Marcel Breyse », *op. cit.*, pp. 453-454.

297 Voir texte en AS II/IV, 364-392. Le second texte préparé en intersession n'est pas présenté : « De cura animarum », texte en AS II/IV, 751-826.

Ecclesia» qui venait d'être examiné en octobre. Le schéma est adopté comme base pour sa discussion chapitre par chapitre<sup>298</sup>.

Les critiques à l'égard de ce schéma sont vives de la part des Pères qui, au lendemain de la discussion sur l'Église, attendent un exposé d'ensemble sur la mission des évêques dans l'Église, veulent que l'on y parle de la collégialité des évêques et des conférences épiscopales et estiment que ce schéma doit aussi comprendre en partie les directives pastorales présentes dans le schéma «*De cura animarum*» non présenté. Certains évêques de la Commission conciliaire (notamment Mgr Correa<sup>299</sup>) déplorent de n'avoir pas été réunis pendant l'intersession pour la préparation de ce texte. Des réactions de soutien au schéma sont fournies par quelques interventions (Ruffini, Browne) qui estiment que la doctrine de la collégialité n'est pas encore établie, que les conférences épiscopales n'ont qu'un pouvoir consultatif et que le vote d'orientation du 30 octobre, qui est contesté, ne peut préjuger de l'issue du débat.

L'attention est attirée<sup>300</sup> sur une intervention audacieuse, le 6 novembre 1963, du patriarche Maximos IV Saigh, défenseur de la liberté des Églises d'Orient et opposant au centralisme romain, qui bien plus qu'une «*petite réforme timide*» de la Curie (via son internationalisation) prône une solution nouvelle, l'instauration d'un Conseil suprême permanent de l'Église universelle, groupe restreint de patriarches, cardinaux et évêques en charge d'aider le pape dans le gouvernement général de l'Église. Organe exécutif et décisif, il serait par sa composition à même d'être ouvert aux problématiques des Églises locales (asiatiques et africaines notamment).

Bien que la Curie n'ait pas été directement «*attaquée*», des voix s'élèvent pour prendre sa «*défense*» (Batanian, Del Pino Gómez, Mason). Autrement plus retentissante (et applaudie), l'intervention courageuse du cardinal Frings met en cause le mode de fonctionnement de la Curie («*objet de scandale pour beaucoup*») et s'étonne du discrédit porté (par le cardinal Browne) sur un vote d'orientation qui a rallié une forte majorité (85 % des Pères). La réponse du cardinal Ottaviani ne se fait pas attendre, dès le surlendemain, pour rappeler que le vote à propos de la collégialité n'était qu'indicatif et que la Commission doctrinale en décidera. Moment fort, qui mettait en cause l'autorité des modérateurs

---

298 Texte en AS II/IV, 364-392. Interventions en AS II/IV, 445-747; AS II/V, 10-411. Remarques écrites en AS II/IV, 393-435; 525-703; 827-923; AS II/V, 97-401; AS III/II, 755-780; AS III/III, 540-575.

299 AS II/4, 462-464.

300 J. Famerée, «*Évêques et diocèses*», dans *Histoire*, tome 3, 2000, pp. 141-142.

et que certains ressentent comme une « cassure » entre majorité et minorité... où celle-ci s'offusque devant l'idée d'une collégialité qui s'imposerait comme voulant limiter le primat pontifical.

L'intervention modérée du cardinal Lercaro cherche à trouver une solution de compromis: tout en reconnaissant l'intérêt de la constitution par le pape d'un corps épiscopal qui puisse être réuni de façon plus fréquente et plus habituelle, le cardinal estime que cela reste de la décision du souverain pontife – laissant ouverte la question des rapports entre les deux pouvoirs.

D'autres interventions porteront sur les évêques coadjuteurs et auxiliaires et l'âge de démission des évêques (Suenens), puis sur le bien-fondé théologique et pastoral de l'assemblée ou conférence nationale des évêques ainsi que sur la valeur de leurs décisions. Une nouvelle fois, les propos convergent vers les questions de pouvoir (conférence vs évêque).

La commission conciliaire recevra la consigne de réduire cet unique schéma « De episcopis » à quelques propositions concernant les seuls principes de la charge pastorale des évêques « en prenant pour base la sacramentalité et la collégialité de l'épiscopat telles qu'elles viennent d'être formulées [dans le schéma sur l'Église] »<sup>301</sup>. Un nouveau schéma sera élaboré dès janvier 1964.

Au cours de ces deux semaines de congrégations générales qui font suite au vote du 30 octobre, s'infiltré un sentiment de malaise, lié au fait que n'a pas encore été définie l'affirmation de la collégialité et que se durcit l'opposition entre deux visions de l'épiscopat<sup>302</sup>, voire entre périphérie et centre, entre évêques et Curie, entre collégialité et primauté. À tel point que l'on ne voit pas toujours clairement de quel côté est la majorité.

### c) *L'œcuménisme*

Le 18 novembre sont présentés par Mgr J. Martin les trois premiers chapitres du schéma « De oecumenismo »: principes de l'œcuménisme, son exercice, les chrétiens séparés de l'Église catholique (orientaux et protestants)<sup>303</sup>. Ni manuel

301 *Ibid.*, p. 137.

302 Bernard Olivier (2000, p. 224) parle de « durcissement de l'aile conservatrice ». « Pour le parti conservateur, écrit-il (*ibid.*, p. 217), l'affirmation de la collégialité n'a pas de fondement biblique: on dit que le collège des évêques est le successeur du collège des apôtres, mais les apôtres ne forment pas un collège; de plus, l'affirmation de la collégialité est une atteinte à la primauté du pape. Ce parti veut manifestement s'en tenir à Vatican I. »

303 Le texte des chapitres 1 à 3 (ASI/V, 412-441) est accepté comme base de discussion le 21 novembre. Les chapitres 4 et 5 commencent à avoir une vie autonome, qui

de théologie, ni code canonique, ni traité d'histoire, le schéma se veut sobre, irénique et pastoral, neuf aussi, car la situation spirituelle a changé : la division aujourd'hui fait effet de scandale et est un obstacle à l'évangélisation.

Les interventions, du 18 novembre au 2 décembre 1963, témoignent d'un regard parfois prudentiel mais plus souvent positif sur les communautés chrétiennes séparées. Celles-ci ont conservé une partie de l'héritage chrétien et possèdent d'authentiques richesses religieuses, de véritables « moyens de salut » : ainsi, on parle moins des « vestiges » d'Église que des « éléments » ou des « richesses » d'Église présents dans ces communautés (Weber, Jaeger, Jacq). Ces richesses ne sont pas seulement celles des individus, mais des communautés ecclésiales en tant que telles (Heenan) ; d'autant que l'on entend bien distinguer œcuménisme et apostolat des conversions individuelles (Maximos IV, Batanian). L'œcuménisme est considéré dans une perspective dynamique : on passe d'un « œcuménisme catholique » à une « participation catholique à l'œcuménisme » (Koenig), l'Église catholique n'étant pas considérée comme ayant un œcuménisme propre<sup>304</sup>, nonobstant quelques résistances (Carli). Le langage se veut moins triomphaliste, moins blessant (non plus « fratres separati » mais « fratres a nobis separati », « fratres seiuncti »), plus humble. Plusieurs Pères demandent que l'Église catholique reconnaisse humblement ses fautes en matière d'unité<sup>305</sup>. On veut s'appuyer d'abord sur les réalités communes à tous les chrétiens et tenir compte des vérités particulières à chaque Église, dans le respect des diversités (Ziadé) et un engagement de l'Église catholique dans une profonde réforme de ses attitudes à l'égard de la vérité révélée (Elchinger). Certains Pères soulignent le lien de ce schéma avec celui sur l'Église (Jaeger, Gonzalez Moralejo) et marquent leur option pour une ecclésiologie de communion, qui montre que l'Église est elle-même issue de la communion trinitaire, communion jaillie de la résurrection du Christ et répandue par l'Esprit vivant, à travers la Liturgie, dans tous les membres du nouveau Peuple de Dieu (Maximos IV, de Provençères, Baudoux, Ziadé).

Des réserves sont exprimées sur la présence des deux chapitres sur les juifs<sup>306</sup> et sur la liberté religieuse, présentés de manière élogieuse par Bea et De Smedt

aboutira à la déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes et à la déclaration sur la liberté religieuse.

304 Cf. la proposition de Morcillo (AS II/V, 607-608) de changer le titre du chapitre 1 en « Principia catholica oecumenismi ».

305 Ce que Paul VI avait fait dans son allocution du 29 septembre 1963.

306 Texte « De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad iudaeos » en AS II/5, 431-432.

en raison notamment du long travail de maturation qu'avaient connu ces textes. Les patriarches orientaux catholiques et le patriarche latin de Jérusalem, marqués par la crainte d'une réaction des gouvernements arabes contre les minorités chrétiennes, se prononcent en faveur de la suppression ou du déplacement du texte sur les juifs<sup>307</sup>. Une intervention remarquée du cardinal J.E. Ritter de Saint-Louis (Missouri) signale que la question de la liberté religieuse est un préalable indispensable à tout dialogue œcuménique et qu'il est donc nécessaire d'en parler<sup>308</sup>. Ces chapitres ne sont pas discutés ni soumis au vote.

#### d) *Les scrutins et le vote final sur la Liturgie*

À partir du 4 octobre 1963 et jusqu'en novembre, les Pères sont appelés à de nombreuses reprises à voter par parties les amendements puis la totalité du texte. Le 18 novembre a lieu le vote final sur l'ensemble de la constitution (2.158 oui, 19 non, 1 nul), puis le 4 décembre le vote solennel en séance publique (2.147 oui, 4 non)<sup>309</sup>.

Fruit d'un long travail des Pères conciliaires (depuis les très nombreux «vota»), la constitution sur la Liturgie engrange les bénéfices suscités depuis le début du siècle par le mouvement et les réformes liturgiques. Il reste que la réforme se limite à la liturgie de rite romain et que des réformes plus larges auraient été souhaitées (concélébration, communion au calice, langue parlée...).

L'essentiel est sans doute dans l'affirmation par la constitution des principes théologiques de la réforme, exprimés surtout dans le chapitre 1.

Fortement inspiré de la Bible et des Pères de l'Église, le schéma commence par souligner la «centralité» du mystère pascal du Christ. Comme le montre SC5, la Liturgie n'a de signification que située à l'intérieur de l'histoire du salut, révélation du mystère caché en Dieu depuis les siècles. Le mystère pascal du Christ,

307 L'antisémitisme était entré dans les coulisses du concile dès la première session avec la distribution de l'ouvrage de M. Pinay (pseudonyme), *Complotto contro la Chiesa* (1962), selon lequel les Juifs avaient infiltré le Vatican afin de neutraliser et détruire l'Église.

308 Le projet de texte sur la liberté religieuse avait été dès le début en 1960 (à Fribourg) pris en main par Mgr E.J. De Smedt, évêque de Bruges, et le père Hamer, recteur au Saulchoir. En phase conciliaire, ce texte a surtout été soutenu par l'épiscopat américain et l'expert jésuite J.C. Murray. En novembre 1963, Paul VI prit l'initiative d'inscrire ce texte à l'ordre du jour de la Commission doctrinale (Grootaers, 1998, p. 62).

309 Cf. R. Kaczynski, «Vers la réforme liturgique», dans *Histoire*, tome 3, 2000, pp. 211-285.

sa mort-résurrection-ascension est le centre de cette manifestation. L'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ est, dans la puissance de l'Esprit, salut pour les hommes. Elle est l'origine de l'Église et atteint tous les hommes: «[...] Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à laquelle avaient présumé les hauts faits de Dieu dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie, principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension; mystère pascal par lequel "en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie" (Préface de Pâques). Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né "l'admirable sacrement de l'Église tout entière" (Oraison suivant la 2<sup>e</sup> leçon du Samedi saint, dans le missel romain, avant la réforme de la Semaine sainte). »

Par la Parole, par l'Eucharistie et par les autres sacrements, l'Église poursuit, rend présente et actualise l'œuvre du salut, participant ainsi de façon actuelle au salut de Dieu en Jésus-Christ (SC6). Le Christ lui-même continue dans l'Église son œuvre sacerdotale. Il agit en elle, avec elle et par elle (SC7). Dans l'action liturgique, le Christ est là, il rassemble les hommes et leur parle, il leur fait don de sa présence et de son salut, il les entraîne vers le Père. «C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et réalisée d'une manière propre à chacun d'eux» (SC7).

La liturgie ainsi présentée est, bien plus que des rites et des cérémonies, l'actualisation de l'œuvre du salut et de la présence active du Christ. Elle est vécue par l'Église comme un avant-goût, une anticipation de la venue et de la manifestation finales du Seigneur. Elle introduit en quelque sorte l'Église dans la vie céleste, où toutes les créatures rendent gloire à Dieu dans la communion fraternelle (SC8).

Sans être toute l'activité de l'Église (SC9), la liturgie est «sommet et source de la vie de l'Église» (SC10). «C'est donc de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes, et cette glorification de Dieu dans le Christ, que recherchent, comme leur fin, toutes les autres œuvres de l'Église» (SC10). La signification salvifique de la liturgie est mise en évidence (sanctification de l'homme et glorification de Dieu), alors même qu'elle s'opère par des signes visibles, sensibles et signifiants et à travers la «participation active»<sup>310</sup> des fidèles réunis en «assemblée» (*ekklesia*), qui est chaque fois célébration de l'Église locale et de l'Église universelle (en union avec

---

310 «Participation pleine, consciente et active» (SC14), «participation pleine et active de tout le peuple» (SC14), «participation active des fidèles, intérieure et extérieure»

le pape et l'évêque) et célébration d'une communauté structurée, d'un « peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques » (SC 26)<sup>311</sup>.

La constitution sur la liturgie « Sacrosantum concilium » et le décret sur les moyens de communication sociale « Inter mirifica » sont votés et promulgués le 4 décembre 1963.

Outre ces deux textes aboutis, la deuxième session a vu la mise au point progressive, coordonnée et efficace de plusieurs textes. Les Pères découvrent la complexité du travail à accomplir et se forment une conscience conciliaire en se donnant des lignes d'orientation. Apparaissent forcément de nombreux tiraillements et certains clivages (progressistes vs conservateurs; périphérie vs centre). « Concile adulte » car les pères ne craignent pas de débattre librement sur des sujets qui avaient souvent été réservés par le passé au magistère du Saint-Office (nature de l'Église, conférences épiscopales, dialogue avec les autres Églises). Plane toutefois une incertitude sur la durée ultérieure du concile et les développements qu'il sera encore possible de mener à terme. Le « plan Döpfner », qui réduit le nombre des schémas à dix-sept afin de clarifier et d'accélérer le travail, va engager l'intersession.

#### 4.2. L'intersession (janvier-septembre 1964)

L'intersession qui va de décembre 1963 à septembre 1964 se trouve globalement conditionnée par deux dynamiques :

- 1) Le « **plan Döpfner** ». Lorsque la Commission de coordination, organe décisif durant l'intersession, eut sa première réunion le 28 décembre 1963 sous la présidence du cardinal, le cardinal Döpfner détaille son plan de réduction<sup>312</sup>, compte tenu des indications fournies par le pape dans son discours de clôture de la deuxième session. Il s'agit de réduire la longueur et le nombre des schémas pour la troisième session (censée être la dernière pour certains) en mettant en évidence les affirmations principales et en renvoyant

---

(SC 19), « participation effective » (SC 26), « participation active des fidèles » (SC 27), « participation active » (SC 30), « participation plénière et active » (SC 41), etc.

311 L'intérêt des Pères pour l'Église locale et paroissiale s'est manifesté dans leurs remarques et dans le texte final (SC 41 et 42), rappelant le pouvoir des évêques et des conférences épiscopales en matière liturgique (SC 22, 36, 39, 40, 44-46), mais aussi le respect dû aux rites des Églises non latines (SC 38, 40, 44-46), ainsi que le rapprochement avec les rites d'Églises ou de communautés séparées (SC 24).

312 Plan Döpfner (AS V/2, 85-94); cf. E. Vilanova, « L'intersession », dans *Histoire*, tome 3, 2000, pp. 390-391.

à la prochaine réforme du Code de droit canonique les sujets à caractère juridique. Le plan Döpfner propose de prendre surtout en considération six schémas (Église, Évêques, Révélation, Apostolat des laïcs, Œcuménisme, Schéma XVII) et de réduire d'autres à quelques propositions (Missions, Vie religieuse, Églises orientales, Prêtres, Séminaires, Éducation catholique...). Communication en est faite aux présidents des Commissions (partiellement renouvelées) pour les inviter à procéder en ce sens à l'élaboration des textes. Certaines d'entre elles rechignent car leur schéma n'a pas encore pris corps et n'a donc pas pu être discuté (schéma XVII, missions, apostolat des laïcs), d'autres déplorent de devoir réduire à un squelette leurs schémas (prêtres, vie religieuse...).

- 2) **Les observations de Paul VI.** Au mois de mai 1964, alors que les Commissions ont déjà bouclé leur travail sur les schémas, le pape soumet à la Commission doctrinale une quinzaine de propositions de modifications concernant le chapitre 3 du schéma sur l'Église. Trois mois plus tard, Paul VI publie une importante encyclique sur l'Église, *Eccliam suam* (6 août 1964), insistant sur la redécouverte du rapport vital avec le Christ, critère fondamental des travaux conciliaires et de la réforme de l'Église. En outre, son récent voyage en Terre Sainte manifeste également un « recentrement de l'Église sur le Christ » (G. Martelet) et crée, du point de vue œcuménique notamment, une situation nouvelle (H. de Lubac).

### a) *Schéma sur l'Église*

Les remarques des Pères ont révélé plusieurs points d'attention (et de friction) à propos du schéma sur l'Église: 1) la nécessité d'une formulation adroite à propos de la collégialité (la crainte ayant été exprimée d'une diminution des pouvoirs du pape); 2) une volonté de diviser le chapitre sur la vie religieuse en deux parties traitant d'abord de la sainteté de manière générale puis de la profession des conseils évangéliques; 3) un nouveau chapitre est demandé pour traiter des saints et de la vocation eschatologique de l'Église; 4) le vote indicatif et le discours final de Paul VI ont suggéré que le schéma sur la Vierge Marie fasse également partie du schéma sur l'Église (ce qui exigerait une nouvelle rédaction). Le 16 avril 1964, la nouvelle rédaction du schéma est approuvée par la Commission de coordination en 7 à 8 chapitres:

Prologue (1)

Ch. 1. Le mystère de l'Église (2-8)

Ch. 2. Le peuple de Dieu (9-17)



- Ch. 3. La constitution hiérarchique de l'Église et en particulier l'épiscopat (18-29)
- Ch. 4. Les laïcs (30-38)
- Ch. 5. La vocation universelle à la sainteté dans l'Église (39-42)
- Ch. 6. Les religieux (43-47)
- Ch. 7. La Vierge Marie (48-53)
- Ch. non encore discuté. L'accomplissement de la sainteté (54-57)

Dans la seconde moitié du mois de mai 1964, la Commission doctrinale reçut, pour la révision de certains numéros du chapitre 3, plusieurs amendements suggérés par Paul VI, qui avait, estime G. Philips<sup>313</sup>, pour but de « réduire la résistance » de la minorité conciliaire qui risquait, lors des discussions, de se crispier sur la doctrine de la collégialité des évêques ; elles visaient à faire « l'unanimité des Pères » autour d'un même texte.

#### *b) Schéma sur la Révélation*

Même s'il n'avait pas été discuté en aula durant la deuxième session, le schéma sur la Révélation avait été l'objet d'amendements formulés par écrit par environ trois cents évêques. La Commission mixte (Bea) laissa à la Commission doctrinale le soin de procéder à cette révision selon ses méthodes de travail habituelles. La Commission doctrinale en confia la révision à une sous-commission (prés. Charue) de sept Pères et dix-neuf experts, qui établit un nouveau texte pour la fin avril 1964. Ce texte, approuvé par le Secrétariat pour l'unité, par la Commission doctrinale<sup>314</sup>, par la Commission de coordination et par le pape, est envoyé aux Pères, comprenant un préambule et six chapitres :

##### Préambule

- Ch. 1. La Révélation elle-même
- Ch. 2. La transmission de la Révélation divine
- Ch. 3. L'inspiration divine et l'interprétation de l'Écriture Sainte
- Ch. 4. L'Ancien Testament
- Ch. 5. Le Nouveau Testament
- Ch. 6. L'Écriture Sainte dans la vie de l'Église

Ce schéma figurerait en tête des schémas abordés en troisième session.

---

313 G. Philips, *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967, tome 1, pp. 49-50.

314 La Commission doctrinale se montra divisée sur le chapitre 2 et décida de faire deux rapports (de « majorité » et de « minorité ») sur ce chapitre.

### *c) Schéma sur l'œcuménisme*

En fonction des observations faites par les Pères au cours du débat en deuxième session, le schéma sur l'œcuménisme est retravaillé par le Secrétariat pour l'unité avec l'aide des autres commissions. Le nouveau schéma, approuvé par le pape le 27 avril 1964, est envoyé aux Pères<sup>315</sup>. Il comporte un préambule et trois chapitres (déjà approuvés), suivis d'une déclaration sur la liberté religieuse et d'un appendice sur les rapports avec les juifs (non encore discutés dans les congrégations générales) :

Préambule

Ch. 1. Les principes catholiques de l'œcuménisme

Ch. 2. L'exercice de l'œcuménisme

Ch. 3. Les Églises et communautés ecclésiales séparées

Déclaration sur la liberté religieuse

Appendice sur les rapports avec les juifs

On remarque la modification significative du titre du chapitre 1, montrant que l'on reconnaît que le mouvement œcuménique est né en dehors de l'Église catholique et que l'Église catholique veut éviter de définir son idée de l'œcuménisme indépendamment des autres Églises. Les Églises et les communautés séparées sont reconnues comme étant aussi « moyens de salut » et manifestant l'unité par leurs « éléments » d'Église (n° 3). Dans le nouveau chapitre 2 apparaît mieux le nécessaire renouveau de toute l'Église, institution humaine et terrestre invitée à reconnaître ses fautes contre l'unité (n° 6 et 7), la prière (n° 8), la collaboration avec les frères séparés ainsi qu'une meilleure connaissance et estime mutuelle visant à construire ensemble un monde de paix et de justice (n° 9 à 12). Le chapitre 3 donne un critère plus précis de l'unité ou de la séparation, en prenant d'abord en considération les Églises orientales : celles-ci, en vertu de la succession apostolique, ont gardé les vrais sacrements, jouissent de leur propre discipline, expriment légitimement leur doctrine et leur pastorale de la manière qui leur est propre (n° 15 à 18). Quant aux Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident, les éléments qu'elles ont en commun avec l'Église catholique (foi en Christ, amour de l'Écriture Sainte, vie sacramentelle, spiritualité) peuvent être le point de départ d'un dialogue œcuménique qui prendra également en considération les différences doctrinales.

Dès le 16 avril 1964 en Commission de coordination, la proposition fut faite avec succès par le cardinal Confalonieri pour que la déclaration sur la liberté

---

315 Texte en AS III/II, 296-329.

religieuse et le texte sur les rapports avec les juifs soient transformés en deux déclarations<sup>316</sup>.

*d) Schéma sur les évêques et les diocèses*

Après le débat fort nourri des congrégations générales de la première quinzaine de novembre 1963 sur le schéma (administratif) «*De episcopis ac de dioecesium regimine*» («*Les évêques et le gouvernement des diocèses*»), celui-ci avait été adopté mais sa doctrine n'était pas suffisamment établie pas plus que sa dimension pastorale. La commission conciliaire avait reçu la consigne de réduire ce schéma à quelques propositions concernant les seuls principes de la charge pastorale des évêques en prenant appui sur la sacramentalité et la collégialité de l'épiscopat.

Un nouveau schéma sera élaboré dès janvier 1964 avec la contribution du chanoine W. Onclin de Louvain, qui donna au futur décret sa physionomie quasi définitive:

Ch. 1. L'évêque au service de l'Église universelle

Ch. 2. L'évêque dans son diocèse et son triple ministère

Ch. 3 La coopération entre les évêques et les conférences épiscopales

Ainsi muni de fondements théologiques et d'une vision pastorale, ce schéma radicalement nouveau «*De pastorali episcoporum munere in Ecclesia*» fut approuvé et envoyé aux Pères<sup>317</sup>.

*e) Schéma sur l'apostolat des laïcs*

Le schéma sur l'apostolat des laïcs n'avait pu qu'être brièvement présenté durant la deuxième session sans être l'objet d'un débat. Estimant utile de préparer un nouveau projet, la commission remania complètement, de novembre 1963 à janvier 1964, le texte de son schéma selon un nouveau plan qui abandonnait la division en partie «générale» et partie «spéciale». Après une longue introduction doctrinale sur la vocation des laïcs à l'apostolat, le projet parlait des diverses formes et des champs d'apostolat et enfin de l'ordre à observer.

Appliquant avec prudence les réductions demandées par la Commission de coordination, la commission élaborà, du 2 au 12 mars, un schéma complètement

---

316 Il semble que la tactique du cardinal Bea fut de garder le plus longtemps possible ces deux textes (liberté religieuse et rapports avec les juifs) dans le giron du Secrétariat pour l'unité pour éviter qu'ils ne soient confiés à la Commission doctrinale.

317 Texte en AS III/II, 22-44.

réorganisé selon un plan proposé par le père R. Tucci comprenant un préambule et cinq chapitres :

Préambule

Ch. 1. La vocation des laïcs à l'apostolat

Ch. 2. Les communautés et les milieux de vie

Ch. 3. Les fins de l'apostolat

Ch. 4. Les formes d'association

Ch. 5. Dispositions à observer

Exhortation finale

Le texte approuvé fut envoyé aux Pères en mai 1964<sup>318</sup>.

#### f) *Schéma sur les missions*

En l'absence de schéma approuvé, la Commission des missions s'était mise au travail au cours de la deuxième session et avait réussi à mettre sur pied un schéma « De Missionibus » en quatre chapitres qui fut envoyé le 5 décembre 1963 au cardinal Cicognani, puis aux évêques afin d'obtenir leurs observations<sup>319</sup>.

Ce schéma fut réduit à de simples propositions durant l'intersession, soit 13 propositions qui reprenaient les arguments de trois chapitres du texte antérieur : raisons générales de l'apostolat missionnaire, formation missionnaire et coopération missionnaire, la matière du premier chapitre (principes doctrinaux) étant omise et renvoyée à la constitution sur l'Église. Le texte, faible et squelettique, fut transmis aux Pères en juillet 1964<sup>320</sup>.

#### g) *Schéma XVII (future constitution « Gaudium et Spes »)*

Dès le 30 décembre 1963, un groupe restreint<sup>321</sup> se réunit pour déterminer l'esprit, la finalité, les destinataires et les lignes générales du schéma XVII. Un premier texte fut rédigé en français par le P. Sigmund (un projet qui devait beaucoup à un jeune dominicain, professeur de sociologie à l'Angelicum, le P. Dingemans). Ce texte servit de base aux discussions de la sous-commission mixte centrale qui se réunit à Zurich du 1<sup>er</sup> au 3 février 1964. Le texte issu de

318 Texte et rapport en AS III/III, 368-418.

319 Voir texte en AS II/VI, 659-676. Le schéma, à ce stade, s'ouvre par un préambule et comporte quatre chapitres : les principes doctrinaux, les raisons générales de l'apostolat missionnaire, la formation missionnaire et la coopération missionnaire.

320 Voir le texte et le rapport en AS III/VI, 327-336 et 352-355.

321 Ce groupe comportait Guano, Blomjous, Glorieux, Häring, Sigmund et Tucci.

cette réunion, intitulé « La participation active de l'Église à la construction du monde », est très différent, quant à l'esprit et la méthode, de celui de Malines (élaboré en septembre 1963) : il cherche à saisir et à interpréter les « signes des temps » et à souligner leur proximité avec la vie des hommes. « Chaque partie devait commencer par la description des signes des temps, pour passer ensuite à celle des signes de la présence de Dieu, et se consacrer enfin aux signes des temps qui éveillaient des inquiétudes, toujours dans l'esprit de proximité entre les hommes et dans l'optimisme de Jean XXIII »<sup>322</sup>.

Ce texte, traduit en latin, fut revu par la commission mixte et la sous-commission centrale dans les mois suivants. Un nouveau titre apparaît : « *Ecclesia in mundo huius temporis* ». Approuvé par la Commission de coordination (26 juin 1964) puis par le pape (3 juillet 1964), il prend dès lors le nom de schéma XIII et est envoyé aux Pères<sup>323</sup> :

Préambule (1-5)

Ch. 1. La vocation globale de l'homme (6-9)

Ch. 2. L'Église de Dieu et le service des hommes (10-14)

Ch. 3. Le comportement chrétien dans le monde (15-18)

Ch. 4. Les tâches principales des chrétiens aujourd'hui (19-25)

Conclusion et Annexes

À la veille de l'ouverture de la troisième session du concile<sup>324</sup>, la sous-commission théologique tint encore une importante réunion (11-12 septembre 1964). Des propositions et des réserves furent émises concernant le schéma. Deux nouveaux groupes de travail furent créés : un groupe théologique et un groupe des « signes des temps ». Des décisions pratiques furent prises concernant le travail et la méthode à suivre pour la future élaboration du texte<sup>325</sup>.

---

322 E. Vilanova, « L'intersession (1963-1964) », dans *Histoire*, tome 3, 2000, p. 446).

323 Voir texte, rapports et annexes en AS III/V, 116-200. Les cinq annexes portent sur la personne humaine dans la société, le mariage et la famille, le progrès de la culture, la vie économique et sociale, la communauté des nations et la paix.

324 Durant l'été 1964, Paul VI convoqua le père Vincenzo Miano pour lui demander d'organiser un Secrétariat pour les non-croyants. Le 6 août fut publiée l'encyclique *Ecclesiam suam*, une réflexion sur l'Église adressée à tous les hommes afin d'engager un dialogue.

325 Les « Directives pour la future élaboration du texte » furent transmises aux Pères le 17 septembre 1964 (AS III/V, 200-201).

## 5. La troisième année de travaux conciliaires (sept. 1964-sept. 1965)

La troisième session du concile (14 septembre-21 novembre 1964) présente un ordre du jour chargé : treize schémas doivent être abordés et l'on ne sait pas si cette session sera la dernière du concile. Elle est aussi l'occasion de quelques innovations : la concélébration autour du pape à l'ouverture, la présence parmi les observateurs de représentants du patriarcat de Constantinople, la présence de femmes auditrices. Au fil des Congrégations générales, l'assemblée connaît des moments de convulsions causées par des difficultés importantes et des oppositions, d'autant que la minorité n'hésite pas à faire valoir son point de vue et que Paul VI met tout son poids pour que soient prises en compte toutes les opinions. Alors que la minorité conservatrice apparaît fortement organisée<sup>326</sup>, la majorité semble parfois se partager entre diverses orientations ou préoccupations, si bien que la ligne de démarcation entre « progressistes » et « conservateurs » apparaît parfois moins nette. Cette troisième session est toutefois l'occasion d'un important pas en avant grâce à l'approbation et la promulgation de trois schémas sur l'œcuménisme, sur les Églises de rite oriental et sur l'Église, mais aussi dans la discussion d'autres textes, notamment sur la liberté religieuse, les rapports avec les juifs et la présence de l'Église dans le monde de ce temps.

Dans cette session, écrit un commentateur, « on perçoit davantage que Vatican II fut certes un “exposé” de toute la foi de l'Église, mais un exposé “en perpétuelle croissance”, ou peut-être plus exactement un exposé qui ne pouvait que relancer l'activité de l'Église dans un incessant approfondissement de ce qui la fonde : Dieu lui-même et sa révélation » (Bernard Joassart).

### 5.1. Un ordre du jour chargé

#### a) *Épiscopat et collégialité*

Du 15 au 23 septembre 1964 sont examinés successivement les schémas sur l'Église et sur la charge pastorale des évêques. L'attention est une nouvelle fois centrée sur la collégialité, mais portent aussi sur les nouveaux chapitres

---

326 Le *Coetus internationalis patrum*, regroupant des évêques qui se disent attachés à la « tradition de l'Église », se forme officiellement durant la deuxième intersession autour de Lefebvre, de Proença Sigaud, Cabana, Silva Santiago, Lacchio et Cordeiro (cf. Roy-Lysencourt, 2013). Il se mobilisa surtout autour des questions de la collégialité et des pouvoirs des conférences épiscopales, la liturgie (en latin), la mariologie, mais aussi la liberté religieuse et le communisme.

7 (vocation eschatologique de l'Église) et 8 (la Vierge Marie) du schéma sur l'Église. Les votes sur les parties du texte approuvèrent les changements apportés, notamment :

- au n° 8 : au lieu de dire simplement que l'Église du Christ « est » l'Église catholique, le texte précise qu'elle « subsiste dans » (*subsistit in*) l'Église catholique, ce qui demandera interprétation car la formule peut laisser entendre que les autres Églises n'auraient en elles que des « éléments » d'Église ;
- un nouveau chapitre<sup>2</sup> sur le « peuple de Dieu », traitant de la nature de l'Église, et affirmant que la hiérarchie et les fidèles forment dans l'Église un seul peuple ;
- les chapitres 5 (sur la vocation universelle à la sainteté) et 6 (sur les religieux) sont désormais séparés ;
- le chapitre 8 suscite quelque débat autour des titres de la Vierge Marie comme « médiatrice » et « mère de l'Église ».

Le chapitre 2 apporte en LG 10 la distinction entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel : ces deux sacerdoce qui « ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre », tous deux « participent de l'unique sacerdoce du Christ ». Le sacerdoce ministériel est aussi qualifié de sacerdoce « hiérarchique » et jouit d'un « pouvoir sacré ».

Le chapitre 3 du « De Ecclesia », qui avait déjà été l'objet de treize amendements remis par Paul VI durant l'intersession, suscita en troisième session les plus fortes oppositions de la part d'une minorité<sup>327</sup> qui craignait, entre autres, que le pape apparaisse comme dépendant juridiquement du corps épiscopal et privé d'exercer sa primauté. La formule selon laquelle l'ordre des évêques a la « suprême et pleine autorité sur l'Église universelle », une autorité qui ne pouvait s'exercer en dehors de la subordination au pape (« avec et sous le pape »), focalisa l'attention, car elle relevait d'une ecclésiologie universaliste (donnant à l'évêque des pouvoirs habituellement reconnus au pape seul) sans se référer à une ecclésiologie de communion d'Églises locales (reconnaissant l'évêque comme avant tout chef d'une Église particulière).

Malgré ces remous, le chapitre 3 fut approuvé par la majorité des deux tiers, ce qui empêchait d'ultérieures corrections substantielles. Seules certaines modifications (« modi ») purent encore être prises en considération par la Commission

---

327 Le cardinal Larraona adressa plusieurs lettres à Paul VI en septembre 1964 dénonçant la nouveauté de la doctrine du chapitre 3 sur la sacramentalité de l'épiscopat, la collégialité des évêques et leur rôle.

doctrinale. Le 19 novembre 1964, un vote de l'assemblée approuva l'ensemble des huit chapitres. Deux jours plus tard, au cours d'une séance publique présidée par le pape, la constitution dogmatique sur l'Église « *Lumen Gentium* » était approuvée (2551 pour, 5 contre) et le pape la promulguait<sup>328</sup>.

Entre-temps, le schéma « *De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia* » fut présenté aux Pères le 18 septembre 1964, un texte qui établissait le fondement théologique de l'épiscopat (affirmant aussi, en référence au schéma sur l'Église, l'origine sacramentelle des pouvoirs épiscopaux et le pouvoir suprême et plénier du collège des évêques sur toute l'Église) et mettait l'accent sur la tâche pastorale des évêques. Le schéma reçut un bon nombre d'observations sur ses fondements théologiques, sur les rapports de l'évêque avec son diocèse, les prêtres diocésains et les religieux. Le nouveau texte amendé fut remis aux Pères le 30 octobre 1964<sup>329</sup>. Lors du vote par parties successives (4-6 novembre), les amendements ne satisfaisaient pas la majorité des Pères<sup>330</sup>, ce qui reportait le schéma à la quatrième session.

### *b) La liberté religieuse et les relations avec les non-chrétiens et les juifs*

Du 23 au 30 septembre, les congrégations générales entreprirent de débattre du schéma sur la liberté religieuse et du schéma sur les relations avec les non-chrétiens et les juifs. L'assemblée, qui avait demandé que le texte de 1963 sur les juifs soit développé, critique la nouvelle version d'où est absent le rejet de l'accusation de déicide.

Il avait été décidé en Commission de coordination (16 avril 1964) que les textes sur la liberté religieuse et sur les rapports avec les juifs (qui avaient été présentés en deuxième session comme chapitres finaux du « *De Oecumenismo* » sans faire l'objet de débats) soient transformés en deux déclarations, pressenties comme de véritables tests des rapports de l'Église à la société.

Le débat sur **la liberté religieuse** (23-25 septembre 1964) mit en évidence la nette opposition entre deux orientations d'esprit. L'une, préoccupée de défendre

328 Texte de la constitution en AS III/VIII, 784-836.

329 Texte en AS III/VI, 111-207.

330 « Le projet suscitait de vives discussions en relation avec la centralisation et, au vote, en fin de session, bien qu'amendé, il ne recueillit pas les deux tiers des voix. Pour certains, le texte n'accordait pas assez de pouvoirs pastoraux aux évêques; pour d'autres, il menaçait la primauté pontificale » (Ph. Delhay, « Vatican II », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Tables générales, 3<sup>e</sup> partie, Paris, Letouzey, 1972, c. 4305.



la doctrine (immuable) de l'Église en régime de chrétienté, selon laquelle seule la vérité (dont l'Église catholique est dépositaire) a droit à la liberté, dont il suit que seul l'État catholique est apte à gouverner, ayant le devoir de protéger la religion catholique et ne pouvant tout au plus que tolérer les autres cultes. L'autre orientation d'esprit, dont avait été porteur le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, par son projet de texte, et dont témoignèrent en *aula* des membres de l'épiscopat des États-Unis<sup>331</sup>, s'érigait contre l'esprit d'intolérance (dont faisait aussi preuve l'Église lorsqu'elle était en position favorable au sein d'un État) et cherchait à se référer aux droits de la personne ainsi qu'à l'idée (encore récente et soupçonnée par beaucoup) de développement de la doctrine. C'est en ce sens que Mgr de Smedt, évêque de Bruges, qui présenta le rapport à l'assemblée, indiqua que le fondement de la liberté religieuse n'était pas tant à chercher dans la liberté de conscience que dans la nature même de la personne humaine, créée libre par Dieu.

L'argumentation de Murray<sup>332</sup> vise à montrer que la question de la liberté religieuse relève d'abord de la sphère politique et institutionnelle sans toutefois contredire la tradition chrétienne la plus authentique. Ce droit à la liberté religieuse fait partie des droits inhérents à la personne humaine et concerne les relations concrètes entre les hommes. L'État, incompétent en matière de vérité des religions, a juste un rôle de garant de l'ordre public. En *aula*, l'intervention de Carlo Colombo apporta des éléments concrets pour que le texte soit révisé en profondeur; il rappela trois principes: le droit naturel de tout homme à rechercher la vérité (aussi religieuse) et de la suivre; l'obligation et le droit de suivre sa conscience; le caractère libre de la réponse de foi du chrétien. Des principes qui s'accommodent, dit l'orateur, avec le respect par chacun de l'autorité doctrinale de l'Église et avec le respect du bien commun tel qu'il se perçoit et se construit dans toute société humaine (Grootaers, 1998, p. 63).

---

331 En référence à J.C. Murray, expert américain qui avait joué un rôle important dans la réélaboration de la déclaration et avait publié un article qui fut largement répandu: « The problem of religious freedom », *Theological Studies*, 25, 1964, pp. 503-575. Il s'agissait notamment d'abandonner la théorie de la thèse et de l'hypothèse (introduite en 1863 par les théologiens jésuites de la *Civiltà Cattolica*) selon laquelle le choix des libertés modernes était condamnable à titre de « thèse » (doctrinale), c'est-à-dire comme principes universels, mais que des dispositions spéciales selon les conditions des pays étaient légitimes à titre d'« hypothèse » (pastorale).

332 Cf. D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris, Cerf, 1994.

Le schéma sur la liberté religieuse pouvait poursuivre son chemin, moyennant toutefois de substantielles réélaborations<sup>333</sup>, grâce notamment aux apports conjoints de Mgr Pietro Pavan, expert en enseignement social de l'Église, et du Père Courtney Murray. Il sera présenté dans l'*aula* le 17 novembre.

#### L'intervention d'un père conciliaire

Mgr J.B. Zoa, archevêque de Yaoundé (Cameroun), intervient oralement en Congrégation générale le 28 septembre 1964 pour que le Concile proclame fermement la liberté religieuse :

« *Si nous ne rejetons pas explicitement et clairement, sans aucun faux-fuyant, la déplorable doctrine de la coercition légitime en matière religieuse, nous paraîtrons avoir fait quelque petite concession à la pensée moderne mais nous n'aurons pas proclamé la vérité. Il est absolument nécessaire que la liberté religieuse soit justifiée doctrinalement pour rappeler l'absolue dignité de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, et non de manière purement pragmatique*<sup>334</sup>. »

Quant au schéma sur **les relations avec les non-chrétiens et les juifs**, il fut présenté aux Pères le 25 septembre 1964 par le cardinal Bea<sup>335</sup>. Rappelons que la préparation du texte sur les juifs – né de « la volonté de Jean XXIII et [de] la ténacité du cardinal Bea qui imposèrent le sujet au concile »<sup>336</sup> – avait profité des nombreux contacts du cardinal Bea avec des représentants du judaïsme, notamment l'American Jewish Committee. Bea avait rencontré plusieurs fois Augustin Heschel (1907-1972), qui lui avait remis un mémorandum de 13 pages le 22 mai 1962. Selon ce texte, une amélioration des relations entre chrétiens et juifs requiert que l'Église renonce à désigner le peuple juif comme responsable de la mort de Jésus (décide), qu'elle reconnaisse les juifs en tant que juifs (sans attente de conversion), qu'elle rejette explicitement l'antisémitisme et qu'une

333 Après la protestation de dix-sept cardinaux (9-11 octobre 1964), le pape renonça à faire refondre le schéma sur la liberté religieuse par une commission mixte comprenant trois opposants à la liberté religieuse. Lui-même se tint au courant, en octobre et novembre, de la réélaboration du texte et partagea des annotations sur les épreuves du projet (Grootaers, 1998, p. 71).

334 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, p. 388.

335 Voir T.-M. Andrevon, « Les juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate* », *Nouvelle Revue Théologique*, tome 135, n°2, 2013, pp. 218-138.

336 G. Miccoli, « Deux points chauds : la liberté religieuse, les relations avec les juifs », dans *Histoire*, tome 4, 2003, p. 173.

meilleure connaissance mutuelle s'établisse. Du côté du secrétaire d'État Ciconnani, en juin 1962, ce sujet devait être exclu de l'agenda du concile « par peur des réactions des gouvernements arabes et d'instrumentalisations politiques trop faciles »<sup>337</sup>.

Après l'extermination de six millions de juifs par les nazis, il était impossible que le concile reste silencieux<sup>338</sup>. Pourtant, au cours de la deuxième session (voir *supra*), l'opposition au texte sur les juifs se fit tangible tant dans l'*aula* que dans la presse arabe, et le texte (pas plus que celui sur la liberté religieuse) ne fut pas soumis au vote, d'autant que le pape se rendait bientôt en voyage en Terre Sainte (4-6 janvier 1964).

Réélabéré en février-mars 1964 à Ariccia par le Secrétariat pour l'unité, le texte connut entre mai et juillet un parcours compliqué entre les mains de la Commission de coordination. Grâce à des « fuites », le *New York Times* du 12 juin 1964 pouvait titrer « Vatican Said to Mute Its Text on the Jews ». L'évolution de ce texte était suivie de près aux États-Unis, où l'un des premiers déçus fut A. Heschel<sup>339</sup>.

C'est donc ce texte édulcoré (où l'on avait abandonné le rejet de l'accusation de déicide et où l'on demandait la conversion des juifs) que le cardinal Bea présenta aux Pères<sup>340</sup>. Des soutiens s'exprimèrent ainsi que des demandes de retour à l'ancien texte (Cushing, Elchinger, Šeper), alors que se faisaient aussi entendre les mêmes oppositions et une demande d'élargissement du texte à d'autres religions non chrétiennes (un élargissement qui sera accepté, ce qui changera le statut du texte). Le travail sur les amendements reprit au Secrétariat à partir du

337 *Ibid.*, p 174.

338 « Le terrain était plus que jamais miné. Le 20 janvier 1963, la première représentation berlinoise d'une pièce de théâtre, *Der Stellvertreter (Le Vicaire)* de Rolf Hochhuth, avait imposé bruyamment à l'attention du public le problème des "silences" de Pie XII face à l'extermination perpétrée par les nazis » (*ibid.*, p. 177).

339 Heschel reçut alors le soutien amical de Thomas Merton qui l'invita à un séjour dans son abbaye de Gethsemani (Kentucky) à la mi-juillet 1964. S'ensuivit une lettre énergique de Merton au cardinal Bea pour lui exprimer son soutien à la déclaration sur les juifs (source : Edward K. Kaplan, 2015).

340 L'intervention orale de Mgr Heenan, membre du Secrétariat, fut claire (28 septembre 1964) : « Sous sa forme actuelle, le texte que vous avez entre les mains n'est pas de nous. Je ne sais quels sont les experts qui ont rédigé ce projet, mais, laissez-moi vous le dire en toute franchise, ce sont des experts inexpérimentés (*periti imperiti*). »

20 octobre 1964 et une nouvelle mouture du texte put être remise aux Pères dès le 18 novembre, puis examiné et voté le 20 novembre comme adopté en substance et susceptible de retouches de détails<sup>341</sup>.

### c) *La Révélation*

Le texte «*De divina revelatione*» en six chapitres, préparé en intersession (voir *supra*), fut présenté le 30 septembre (Florit, ch. 1 et 2) et le 2 octobre 1964 (Van Dodewaard, ch. 3-6)<sup>342</sup>. Sa discussion dura jusqu'au 6 octobre<sup>343</sup>.

Parmi les interventions en Congrégation générale, Mgr Hermann Volk exprime sa satisfaction devant l'idée reprise dans le nouveau schéma que Dieu dans sa révélation ne communique pas des vérités en tant que telles mais se communique lui-même en elles et à travers son agir. En réponse à cette révélation, souligne l'évêque de Mayence, le schéma devrait parler davantage de la foi comme réponse à la révélation : «*De même que Dieu ne révèle pas seulement certaines vérités, mais se tourne vers nous dans sa miséricorde, l'homme accueille dans la foi les vérités révélées, mais se tourne toujours vers Dieu tout entier, ne lui offre pas seulement intellect et volonté, mais se remet à Dieu avec toute sa vie*<sup>344</sup>. »

Le débat montre cependant que le texte manque encore de la clarté suffisante concernant les rapports entre l'Écriture et la Tradition. Certains Pères sont satisfaits par la vision plus ouverte de la Tradition, présentée comme un processus vivant qui embrasse toute la vie de l'Église, mais d'autres demandent que le schéma parle plus nettement de la fonction constitutive de la tradition, c'est-à-dire de son rôle dans la constitution et le développement du dépôt révélé ainsi que dans la vie et la croyance de la communauté de foi.

L'intervention de Mgr N. Edelby, archevêque melkite, est particulièrement remarquée. Se référant à la conception orientale de l'Écriture, il présente les principes à partir desquels interpréter l'Écriture: 1) intelligence spirituelle à l'intérieur de la totalité du mystère de l'Église; 2) dimension liturgique et

341 Cf. T. Hebbelinck, «*La déclaration *Nostra Aetate* (n° 4) du concile Vatican II. Contribution des Belges et des Français à son élaboration*», *Les Cahiers de la mémoire contemporaine*, n° 10, 2011, pp. 353-392.

342 Voir texte en AS III/III, 124-140 et 268-271.

343 Voir interventions en AS III/III, 142-366 et remarques écrites en AS III/III, 425-511 et 920-941. Les interventions sont largement présentées en H. Sauer, «*Les problèmes de la doctrine sont ceux de la pastorale*», *Histoire*, tome 4, 2003, pp. 251-285.

344 Mgr H. Volk, cité par H. Sauer, «*Les problèmes de la doctrine sont ceux de la pastorale*», *Histoire*, tome 4, 2003, p. 280.

prophétique du Livre saint; 3) invocation épiclétique de l'Esprit Saint; 4) Écriture Sainte interprétée à l'intérieur de la totalité de l'histoire du salut; 5) sens du mystère devant la révélation du Dieu caché. L'Écriture, dit Mgr Edelby, est en quelque sorte une consécration de l'histoire par l'Esprit Saint, une réalité liturgique et mystique.

Largement approuvé lors de la discussion, le schéma devait encore subir quelques retouches en fonction des remarques faites par les Pères. Le texte amendé put encore être distribué aux Pères au cours de la troisième session (20 novembre 1964), mais ne sera présenté et soumis aux votes qu'en quatrième session.

#### d) *L'œcuménisme*

Le schéma « De Oecumenismo » en trois chapitres fut présenté aux Pères et voté, partie par partie, du 5 au 8 octobre 1964<sup>345</sup>. Les votes étant favorables, le Secrétariat pour l'unité procéda à « l'expensio modorum ». Les améliorations retenues furent votées du 10 au 14 novembre 1964 de façon quasi unanime.

Alors que l'on attendait le vote sur le texte complet, la minorité, insatisfaite, fit parvenir au pape une quarantaine de nouvelles modifications. Pour apaiser les auteurs de cette requête, le pape demanda au Secrétariat pour l'unité de les intégrer autant que possible « pour une meilleure clarté du texte » et sans que l'assemblée puisse en discuter. Le texte du décret fut distribué et voté le 20 novembre 1964<sup>346</sup>, puis voté (2.054 pour, 64 contre) et promulgué solennellement le lendemain.

#### e) *L'apostolat des laïcs*

Le texte « De apostolatu laicorum » en cinq chapitres, préparé en intersession (voir *supra*), fut présenté le 6 octobre 1964 (Hengsbach). Comme l'exprima le cardinal Cento, le schéma développait l'idée que la vocation chrétienne exige des baptisés une participation active (avec le clergé, sinon au même niveau) afin de préparer l'avènement du Royaume de Dieu; il se distanciat d'une présentation totalement passive des laïcs et invitait les pasteurs et les laïcs à se faire confiance réciproquement.

---

345 Les rapports furent présentés par J. Martin (ch. 1), Helmsing (ch. 2), Hermaniuk (ch. 3/1) et Heenan (ch. 3/2). Voir les « modi » en AS III/VII, 11-48, 412-421 et 669-702.

346 Voir texte en AS III/VIII, 845-909.

Les interventions, qui durèrent jusqu'au 13 octobre, furent riches en remarques<sup>347</sup>. Selon les mots de Patrick Keegan (auditeur, président de l'Association mondiale des travailleurs), ce débat « avait fait beaucoup pour lier indissolublement laïc et hiérarchie dans l'unique mission de l'Église ».

#### f) *Le schéma sur les prêtres*

Le texte réduit à 10 propositions « De vita et ministerio sacerdotali » fut présenté le 13 octobre 1964 (Marty). Comme l'exprima Mgr Marty, le but avait été de rédiger quelques brèves propositions normatives concernant quelques aspects fondamentaux de la vie spirituelle, ascétique, intellectuelle, pastorale et matérielle des prêtres.

Le débat dura jusqu'au 15 octobre<sup>348</sup> et aboutit au rejet du texte (930 pour, 1199 contre). Ce vote manifestait « qu'il était nécessaire d'avoir sur les prêtres un document substantiel, abordant par le fond les questions majeures de leur ministère et de leur vie en se situant délibérément dans une perspective pastorale qui fit directement écho aux préoccupations majeures du Concile et aux questions que tant de prêtres se posent sur le terrain »<sup>349</sup>.

Sur base des propositions faites par les Pères, la commission amenda et amplifia le texte des propositions. Dans le nouveau texte « De ministerio et vita presbyterorum »<sup>350</sup>, qu'elle proposa le 12 novembre 1964, l'inversion opérée dans le titre indique la perspective et la structure du décret: la vie sacerdotale est regardée dans le sillage du ministère. Le sacerdoce est envisagé comme un service et non pas comme une dignité accordée au seul bénéficiaire de qui la détient.

#### g) *Le schéma sur les Églises orientales catholiques*

Durant l'intersession, le schéma sur les Églises orientales avait dû être réduit à quelques points fondamentaux réglant la mise à jour de la discipline, particulièrement en ce qui concerne la « *communicatio in sacris* ». Le nouveau schéma « De Ecclesiis orientalibus »<sup>351</sup> comportait 29 numéros :

347 Voir H. Sauer, « Le concile à la découverte des laïcs », *Histoire*, tome 4, 2003, pp. 287-326.

348 Voir interventions en AS III/IV, 244-272; 403-482 et remarques écrites en AS III/IV, 539-666.

349 J. Frisque, « Le décret "Presbyterorum ordinis". Histoire et commentaire », dans *Vatican II. Décrets « Presbyterorum ordinis » et « Optatum totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1968, p. 128.

350 Voir texte et rapport en AS IV/IV, 830-871.

351 Voir texte en AS III/IV, 485-493.

Préambule (1)

Ch. 1. Les Églises particulières (2-4)

Ch. 2. Le maintien du patrimoine spirituel des Églises orientales (5-6)

Ch. 3. Les patriarches orientaux (7-11)

Ch. 4. La discipline des sacrements (12-18)

Ch. 5. Le culte divin (19-23)

Ch. 6. Les rapports avec les frères des Églises séparées (24-29)

Conclusion (30)

Ce texte fut présenté aux Pères le 15 octobre 1964 (Cicognani et Bukatko). Il était accompagné de 18 amendements introduits par la commission, qui n'avait pas trouvé un accord pour l'assouplissement de la discipline de la « communication in sacris ». Le débat se poursuivit du 15 au 20 octobre. Les « modi » et le texte nouvellement amendé intitulé « De Ecclesiis orientalibus *catholicis* » furent remis aux Pères le 19 novembre 1964<sup>352</sup>, les votes eurent lieu le lendemain, puis le surlendemain le vote final (2.110 pour, 39 contre) et la promulgation.

#### *h) Le schéma XIII (future constitution Gaudium et spes)*

Durant la troisième session, qui devait accorder un temps important à la discussion du schéma XIII (« De Ecclesia in mundo huius temporis »)<sup>353</sup>, quelques précisions furent d'abord demandées, le 30 septembre et le 1<sup>er</sup> octobre 1964, sur le statut des annexes du schéma : simples documents privés ou parties intégrantes du texte ? Pour rappel, ces cinq annexes (qui étaient deux fois plus longues que le schéma) portaient sur la personne humaine dans la société, le mariage et la famille, le progrès de la culture, la vie économique et sociale, la communauté des nations et la paix. Certains Pères souhaitaient voir ces annexes intégrer sous une forme ou sous une autre le schéma ou en tout cas que leur soit reconnu un lien étroit avec le schéma.

Le débat conciliaire commença le 20 octobre et dura trois semaines par étapes successives<sup>354</sup>. Le schéma ne se proposait pas tant comme un texte d'ordre apologétique ou missionnaire, mais « cherchait plutôt à approfondir la signification salvifique des valeurs terrestres, la valeur de la loi naturelle,

---

352 Voir texte en AS III/VIII, 556-620.

353 Texte, rapports et annexes en AS III/V, 116-200.

354 Voir les rapports présentés par Cento, Guano, Wright (ch. 4), Dearden (ch. 4, n° 21), Norris (ch. 4, n° 24) : AS III/V, 201-203 ; 203-214 ; 703-705 ; III/VI, 50-51 ; 298-301.

l'importance positive de l'histoire de l'humanité»<sup>355</sup>. Le texte était attendu par beaucoup de gens, car il s'agissait de « voir si l'Église avait quelque chose à dire de leur situation, de leur culture et de leur civilisation, de leurs soucis et de leurs aspirations »<sup>356</sup>. Les points de vue des intervenants (42 interventions du 20 au 23 octobre) furent forcément divers, mais la nécessité d'un tel texte était très largement partagée et le besoin de discussions supplémentaires s'exprimait, laissant peu à peu s'ouvrir la perspective d'une quatrième session. Lors du vote du 23 octobre, le schéma fut accepté comme base de discussion (1579 pour, 296 contre) et fut entrepris l'examen des chapitres successifs. En somme, les interventions se caractérisèrent surtout par un « mélange d'expérience vécue et d'idées plus abstraites, de théorie et de pratique, du divin et de l'humain, [ce] qui donna à ce débat son poids et son intérêt »<sup>357</sup>.

#### L'intervention d'un père conciliaire

Mgr R.M. Tchidimbo, archevêque de Conakry (Guinée) intervient oralement en Congrégation générale le 24 octobre 1964 pour exprimer son insatisfaction à propos du schéma sur l'Église dans le monde de ce temps :

« Ce schéma paraît médiocre. Il est conçu uniquement pour l'Amérique et l'Europe, mais pas du tout pour le Tiers-Monde. Le schéma ne traite pas des problèmes tels que : le colonialisme, le sous-développement, la discrimination sous toutes ses formes, la ségrégation raciale et l'apartheid, l'appel à la mystique du développement. Le schéma [...] ne parle pas suffisamment de la socialisation qui était déjà mentionnée par le cardinal Suhard dans ses lettres pastorales. [...] Nous devons présenter l'Église comme le grand défenseur de la liberté et dénoncer l'apartheid comme le cancer de notre temps<sup>358</sup>. »

#### i) Les missions et autres schémas

Le schéma sur l'activité missionnaire de l'Église, qui avait été réduit à 13 propositions (voir *supra*), devait normalement être voté sans discussion publique au cours de la troisième session. Mais les Pères ne l'entendirent pas ainsi. Dès la fin octobre 1964, certains évêques se rencontrèrent en dehors de l'aula pour partager librement leurs observations avec l'aide de sept membres de la commission conciliaire. Soulignant l'importance de ce schéma et l'insuffisance du

355 Selon J. Daniélou, cité par N. Tanner, « Ecclesia ad extra », dans *Histoire*, tome 4, 2003, p. 339.

356 Selon Mgr Guano, cf. N. Tanner, *ibid.*, p. 340.

357 N. Tanner, *ibid.*, p. 399.

358 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, p. 330.



texte présenté, ils souhaitaient un débat public et le renvoi du schéma à la commission pour qu'il soit réélaboré. Ils faisaient remarquer, plus particulièrement, la nécessité d'élargir davantage le concept de « mission » et d'indiquer le fondement théologique de l'activité missionnaire en lien avec le schéma sur l'Église (dont le n° 17 avait été rédigé par la commission des missions), de souligner et d'encourager davantage l'esprit missionnaire des prêtres, de restructurer la Congrégation de la Propagande dans un esprit de « prospective » qui précise l'urgence d'une nouvelle étape de l'activité missionnaire de l'Église.

### L'intervention d'un père conciliaire

Mgr J.A. Malula, dans son intervention orale du 28 octobre 1964, énonce trois défis majeurs pour l'Afrique des années 1960 : le racisme, le tribalisme et la situation d'inhumanité dans laquelle se trouvent les femmes.

*« Dans l'Afrique d'aujourd'hui, il s'en faut de beaucoup que la femme jouisse de la même dignité que l'homme. On l'a souvent dit, l'évangélisation du monde a contribué partout à libérer la femme de la servitude, mais la conquête de la liberté parfaite est une œuvre de longue haleine. Qu'aujourd'hui donc l'Église élève la voix pour appeler tous les fidèles à l'achèvement de cette œuvre de haute civilisation entreprise depuis des siècles : la promotion de la femme à une pleine dignité humaine et une entière responsabilité<sup>359</sup>. »*

Le 6 novembre 1964, après une intervention du pape lui-même<sup>360</sup>, le schéma fut présenté (Agagianian et Lokuang) et soumis au débat (du 6 au 9 novembre)<sup>361</sup>. La réduction du schéma à de simples propositions ne satisfaisait pas les Pères, qui voulaient un texte qui prît le rang d'un véritable schéma et dont les diverses parties seraient exposées avec l'ampleur doctrinale souhaitée. La refonte du schéma fut donc décidée par 1914 voix contre 311.

D'autres schémas réduits étaient encore à l'ordre du jour de l'assemblée conciliaire en novembre : le schéma sur la vie religieuse (examiné du 10 au 12 novembre), le schéma sur la formation sacerdotale (12-17 novembre), le schéma sur l'éducation chrétienne (17-19 novembre). Ces schémas furent encore l'objet de « modi ».

---

359 Cité par R. Kasuba Malu, *Joseph-Albert Malula : liberté et indocilité d'un évêque africain*, Paris, Karthala, 2014, p. 146.

360 Cf. AS III/VI, 324-325. Le prochain voyage de Paul VI à Bombay pour le congrès eucharistique venait d'être annoncé.

361 Voir les interventions en AS III/VI, 357-446 et les remarques écrites en AS III/VI, 471-655 et 920-966.

j) *La « semaine noire »*

Vers la fin de la session (14-21 novembre 1964), partiellement en raison du manque de temps et d'un programme chargé, une série d'incidents viennent perturber l'assemblée: 1) la présentation d'une « note explicative préalable » (d'origine papale) à insérer dans le troisième chapitre de la constitution dogmatique sur l'Église (17 novembre); 2) l'ajournement du vote sur la liberté religieuse et le renvoi du schéma à la quatrième session (19 novembre); 3) l'introduction de dix-neuf « modi » au décret sur l'œcuménisme sans possibilité de les discuter en « aula » (19 novembre); 4) et enfin, conformément à LG 53, la déclaration pontificale déclarant Marie « Mère de l'Église » (21 novembre). De quoi introduire une atmosphère de frustration et de suspicion dans la majorité conciliaire et justifier la dénomination de « semaine noire »<sup>362</sup>.

**L'impression d'un expert**

Du *Journal du concile* de Marcel Breysse, peu après l'ajournement du vote sur la liberté religieuse (19 novembre 1964) :

« *Stupeur, puis agitation indescriptible. Beaucoup d'évêques quittèrent leur place pour tenir des conciliabules, et le ton de voix n'était pas toujours modéré. Je regardais attentivement le conseil de présidence. À la nouvelle [qu'il] avait pris cette décision, le cardinal Meyer [archevêque de Chicago] s'étonna. Je le vis questionner Ruffini [...]. À trois reprises, Meyer quitta sa place pour aller s'expliquer avec le cardinal doyen. Meyer était blême et Tisserant levait les bras de temps en temps comme pour dire : qu'y puis-je maintenant ? [...]. La conversation était générale, des groupes se formaient, se défaisaient pour se reformer avec d'autres [...]. Puis Mgr De Smedt lut le rapport qu'on lui concédait de lire. On l'écouta avec tension, profitant de toutes les occasions pour manifester [...]. Quand il eut terminé, les applaudissements durèrent longtemps ; s'éteignant ici, ils reprenaient plus loin, comme des vagues successives. Le modérateur du jour, le cardinal Doepfner, dut attendre longtemps avant que le flot fût passé [...]. Je partageais personnellement cette émotion, non sur le fait, mais sur le mode [...]. La mesure qui vient d'être prise, quel qu'en soit l'auteur, est très regrettable, Tisserant, Cicognani ou le pape lui-même. Il fallait s'en tenir à ce qu'on avait dit la veille. Sinon, on semble déposséder le concile d'un droit qu'on lui avait d'abord déferé. C'est malheureux et maladroit »<sup>363</sup>.* »

Quant à la « note explicative préalable » du chapitre 3 sur l'Église, les craintes de Paul VI semblent avoir eu leur origine dans certaines prises de parole d'évêques en *aula* et d'experts, en faveur d'une interprétation « conciliariste » de la

362 Cf. L.A. Tagle, « La "semaine noire" de Vatican II (14-21 novembre 1964) », dans *Histoire*, tome 4, pp. 473-553 (sur la « nota explicativa praevia », pp. 510-543).

363 Cité par C. Sorrel, « Événement et conscience de l'événement dans le journal du concile Vatican II du sulpicien Marcel Breysse », *op. cit.*, pp. 455.

collégialité (Grootaers, 2012, pp.21-38). On sait par ailleurs l'importance que Paul VI accordait à la recherche de l'unanimité la plus grande entre les pères et donc à obtenir ici, peu avant le vote de la constitution, l'assentiment du courant minoritaire. Avant qu'elle ne soit rédigée « en dernière minute » (*ibid.*, p. 21) par G. Philips, la *nota explicativa* a eu des antécédents éloignés et a connu une lente genèse, peu aisée à débrouiller pour les historiens (voir Grootaers, 1986 ; et l'article de Luis Antonio Tagle, cité en note).

Voulant apporter des précisions aux amendements précédemment émis, la « Note » (distribuée aux Pères et non votée) ne concerne pas l'ensemble de la constitution. Elle touche au sujet délicat et âprement discuté des rapports entre collégialité épiscopale et primauté du pape et est divisée en quatre paragraphes qui précisent 1) le sens du « collège épiscopal » comme groupe d'égaux (au sens d'un « ordre » ou d'un « corps ») ; 2) l'agrégation à ce corps par la consécration sacramentelle et dans la communion hiérarchique avec la tête et les membres du corps ; 3) la plénitude de pouvoir et de fonctionnement de ce collège (toujours conçu avec sa tête) ; 4) la relation entre le pape et les évêques pour les actes collégiaux (le pape, pasteur suprême, pouvant exercer son pouvoir en tout temps et librement, tandis que les évêques ne se trouvent pas engagés de façon permanente dans des actes collégiaux, mais sont appelés par moments à exercer la collégialité « en consensus » avec le pape).

Comme l'exprimera magistralement Paul VI dans son discours de clôture de la troisième session (21 novembre) : « Il était de la plus haute importance à la fois de reconnaître ouvertement et définitivement ces prérogatives du Souverain Pontificat et de résoudre la question de l'autorité épiscopale dans l'Église ; de sorte que cette autorité paraissait n'entrer en conflit en rien, mais être entièrement combinable avec le pouvoir du Vicaire du Christ et Chef du collège épiscopal, selon la loi constitutive de l'Église. Par cette relation étroite enracinée dans sa nature même, l'épiscopat devient comme un corps unique, organique en lui-même, qui a dans l'évêque successeur de saint Pierre non pas un pouvoir différent et étranger, mais sa tête et presque son centre ; d'où Nous sommes exhortés à exalter avec zèle vos droits avec les Nôtres et à nous réjouir de leurs expansions, à revendiquer leur excellence et à prendre soin de leur intégration et de leur perfection avec les Nôtres. »

Le 21 novembre 1964 furent votés à la quasi-unanimité et promulgués solennellement la constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*), le décret sur les Églises orientales catholiques (*Orientalium Ecclesiarum*) et le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*).

### **L'impression d'un expert**

Gérard Philips, un des grands acteurs-rédacteurs de la constitution sur l'Église, donne son sentiment face à ce schéma fortement remanié tout au long de sa rédaction (extraits des *Carnets Philips*, 24 mai 1965, p. 142) :

« Quand je relis maintenant le texte de *Lumen Gentium*, j'ai moi aussi, comme le dit Mgr Parente, l'impression que « È pero una bella pagina ! » surtout le ch. I et dans une certaine mesure le II. Le passage sur les évêques a souffert des ajouts innombrables destinés à garantir la primauté. Le texte aurait pu être, par exemple au n. 22 sur la collégialité, une déclaration de grande ampleur, surtout par rapport à l'Orient. La doctrine reste sans doute la même, mais il y a un rempart de précautions pointues, en sorte que ce qui aurait pu faire bonne impression est grandement gâché<sup>364</sup>. »

## 5.2. La troisième intersession (janvier-septembre 1965)

Si les interventions du pape dans les travaux conciliaires ont créé du désappointement chez les Pères (de même que chez des observateurs non catholiques), le contenu des cinq schémas déjà promulgués<sup>365</sup> est jugé globalement positif et à même d'aider à soutenir les révisions ou rédactions qui restent à entreprendre. Outre sept textes ayant atteint leurs premiers stades d'élaboration et d'acceptation<sup>366</sup>, quatre gros dossiers ont encore besoin de maturation et doivent encore parcourir les étapes de l'approbation conciliaire : la Révélation, l'Église dans le monde, la liberté religieuse et le schéma sur les juifs. Le travail de la troisième intersession s'avère donc délicat, car il faut à la fois ne pas altérer le contenu des textes acceptés comme base tout en introduisant des modifications substantielles en fonction des « modi »<sup>367</sup>.

Largement discuté en début de troisième session, le texte sur la **divine Révélation** avait été amendé et avait pu être distribué aux Pères en fin de troisième période (20 novembre 1964), encore soumis à l'envoi d'observations écrites (« modi »), le vote étant annoncé pour la quatrième session.

---

364 Cité par M. Lamberigts et L. Declerck, « La contribution de la "squadra belga" au Concile Vatican II », *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. 21, 2012, pp. 157-183 (ici pp. 180-181).

365 La promulgation des premiers textes conciliaires s'accompagnera dès janvier 1965 de la publication de l'*Ordo Missae* et des rituels de concélébration et de communion sous les deux espèces. En mai 1965 se constituera un groupe de travail commun entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises.

366 Ces sept textes portent sur les évêques, la vie religieuse, la formation des prêtres, l'éducation chrétienne, l'apostolat des laïcs, les missions, le ministère et la vie des prêtres.

367 Cf. R. Burigana et G. Turbanti, « La dernière intersession », dans *Histoire*, tome 4, 2003, pp. 555-745. Paraissent, début 1965, les premières traductions des textes promulgués et les premiers commentaires (Baraúna ; *Synopsis historica* de *Lumen Gentium*...). Le premier numéro de la revue internationale *Concilium* sort en janvier 1965.

Après l'ajournement du vote sur la **liberté religieuse** le 19 novembre 1964 et une première révision rapide du texte par Mgr De Smedt (à la demande de Willebrands le 26 novembre), la sous-commission réunie en février 1965 travailla sur les observations puis présenta son texte à la session plénière du Secrétariat (1-5 mars). Le texte fut ensuite envoyé à Paul VI puis envoyé aux Pères. Les réactions de la minorité ne se firent pas attendre<sup>368</sup>.

Le texte sur les **religions non chrétiennes et le peuple juif** avait reçu l'approbation des Pères le 20 novembre 1964 moyennant un certain nombre de « modi ». Fin 1964, des protestations au Moyen-Orient accusèrent l'Église catholique de favoriser le sionisme au détriment des revendications palestiniennes. La question posée aux réviseurs du texte était donc surtout de savoir s'il fallait retirer du texte la condamnation de l'expression « peuple déicide », voire même retirer le texte de l'agenda conciliaire. Mais le concile pouvait-il s'abstenir de se prononcer sur cette question vingt ans après la fin de la guerre ? À la demande du pape, on supprima l'expression « coupables de déicide » dans le texte amendé et la condamnation de l'antisémitisme fut édulcorée en introduisant le verbe « deplorat ».

Quant au **schéma XIII**, qui avait ouvert un long débat en troisième période et reçu un vote favorable, il pouvait être corrigé en tenant compte des observations des Pères et des grandes orientations contenues dans la constitution sur l'Église et le décret sur l'œcuménisme, tout en assurant une unité de rédaction. Cette unité fut assurée par un comité de rédaction placé sous la direction de Mgr Pierre Hubtman. Le texte mis au point allait alimenter les discussions lors de la réunion de toutes les sous-commissions à Ariccia en février 1965. Il s'y confronta aux critiques de Mgr Karol Wojtyła de Cracovie qui prônait un texte tenant compte des aspects négatifs du monde moderne (Église persécutée, Église face à la déchristianisation). Le pape lui-même se tenait au courant de l'avancement du texte via Hubtman et Guano (président de la sous-commission centrale pour le schéma XIII). Une large refonte des deux parties du schéma aboutit finalement à un texte qui fut soumis à la Commission de coordination (11 mai 1965) puis au pape (28 mai) avant d'être envoyé aux Pères en juin. Le texte officiel était en latin, le texte français servait cependant de référence. Il s'intitulait : « Constitutio pastoralis. De Ecclesia in mundo huius temporis »<sup>369</sup>.

---

368 Celles du « Coetus internationalis » et l'article de Ch. Boyer, « Lo stato e il bene comune », *L'Osservatore Romano*, 23 juin 1965, p.2. Cf. G. Turbanti, « Vers la quatrième session », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 66-67.

369 Texte et rapports en AS IV/1, 435-552.

Préambule (1-3)

Exposé introductif. La condition humaine dans le monde d'aujourd'hui (4-9)

Partie I. L'Église et la condition humaine

Préambule (10)

Ch. 1. La vocation de la personne humaine (11-20)

Ch. 2. La communauté humaine (21-36)

Ch. 3. Signification de l'activité humaine dans l'univers (37-47)

Ch. 4. Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps (48-58)

Partie II. De quelques problèmes plus urgents

Préambule (59)

Ch. 1. Dignité du mariage et de la famille (60-64)

Ch. 2. L'essor de la culture (65-74)

Ch. 3. La vie économique-sociale (75-85)

Ch. 4. La vie de la communauté politique (86-89)

Ch. 5. La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations (90-103)

Conclusion (104-106)

Le sort qui serait réservé à ce schéma était encore incertain: l'assemblée conciliaire accepterait-elle de le prendre à sa charge à titre de constitution pastorale et de le mener à terme en dernière session ou le relèguerait-elle à une commission postconciliaire?

Dans l'esprit de dialogue qui lui était cher, Paul VI s'engageait déjà dans la voie du nouveau conciliaire: après son voyage en Terre Sainte (4-6 janvier 1964) où il avait rencontré le patriarche œcuménique Athénagoras, puis à Bombay (2-5 décembre 1964) à l'occasion du Congrès eucharistique, il multipliait les gestes d'ouverture œcuménique. Au Secrétariat pour les religions non chrétiennes, créé en mai 1964, est jointe en avril-mai 1965 une section pour les rapports entre chrétiens et musulmans. Le 9 avril 1965, il crée le Secrétariat pour les non-croyants, en vue de favoriser des occasions de rencontre et de discussion entre chrétiens et marxistes. Le Secrétariat, présidé par le cardinal König, envoya des participants à la rencontre internationale « Christianisme et marxisme aujourd'hui » (Salzbourg, 29 avril-2 mai 1965), promue par la Paulus Gesellschaft<sup>370</sup>. Par ailleurs, et en même temps, une activité diplomatique

---

370 Participèrent à la rencontre de Salzbourg plus de trois cents personnes avec, du côté catholique, les théologiens K. Rahner et D. Dubarle ainsi que le philosophe G. Girardi; et du côté de l'athéisme le dirigeant du Parti communiste français R. Garaudy et le philosophe marxiste L. Lombardo Radice. Voir les actes: H. Kellner

cherchait à améliorer la condition de « l'Église du silence » : libération en février 1965 de l'archevêque de Prague Josef Beran, nomination d'évêques, dénonciation des conditions de vie des chrétiens en URSS et dans les pays de l'Est, y compris en Chine.

## 6. La quatrième et dernière session (14 sept.-8 déc. 1965)

Un climat général de tension, voire de crise – reflet de la dernière semaine très tendue de la troisième session –, marque les esprits au début de la quatrième session conciliaire<sup>371</sup>. Tensions liées à des incertitudes sur plusieurs plans : la réforme liturgique se met en place au niveau des diocèses mais apparaissent ici et là des innovations arbitraires ; les initiatives paraconciliaires de Paul VI et ses ouvertures œcuméniques ne dessinent pas une ligne de gouvernement bien précise et irritent certains<sup>372</sup>. L'opposition au renouveau conciliaire se constate en France (abbé Georges de Nantes) et en Hollande (en matière sacramentelle), en même temps que s'amorce plus généralement un « virage à gauche », dont les premiers effets se manifestent dans l'évolution « marxisante » de la JEC ou la recherche de nouveaux modes d'apostolat des prêtres-ouvriers en France, voire une menace de « schisme hollandais »<sup>373</sup>.

Les attentes sont vives concernant le schéma sur l'Église dans le monde et le thème du dialogue alors que s'éveille également l'intérêt (international) pour la question du contrôle des naissances et celle de la paix dans le monde. Avant de se rendre à Rome, les conférences épiscopales se préparent : celle de Fulda en Allemagne se concentre sur la critique du schéma XIII avec l'appui d'un texte de

---

(dir.), *Christentum und Marxismus heute*, Vienne, Europa-Verlag, 1966 (trad. fr. en 1968 chez Mame).

371 Cf. G. Turbanti, « Vers la quatrième session », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 13-68.

372 Parmi ces initiatives de Paul VI, signalons : l'élargissement-internationalisation du collège cardinalice (22 février 1965) ; gestes en direction de l'Orient orthodoxe et ouverture de dialogues bilatéraux avec le COE et la Fédération luthérienne mondiale ; encyclique *Mysterium fidei* (3 septembre 1965) sur la doctrine et le culte eucharistique (face aux interprétations nouvelles) ; création du synode des évêques (15 septembre 1965).

373 Déjà dans sa lettre pastorale de la Noël 1960, le cardinal Alfrink avait exprimé la conscience de collégialité-conciliarité (Grootaers, 1998). Ses interventions lors de la préparation du concile exprimèrent le besoin de rénovation dans l'exercice du pouvoir dans l'Église (p.ex. par un « conseil de la couronne »). La question se fit jour progressivement d'une difficile mise en œuvre du principe de la collégialité en harmonie avec celui de l'unité centrale.

Karl Rahner<sup>374</sup>; d'autres conférences en Afrique ou en Amérique latine, attentives à la mise en place des réformes conciliaires, se penchent sur la situation sociale et pastorale de leurs pays<sup>375</sup>.

Le 14 septembre 1965, lors d'une cérémonie d'ouverture au style simplifié, le discours d'ouverture de Paul VI se veut rassurant : cette quatrième session sera bien la dernière, en outre il devance les souhaits de mise en pratique de la collégialité en annonçant la création du synode des évêques, enfin il annonce son prochain voyage à l'ONU (4 octobre 1965).

## 6.1. Fin d'un éprouvant processus

### a) *La liberté religieuse*

Dès le 15 septembre peut être entamé le débat sur le schéma sur la liberté religieuse, dont le vote avait été reporté le 20 novembre 1964 et qui avait bénéficié d'une réélaboration<sup>376</sup>. Le nouveau texte, présenté à l'assemblée conciliaire par Mgr De Smedt, évêque de Bruges, est court, comportant une déclaration de principe de la reconnaissance de la liberté religieuse (1), appuyée sur la dignité de la personne humaine (2) et la Révélation (3). Les difficultés soulevées par la minorité<sup>377</sup> se réfèrent tant à la faiblesse de l'argument de raison naturelle (compris tant par les croyants que les non-croyants)<sup>378</sup> qu'à la difficulté de définir un fondement scripturaire du concept moderne de liberté religieuse; la minorité renâcle aussi devant le fait de se trouver confrontée à un problème de développement de la doctrine (suscité par un contexte historique différent); elle estime que ce schéma ne pourra que favoriser l'indifférentisme et le relativisme

374 Cf. K. Rahner, « Remarques concernant le schéma "De Ecclesia in mundo huius temporis" » (28 mai 1965), dans K. Rahner, *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*, Paris, Cerf, 2015, pp. 361-370. Cité par G. Turbanti, *ibid.*, p. 34.

375 Cf. G. Turbanti, *ibid.*, pp. 30-31.

376 Cf. G. Routhier, « Mener à terme l'œuvre amorcée », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 87-157.

377 La minorité est ici formée de cardinaux de la Curie, de membres du *Coetus internationalis* et d'évêques surtout espagnols et italiens (des pays où l'Église est majoritaire).

378 Mgr Ancel, intervenant le 21 septembre au nom de 131 évêques, insistera sur le fondement ontologique de la liberté religieuse, c'est-à-dire l'obligation, inscrite dans sa nature, de rechercher la vérité sur le sens de sa vie et de sa destinée; c'est sa dignité.



religieux, dans un contexte de complaisance envers les fausses religions. Certains en viennent même à contester l'autorité du Secrétariat pour l'unité.

La multiplication des interventions des opposants suscite la perplexité chez beaucoup d'évêques, qui réalisent que le concile se trouve devant une matière nouvelle qui requiert un progrès doctrinal. La majorité, dans le doute, se découvre peu coordonnée (sauf pour l'épiscopat des États-Unis) et indécise sur le sort du schéma. Les interventions du 20 septembre des cardinaux Lefebvre et Shehan viennent cependant surmonter méthodiquement les objections adressées au schéma et souligner sa fidélité à l'enseignement traditionnel de l'Église. Le pape enfin intervient en demandant qu'un vote indicatif ait lieu, vu l'impossibilité de retirer le schéma en raison du tollé international qu'un tel pas en arrière susciterait à la veille de son voyage à l'ONU. Les résultats du vote (21 septembre 1964, 1.997 pour, 224 contre) font prendre la mesure du poids relativement léger de la minorité tapageuse.

### L'impression d'un expert

Le Père Bernard Olivier, dominicain, évoque de manière colorée les débats sur la liberté religieuse en début de 4<sup>e</sup> session :

*« C'est par la Liberté religieuse qu'on commence les débats. Les positions restent nettement tranchées, on le sent aussitôt, mais le débat est sinon morne, au moins très digne et très calme. [...] Les thèses de l'opposition sont connues et défendues une fois de plus par ses ténors : les cardinaux Ruffini, Ottaviani, Siri, Spellman, Arriba y Castro. Chose curieuse : de nombreux pères espagnols interviennent et aucun d'eux ne se prononce en faveur de la déclaration. Pourtant certaines interviews laissent clairement entendre que la majorité des évêques espagnols était favorable à l'affirmation de la liberté religieuse. Il faudra absolument un vote pour y voir clair.*

*De l'autre côté, il y a aussi des interventions passionnées. Le cardinal Cushing, qui parle le latin comme Donald Duck, y met tant de conviction qu'il impressionne toujours fortement. Le cardinal Urbani apporte l'approbation formelle de trente pères italiens. Le cardinal Cardijn prend la parole pour la première fois. [...] Le cardinal Cardijn jette avec feu dans la balance le poids de son travail de soixante ans dans les milieux ouvriers. Malheureusement il est emporté par son éloquence au-delà des dix minutes. On l'interrompt, il ne comprend pas et poursuit... Il faut qu'on lui coupe le micro.*

*Les évêques de l'autre côté du rideau de fer sont toujours écoutés avec une particulière attention. Le cardinal Wyszynski, de Varsovie, émet des réserves en faisant valoir les différences de conception touchant l'État, l'individu, le droit, le bien commun, la liberté et en rappelant les principes de DIAMAT (matérialisme dialectique). Le nouveau cardinal Beran, applaudi dès l'annonce de son nom, donne un témoignage bouleversant de son expérience. [...]*

*Le mardi 21 septembre, le Modérateur fit voter par assis et debout la fin des débats sur la liberté religieuse. Aucune mise aux voix de ce genre n'a jamais connu d'autre issue qu'une approbation quasi unanime... Mgr De Smedt – qui apparaît ici comme un grand*

*champion de la liberté – tira les conclusions, d'une façon d'ailleurs un peu optimiste en annonçant qu'on allait s'efforcer, de tenir compte de tous les désirs exprimés. Et enfin, le lendemain on passa au vote. C'est un événement historique. Car jusqu'ici la minorité, par des manœuvres habiles et des artifices de procédure, avait réussi à empêcher tout vote sur ce texte<sup>379</sup>. »*

Une commission mit au point un *textus recognitus* qui sera approuvé par le pape le 18 octobre puis distribué. La minorité ne désarmant pas, un *textus denuo recognitus* est mis au point, qui sera voté le 7 décembre 1965 (2.208 pour, 70 contre).

### *b) Le schéma XIII (future constitution pastorale Gaudium et spes)*

Du 21 septembre au 8 octobre, les débats portent sur le schéma XIII<sup>380</sup>. Le nouveau texte (90 p.), qui est présenté par Mgr Garrone, a intégré les annexes pour en faire la seconde partie, qui aborde des questions disparates (mariage, propriété, guerre, athéisme) (voir *supra*). Une nouvelle fois apparaissent dans les interventions « les deux principales tendances qui s'étaient affrontées depuis le début des travaux sur le schéma XIII : l'approche concrète baignée d'un certain "optimisme" foncier et l'approche dialectique imprégnée de l'aspect paradoxal, polyvalent de l'univers dans lequel vit l'Église »<sup>381</sup>. Certains reprochent au texte dans son ensemble sa longueur, ses répétitions, sa trop grande confiance dans l'ordre temporel, son approche phénoménologique et existentialiste au lieu d'une approche scolastique et essentialiste exposant la condition naturelle de l'homme. Les reproches les plus fréquents concernent l'oubli de la distinction entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, et l'absence de théologie du péché. Une véritable anthropologie chrétienne devrait unir plus étroitement l'ordre naturel à l'économie de la création et de la rédemption. Le 23 septembre, cependant, le texte reçoit un accueil globalement favorable comme texte de base (2.111 pour, 44 contre).

La discussion se concentre dès lors sur l'exposé introductif et les deux parties du schéma. Tir de barrage (Frings, Volk, Schick, Bengsch) contre l'aspect

379 Cité par A. Prignon, « Évêques et théologiens de Belgique au concile Vatican II », dans C. Soetens (dir.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, pp. 185-219.

380 Cf. G. Routhier, « Mener à terme l'œuvre amorcée », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 158-230.

381 Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai, Casterman, 1968, p. 128.

inductif et descriptif adopté dès l'exposé introductif alors qu'une présentation plus strictement théologique s'imposerait; confusions possibles devant l'ambiguïté du mot « monde »; bref, difficulté à entrer dans « la méthode propre du schéma: la lecture et l'interprétation des signes des temps »<sup>382</sup>. Dans la première partie, s'agissant plus particulièrement de l'athéisme (n° 19), les interventions demandent d'éviter une non-condamnation et de s'orienter vers une promotion de la justice sociale (tout en exprimant néanmoins une condamnation du communisme). Dans la seconde partie, le chapitre sur le mariage et la famille suscite de nombreuses controverses selon que l'intervenant défend une approche du mariage par ses fins primaire (institution ordonnée à la procréation et à l'éducation des enfants) et secondaire (communion d'amour) ou une approche plus personnaliste mettant notamment en valeur l'amour conjugal comme fin intrinsèque du mariage (Colombo). Beaucoup d'interventions mentionnent des questions plus particulières: la limitation des naissances (mais cette question est confiée à une commission pontificale), l'indissolubilité du mariage (Zoghby), l'avortement (évêques polonais et des pays de l'Est surtout), rappelant le soin dont doit être entourée la vie dès la conception et qualifiant l'avortement et l'infanticide de crimes. Le 5 octobre, l'assemblée accueille chaleureusement le pape à son retour de l'ONU, puis aborde le chapitre sur la guerre et la paix. Trois thématiques sont surtout traitées: la théorie de la guerre juste (on souhaite dépasser cette théorie, en raison de la létalité des armes, on récuse la distinction entre armes conventionnelles ou non, entre conflits mineurs et majeurs, on pose plutôt la question de la légitimité de l'usage des armes atomiques); la question de la dissuasion nucléaire (on récuse la distinction entre possession et usage des armes; on évoque l'utilité d'une autorité supranationale en mesure de limiter et arbitrer les conflits); la question de l'objection de conscience. L'épiscopat américain, en contexte de guerre au Vietnam, ne prend quasiment pas part au débat – il interviendra par contre fortement en fin de session (décembre), menaçant même de voter contre le texte car il croit y voir la condamnation de la détention d'armes nucléaires. Étaient aussi connexes les problèmes de la faim et du développement.

---

382 Contre les demandes, surtout allemandes (cf. Schick), de restructuration du schéma, Chenu veut sauvegarder l'inspiration du schéma, qui part de l'observation de la réalité du monde et de la condition humaine pour y discerner son aptitude à répondre à la Parole de Dieu. – Une autre démarche aurait été de déduire de la christologie une anthropologie chrétienne; cf. en arrière-fond la note déjà citée de K. Rahner, « Remarques concernant le schéma... » (28 mai 1965), remise aux évêques allemands à Fulda. Cf. Routhier, *ibid.*, pp. 187-188.

### L'intervention d'un père conciliaire

Mgr Léon-Étienne Duval, archevêque d'Alger, qui siège au Concile avec les évêques africains, intervient oralement en Congrégation générale (AS IV/IV, 604-606) pour exiger fermement « *un sincère changement du système économique et commercial qui régit les nations. Il serait intéressant de dénoncer le vice du commerce actuel qui ne fait qu'élargir l'écart entre les pays nantis et les pays en voie de développement. Une nouvelle éthique politique et économique doit voir le jour*<sup>383</sup>. »

Les débats ayant pris fin le 8 octobre, le schéma peut être mis au point par les commissions. Des notions comme « monde », « signes des temps », « bien commun » sont précisées. La description des différents phénomènes de l'athéisme se veut plus complète (n<sup>os</sup> 19-21). La doctrine classique de la *propriété privée* (n<sup>os</sup> 69 et 71) est reprise avec toutefois trois infléchissements : la compatibilité de ce droit avec certaines formes de propriété publique, la corrélation de ce droit au caractère social du partage des biens, le devoir du propriétaire d'exploiter sa propriété tout en créant de la richesse et en garantissant de bonnes conditions de travail et d'emploi. Sur les *fins du mariage* et la *régulation des naissances*, le texte en reste à éviter le discours sur la fin primaire (procréation) et la fin secondaire (communauté d'amour), tout en soulignant la responsabilité propre des « époux eux-mêmes » (n<sup>o</sup> 50). N'est toutefois pas abordée la réalité des relations entre les sexes. S'agissant enfin de la *guerre*, de la *paix* et de la *construction de la communauté internationale* (n<sup>os</sup> 77-90), la disposition et l'expression des textes sont fortement retravaillées sans changer la substance. Le « *textus recognitus* » est distribué aux Pères les 12 et 13 novembre 1965 et présenté par Garrone, McGrath et Hengsbach. Les votes eurent lieu du 15 au 17 novembre avec dépôt de « *modi* » (plus de 20.000 « *modi* » déposés). Après « *l'expensio modorum* »<sup>384</sup> et le vote final du 6 décembre (2.111 pour, 251 contre), le texte connut un dernier vote solennel en séance publique le 7 décembre 1965 (2.309 pour, 75 contre) et promulgué par le pape.

### c) Huit autres textes

Le **schéma sur les évêques** a toute son importance car il vient, en complément de la constitution sur l'Église, tirer les orientations pratiques mettant en œuvre la collégialité (pouvoirs de l'évêque, rôle des conférences épiscopales et

383 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, p. 335.

384 Voir le « *textus denuo recognitus* » en AS IV/VII, 234-314, suivi des corrections admises (*ibid.*, 314-345) et des modifications examinées (*ibid.*, 346-610).

du nonce). Le texte retravaillé par la commission («*expensio modorum*») est remis aux pères en début de quatrième session<sup>385</sup>. Il est présenté aux suffrages par numéros puis par chapitres entiers, alors que sont remis aux modérateurs de nouveaux «*modi*» du pape (mis sous pression par la minorité). L'ensemble du schéma est voté le 6 octobre 1965 (2.167 pour, 14 contre), puis voté lors de la séance publique du 28 octobre 1965 (2.319 pour, 2 contre) et promulgué<sup>386</sup>. À l'estime de G. Routhier, ce texte «*demeurait en retrait par rapport aux attentes de beaucoup. On était demeuré prisonnier d'une perspective universaliste, l'évêque étant d'abord situé dans l'Église universelle (chapitre 1) avant de l'être dans son diocèse (chapitre 2). La réception de Vatican II allait là aussi indiquer que les dernières négociations n'avaient pas réussi à surmonter toutes les tensions que la discussion avait révélées*»<sup>387</sup>.

Le **schéma sur la rénovation de la vie religieuse**, après la discussion en troisième session, subit un remaniement substantiel (14.000 «*modi*» fournis), ce qui vint enrichir le «*textus recognitus*»<sup>388</sup> qui fut distribué aux Pères le 16 septembre 1965 et présenté le lendemain dans ses liens avec les autres textes, sur l'Église (ch. 6), sur les évêques (ch. 2) et les missions (ch. 1, 3 et 4). Non soumis à un nouveau débat dans l'assemblée, il rencontra auprès des Pères un accueil favorable. L'ensemble du décret fut voté le 11 octobre (2.126 pour, 13 contre) et revoté avant sa promulgation le 28 octobre 1965 (2.321 pour, 4 contre).

Le **schéma sur la formation des prêtres** avait été amendé en fonction des nombreuses modifications proposées par les Pères en troisième session, de manière à être en harmonie avec la constitution sur l'Église et les autres documents conciliaires (pas de répétition) et à mettre au point les principes de l'adaptation aux temps nouveaux et l'application variée selon les régions et conditions. Le texte, le rapport et «*l'expensio modorum*» furent distribués aux Pères le 23 septembre 1965<sup>389</sup>. Le vote d'ensemble eut lieu le 13 octobre (2.196 pour, 15 contre) et la promulgation le 28 octobre (2.318 pour, 3 contre)<sup>390</sup>.

Le **schéma sur l'éducation chrétienne**, qui avait été discuté en troisième session, fut amendé en intersession (671 «*modi*») et distribué aux Pères le 6 octobre 1965. La difficulté était surtout d'harmoniser un texte traitant de l'éducation spécifiquement chrétienne (foi), mais aussi humaine (sciences, culture), valant

---

385 Texte et rapports en AS IV/II, 508-620.

386 Texte en AS IV/V, 564-584; 620-673.

387 G. Routhier, «*Mener à terme l'œuvre amorcée*», dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 230.

388 Texte en AS IV/III, 512-528.

389 Texte en AS IV/IV, 11-129.

390 Texte final en AS IV/V, 593-606 et 620-673.

de manière universelle, alors que les relations entre Église et État sont différentes d'un pays à l'autre. Après le vote d'ensemble (1.912 pour, 183 contre), la promulgation de cette déclaration eut lieu le 28 octobre (2.290 pour, 35 contre).

Le **schéma sur les religions non chrétiennes**, avec « l'expensio modorum » réalisée en intersession, fut distribué aux Pères à la fin de septembre 1965 en vue de l'approbation par l'assemblée (sans interventions correctives). Le « Coetus internationalis » distribue le 11 octobre un document condamnant sans appel le texte reçu, notamment l'idée d'un dialogue avec les religions non chrétiennes (à l'encontre de l'enseignement de Jean XXIII et de Paul VI) et, plus particulièrement concernant les juifs, la partie: « L'Église doit être un nouveau peuple de Dieu, et les juifs ne doivent pas être présentés comme réprouvés de Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture » (alors même que le terme « décide » a été enlevé du texte). Quant au patriarche melkite Maximos IV et aux oppositions qui avaient émané du côté arabe, la situation semble être moins hostile, sans doute à la suite des gestes entrepris à leur égard par le Secrétariat pour l'unité et du discours du pape à l'ONU<sup>391</sup>. Enfin, les associations juives sont fortement déçues de la suppression de l'expression « décide » ainsi que le remplacement du terme « damnat » par « deplorat ». Après le scrutin du 15 octobre et le vote d'ensemble (1.763 pour, 250 contre), la promulgation de cette déclaration eut lieu le 28 octobre (2.221 pour, 88 contre).

#### L'intervention d'un père conciliaire

Mgr J. F. Cornelis, archevêque d'Élisabethville (actuelle Lubumbashi, RDC) remet une observation écrite très riche au sujet d'un renouveau de l'évangélisation dans un esprit de respect des traditions religieuses locales (4<sup>e</sup> session, AS IV/V, p. 269) :

*« La tradition religieuse d'Afrique reconnaît Dieu comme l'Être suprême, Créateur de tout [...]. La religion traditionnelle est encore vivante et vécue par des millions d'hommes avec lesquels l'Église se trouve en situation d'évangélisation. Les nécessités de l'adaptation de l'évangélisation et de l'Église en Afrique imposent de connaître et de comprendre la religion traditionnelle de ses habitants d'une manière profonde, précise et circonstanciée. [...] Si l'on peut espérer que, tout comme l'Asie chrétienne, l'Afrique*

---

391 « Pour surmonter l'opposition des évêchés des pays arabes au schéma sur les relations avec les religions non chrétiennes, il a fallu beaucoup d'efforts, mais ce qui a été déterminant, ce fut une intervention de la Secrétairerie d'État (instance politique) qui a fait passer la traduction en arabe du texte pour demander aux gouvernements s'ils avaient une opposition à formuler : c'est, me semble-t-il, la seule intervention de nature politique lors du concile (sauf peut-être sur le point toujours mystérieux de la non-condamnation explicite du communisme) ». Nous remercions D. Moulinet de nous avoir fourni cette précision.

*apporte une contribution originale à la pensée et à la théologie chrétienne, cet apport trouvera sa source dans la philosophie religieuse et l'analyse de l'expérience religieuse propre à la religion africaine. L'humanisme chrétien africain, que l'Église s'efforce de promouvoir, sera fondé sur les éléments de l'humanisme spirituel et religieux traditionnel. Il s'harmonisera ainsi et s'intégrera dans les efforts déployés par les dirigeants africains actuels pour instaurer le nouvel humanisme négro-africain qui se cherche<sup>392</sup>. »*

Le **schéma sur le ministère et la vie des prêtres** avait été amendé et amplifié après le rejet manifesté par les Pères au cours de la troisième session. Sur la base des remarques envoyées par les Pères, la commission avait élaboré un « *textus recognitus* »<sup>393</sup>, qui fut présenté à l'assemblée par Mgr Marty le 13 octobre 1965. Dès avant la discussion, il était pressenti que la question de l'obligation du célibat pour les prêtres serait posée: non seulement la presse avait fait écho à une multiplicité d'opinions opposées au maintien de la loi du célibat, mais avait été faite la proposition d'étendre à l'Église latine la discipline orientale sur le presbytérat non célibataire (proposition du jésuite Robert Clément), tandis que le cardinal Alfrink défendait l'idée d'un débat franc et honnête sur le sujet<sup>394</sup>. Dès le 11 octobre, Paul VI fit donc connaître à l'assemblée sa décision de se réserver personnellement cette question.

Discuté du 14 au 16 octobre avec plusieurs interventions collectives les 25 et 26 octobre, le schéma fut accepté dans sa substance, mais de nombreux amendements furent proposés concernant son style (trop exhortatif), sa forme et l'approfondissement théologique de quelques thèmes majeurs ou concernant la vie du clergé: l'union des prêtres au Christ-Prêtre, le rôle de l'Esprit Saint dans la vie des prêtres, les relations entre sainteté sacerdotale et exercice du ministère, le lien profond qui doit exister entre le prêtre comme homme de l'évangélisation et comme homme du culte, les rapports entre les prêtres et l'évêque, avec les fidèles ou entre eux. Le 16 octobre un vote très positif (1.507 pour, 12 contre) permettait de procéder à la nouvelle élaboration du schéma selon les amendements. Le texte amendé fut distribué aux Pères le 9 novembre 1965<sup>395</sup>:

Préambule (1)

Ch. 1. Le presbytérat dans la mission de l'Église (2-3)

392 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 392-393.

393 Texte et rapport en AS IV/IV 332-389.

394 Cf. M. Velati, « L'achèvement de l'ordre du jour conciliaire », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 286-293.

395 Texte et rapports en AS IV/VI, 341-405.

Ch. 2. Le ministère des prêtres (4-11)

Ch. 3. La vie des prêtres (12-22)

Les principaux critères qui guidèrent l'amélioration du texte concernant la nature du sacerdoce permirent de marquer le lien entre consécration et mission du prêtre ainsi qu'entre ministère et sainteté du prêtre. Dans le sacrement de l'ordre, les prêtres sont par le don de l'Esprit Saint configurés au Christ pour être ses ministres au service du peuple de Dieu. À travers leur ministère, c'est le Christ lui-même qui poursuit la mission qu'il a reçue du Père. La tonalité des chapitres était aussi plus pastorale et missionnaire. Après les scrutins des 12 et 13 novembre, le texte est une dernière fois revu en commission en fonction des « modi », obtient un vote d'ensemble très positif (2.243 pour, 11 contre) puis un vote quasi unanime le 7 décembre 1965 (2.390 pour, 4 contre).

« On était arrivé, poussé par les demandes des évêques, à une formulation de la théologie du sacerdoce de tonalité pastorale et missionnaire. Mais, de plusieurs côtés, on nota le caractère d'incomplétude du schéma définitif, qui n'avait pu profiter d'une réflexion préalable et organique sur la théologie du presbytérat. [...] Aussi a-t-on pu parler ensuite d'un dépassement seulement partiel de la théologie scolastique traditionnelle du presbytérat ou de l'absence de réflexion de fond sur la théologie de l'Église locale<sup>396</sup>. »

Le **schéma sur l'apostolat des laïcs** avait été revu en intersession et envoyé aux Pères en juin 1965<sup>397</sup>. Il est soumis aux votes des Pères du 23 au 27 septembre 1965. Les « modi » (près de 4.000) sont examinés par les sous-commissions. Le vote sur « l'expensio modorum » a lieu le 9 novembre (vote d'ensemble : 2.201 pour, 2 contre), qui est confirmé par le vote de promulgation du 18 novembre 1965 (2.305 pour, 2 contre).

« Ce texte arrivait donc lui aussi au terme d'une histoire mouvementée [...]. Il s'agit incontestablement d'une nouveauté absolue, du premier document d'un concile qui traite explicitement des laïcs. [...] Il opérerait indubitablement un dépassement de la notion traditionnelle de participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église. Dès les années suivant immédiatement la promulgation, les limites du texte devaient apparaître (absence d'une définition théologique du laïc, consonance imparfaite avec la perspective du chapitre 4 de *Lumen gentium*), ainsi que ses grandes potentialités. Si, peu d'années après son approbation, on a pu parler d'un document déjà vieilli, c'est précisément parce que le

---

396 M. Velati, « L'achèvement de l'ordre du jour conciliaire », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 324.

397 Texte en AS IV/II, 305-365.



dynamisme suscité a mis en lumière les vertus mais aussi les limites d'un texte qui ouvrait de grands espaces à l'action des laïcs dans l'Église, tout en restant lié à certains schémas théologiques et pastoraux de l'époque antérieure<sup>398</sup>. »

Le **schéma sur les missions** avait été réélaboré à la demande des Pères en troisième session pour qu'apparaisse mieux le fondement théologique de la mission dans la mission de l'Église en lien avec le dessein divin et avec la mission du Fils et de l'Esprit Saint, selon les conceptions exposées dans la constitution sur l'Église. Le texte envoyé aux Pères s'articulait en cinq chapitres<sup>399</sup> :

Préambule (1)

Ch. 1. Principes doctrinaux (2-9)

Ch. 2. L'œuvre missionnaire elle-même (10-20)

Ch. 3. Les missionnaires (21-25)

Ch. 4. L'organisation de l'activité missionnaire (26-32)

Ch. 5. La coopération (33-39)

Conclusion (40)

La discussion du schéma, présenté par le cardinal Agagianian et le père Schütte, s'ouvre le 7 octobre 1965. Plusieurs Pères prennent la parole jusqu'au 13 octobre, marquant un intérêt certain pour la question (environ un tiers des évêques présents proviennent de territoires de missions). Les principales interventions et les amendements portent sur le caractère missionnaire de toute l'Église (l'activité missionnaire n'est pas confiée à la seule Église hiérarchique, elle est la tâche fondamentale du peuple de Dieu, explique Alfrink), sur la description des activités missionnaires essentielles (mission par amour, prédication et catéchèse, culte et sacrements, action éducative et humanitaire), l'oécuménisme et le dialogue avec les non-chrétiens dans les pays de mission, le rôle du laïc, le rôle missionnaire des jeunes Églises, la direction-coordination des œuvres missionnaires (*Propaganda fide*).

#### Deux interventions de pères conciliaires

Mgr Michel Ntuyahaga, évêque de Bujumbura (Burundi), intervient oralement pour prôner de nouvelles relations entre vieilles et jeunes Églises et une restructuration de la *Propaganda fide* (4<sup>e</sup> session, AS IV/IV, pp. 196-198) :

« Nous vivons dans une nouvelle période missionnaire et cette période a une grande importance. Notre temps est en même temps un tournant : nous passons de l'époque

398 M. Velati, « L'achèvement de l'ordre du jour conciliaire », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 334-335.

399 Voir texte et rapport en AS IV/III, 663-698.

*de la mission proprement dite à celle des jeunes Églises, qui sont autonomes et de plein droit*<sup>400</sup>. »

Mgr Luc Auguste Sangaré, archevêque de Bamako (Mali), dans une observation écrite, insiste sur une indispensable complémentarité entre instituts missionnaires et épiscopat local :

« *Il faut que l'Ordinaire du lieu évite ce que j'appellerais l'épiscopalisme (exagération des pouvoirs de l'évêque). Mais il faut également que les instituts missionnaires acceptent une certaine reconversion de leurs structures et de leurs mentalités*<sup>401</sup>. »

Les sous-commissions travaillent jusqu'au 26 octobre 1965 pour amender le texte. Elles l'enrichissent d'un chapitre autonome « Des Églises particulières » sur base de ce qui est énoncé dans le chapitre 2 sur les jeunes Églises afin de mieux présenter celles-ci comme sujets et non comme objets de l'activité missionnaire, une activité qui n'incombe pas aux seuls prêtres et religieux mais aussi aux laïcs, sœurs, autochtones et étrangers. Les 10 et 11 novembre eurent lieu les votes des divers numéros ou ensembles de numéros<sup>402</sup>. Après « l'expensio modorum », l'ensemble du schéma fut voté le 30 novembre 1965 (2.162 pour, 18 contre) et promulgué le 7 décembre (2.394 pour, 5 contre)<sup>403</sup>.

Au final, le schéma change radicalement le point de vue sur « les missions ». Mise dans la perspective du plan de salut de Dieu destiné à « toutes les nations », la mission apparaît moins finalisée par « l'implantation de l'Église » (c'est-à-dire par l'activité missionnaire au sens strict et exercée dans certains territoires) que par la prédication de l'Évangile et la construction de la « nouvelle société » des hommes. « Il est permis, note Peter Hünermann, de voir aussi dans ces tendances la tentative pour débarrasser la mission, dans l'avenir, des reproches de colonialisme, d'eupéanisation des cultures, d'une aspiration générale au pouvoir<sup>404</sup>. »

#### *d) Le schéma sur la Révélation*

Le schéma sur la Révélation avait été discuté en Congrégation générale durant la troisième session et un texte amendé en fonction des remarques des Pères

400 Cité par P. Hünermann, « Les dernières semaines du Concile », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 532.

401 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*. Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 323.

402 Voir le texte amendé et les rapports en AS IV/VI, 207-290

403 Voir texte en AS IV/VII, 673-704 et 804-859.

404 P. Hünermann, « Les dernières semaines du concile », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 523, note 1.

avait été distribué le 20 novembre 1964, ceux-ci étant invités à envoyer leurs observations à son sujet. Il ne devait toutefois être présenté et soumis aux votes qu'en quatrième session<sup>405</sup>.

Lors de la première semaine de cette dernière session a lieu la lecture des rapports par le cardinal Florit (ch. 1 et 2) et Mgr van Dodewaard (ch. 3 à 6). Florit met en évidence l'axe du texte, tel que décrit par le préambule : « proposer la doctrine authentique sur la Révélation divine et sur sa transmission » (n° 1), et sa division en deux parties traitant d'abord de la Révélation elle-même et de sa transmission (ch. 1 et 2), puis de l'Écriture (son inspiration et son interprétation, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, sa présence dans la vie de l'Église) (ch. 3 à 6).

Les votes par numéros et par chapitres ont lieu du 20 au 22 septembre, alors que se déroulent simultanément les débats sur la liberté religieuse. Des « modi » sont déposés, qui font apparaître que l'opposition se porte surtout sur trois points de doctrine : la question du rapport entre Tradition, Écriture et magistère (nos 8-10), l'effet de l'inspiration sur la vérité des Écritures (n° 11) et l'historicité des Évangiles (n° 19).

Dès le soir du 22 septembre jusqu'au 30 septembre (8 séances), la « *Commissio parva advisoria* » révise le texte d'après les 1.498 « modi », auxquels viennent s'ajouter quelques amendements suggérés par le pape (en soutien à la minorité). Le travail de la « *Commissio parva* » est ensuite vérifié par la « *Commissio plenaria* » (Commission doctrinale) du 29 septembre au 11 octobre (6 séances). 1) S'agissant des rapports entre l'Écriture et la Tradition, l'enjeu est notamment d'exprimer dans le texte (n° 9) la valeur constitutive de la Tradition (c'est-à-dire que « le dépôt de la foi n'est pas contenu dans la seule Écriture »). Face à l'affirmation (selon deux « modi » de la minorité) selon laquelle la doctrine catholique n'est pas totalement contenue dans l'Écriture (thèse de l'insuffisance matérielle de l'Écriture), les réactions sont diverses (majorité/minorité) et il est décidé de ne rien changer au texte. 2) S'agissant de l'inspiration et de la vérité des Écritures, celle-ci pourrait (en réponse à un « modus ») être explicitée comme « *veritas salutaris* ». Cette expression – à laquelle s'était opposé Bea et qui pouvait être interprétée comme si la vérité des Écritures ne s'appliquait qu'à certains contenus et donc comme une restriction à la vérité intégrale de l'Écriture – n'est finalement pas retenue par la Commission. 3) S'agissant du caractère historique des Évangiles (n° 19), la formule qui est adoptée exprime que les Évangiles

---

405 Voir texte et rapports en AS IV/I, 336-381.

« transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel ».

À ce stade, la crainte de la majorité est de voir arriver d'ultimes modifications apportées par le pape, insistant davantage sur la valeur constitutive de la Tradition. Effectivement arrive à la Commission doctrinale la lettre de Paul VI du 17 octobre pour « parfaire certains points du schéma sur la Révélation », proposant trois amendements. La Commission se retrouve convoquée pour un nouvel examen du schéma le 19 octobre, en présence du cardinal Bea. 1) Sur la relation réciproque entre la Tradition et l'Écriture (n° 9) est adoptée la formule « il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation ». 2) Quant à l'expression « la vérité salutaire » (n° 11), conformément à l'opinion de Bea, on opte pour la remplacer par « la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées »<sup>406</sup>. 3) Enfin, la formule « foi historique » (n° 19) jugée dangereuse est remplacée par « ces quatre Évangiles, dont elle [l'Église] affirme sans hésiter l'historicité ».

Le schéma est voté dans ses chapitres et son ensemble à la quasi-unanimité par les Pères le 29 octobre 1965. Ce jour-là, le rapport du cardinal Florit apporte un commentaire instructif sur les numéros concernant le Tradition (n° 8) et le rapport réciproque entre Écriture et Tradition (n° 9) :

« Le premier répond à ceux qui craignent que l'idée du développement de la Tradition menace la transcendance de la Parole de Dieu: le texte n'admet aucun progrès *objectif* puisque rien de substantiellement neuf ne peut être ajouté; ce qui est en croissance, c'est la "perception des choses aussi bien que des paroles transmises". Et le rapporteur d'ajouter quelques réflexions sur le "développement interne d'une réalité vivante" pour faire comprendre l'histoire des dogmes.

Le deuxième commentaire est consacré au *modus pontifical* sur l'Écriture et la Tradition. [...] il paraît donc que la Tradition n'est pas un supplément quantitatif de l'Écriture, ni l'Écriture la codification de toute la Révélation; l'addition ne change donc pas la substance du texte mais parfait son expression"<sup>407</sup>. »

Les péripéties qui ont entouré la dernière révision du schéma sur la Révélation aboutissent, conclut Christoph Theobald (pp. 337-437), à un « compromis doctrinal »<sup>408</sup> au moins dans quatre champs: tout d'abord et surtout dans la

---

406 Remplacement justifié par Philips: « pour éviter des abus dans l'interprétation au sujet de l'étendue de l'inspiration » (commentaire à l'« *expensio modorum* »).

407 C. Theobald, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans *Histoire*, tome 5, 2005, pp. 410-411.

408 *Ibid.*, pp. 413-432.

relation entre la Révélation comme événement kérygmaticque ou pastoral et comme explication doctrinale de la foi selon une diversité de vérités ou de points contenus dans le « dépôt »; mais aussi dans la difficulté à déterminer exactement la fonction normative des Écritures<sup>409</sup>; dans l'histoire des genres littéraires et autres formes d'expression (ch. 3) et dans l'histoire de la rédaction des évangiles (ch. 5); enfin, dans ce qui a trait à la fondation historique de l'Église (ch. 2), sujet éliminé tacitement<sup>410</sup>.

La constitution *Dei Verbum* est votée dans son ensemble (2.081 pour, 27 contre) et promulguée solennellement lors de la séance publique du 18 novembre 1965 (2.344 pour, 6 contre)<sup>411</sup>. « Ce grand texte », écrit Yves Congar ce même jour, « fournit à la théologie les moyens de devenir pleinement évangélique<sup>412</sup>. » Dans le discours qu'il fait à cette occasion, Paul VI envisage déjà l'après-Concile et les réformes institutionnelles permettant la réforme de l'Église: commissions postconciliaires, synode des évêques, réforme de la Curie, etc.

## 6.2. Clôture et organes de mise en œuvre du Concile

Les dernières semaines du concile, alors que les grands débats sur les textes sont terminés, de nombreux amendements doivent encore être repris par les commissions, qui travaillent sans relâche et dans des conditions relativement difficiles compte tenu des amendements communiqués par Paul VI, tandis que les scrutins en *aula* se suivent sans discontinuer.

L'atmosphère des derniers jours se fait festive et solennelle, marquée par une vaste liturgie œcuménique de la Parole, le 4 décembre, dans la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs avec les observateurs du concile, occasion de remerciements mutuels. Deux jours plus tard a lieu la dernière Congrégation générale au cours de laquelle le pape remercie les évêques en leur faisant don d'un anneau en or et où est annoncée la bulle jubilaire *Mirificus eventus*, dans laquelle le pape s'exprime sur la réception du concile en mettant l'accent sur la conversion personnelle et l'intensification de la vie religieuse. La session publique du

---

409 Pour le père De Lubac (*Journal*, 25 octobre), le refus du dualisme des « deux sources » ne doit pas mener à l'affirmation de la « scriptura sola »: « quels sont en effet les dogmes dont le seul texte de l'Écriture sans l'interprétation traditionnelle pourrait nous donner une certitude absolue? » (cité par C. Theobald, *ibid.*, p. 408, note 1).

410 Cf. Ph. Roy, dans G. Routhier et M. Quisinsky, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008.

411 Voir texte en AS IV/VI, 597-609 et 633-686.

412 Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, 18 novembre 1965, pp. 477-478.

7 décembre a une forte coloration œcuménique de par la levée des anathèmes réciproques entre Rome et Constantinople. Le 8 décembre, les évêques après avoir revêtu leurs ornements sortent de la basilique sur la place Saint-Pierre où est célébrée l'eucharistie par le pape seul, où se multiplient les messages et gestes d'ouverture au monde, puis est annoncée la clôture du concile.

Cette dernière session du concile, marquée par la volonté de mettre au point et finaliser les documents mis et remis sur le métier et de clôturer dans les temps, a reposé en grande partie sur le travail important, parfois harassant, fourni par les experts au sein des commissions<sup>413</sup>. Une lassitude se remarque à certains moments dans l'attitude des pères durant les débats. Une perplexité peut aussi surgir face à certaines questions nouvelles ou déjà abordées par le magistère antérieur. Faut-il reprendre, ou comment reprendre et reformuler des enseignements déjà énoncés, comme ce fut le cas par exemple pour des affirmations de Pie XI (*Casti connubii*)? « En somme, explique G. Routhier, la quatrième période posait avec éloquence la question de la *traditio interpretativa* dans l'Église. C'est également toute la question du développement doctrinal qui se trouve posée à travers ces débats conciliaires. Un concile pouvait-il infléchir les enseignements pontificaux du siècle précédent? Là-dessus les positions étaient diversifiées<sup>414</sup>. »

Approchant de la fin de la quatrième session, Paul VI distinguait trois moments spirituels traversés par le concile: enthousiasme, problèmaticité et compréhension. « La fin du concile œcuménique est le début de beaucoup de choses! », disait-il le 18 novembre 1965. « Aux labours qui ont retourné le champ succède la mise en culture ordonnée et positive<sup>415</sup>. »

Depuis quelque temps déjà, des organismes postconciliaires ont été mis en place. Jean XXIII avait créé le **Secrétariat pour l'unité** (prés. Bea) le 5 juin 1960 et en avait fait une commission conciliaire (22 octobre 1962), puis avait instauré la **Commission pour la réforme du droit canonique** (prés. Ciriaci), le 28 mars 1963. Paul VI avait mis sur pied un **Conseil pour l'application de la liturgie** (prés. Lercaro) le 25 janvier 1964 et une **Commission pontificale pour les communications sociales** (2 avril 1964).

---

413 Cf. « Une cartographie des experts au concile », dans Routhier, Roy et Schelkens (2011, p. 240).

414 G. Routhier, « Mener à terme l'œuvre amorcée », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 232.

415 Paul VI, Allocution lors de l'avant-dernière session générale du concile, 18 novembre 1965.

Le 17 mai 1964 avait été constitué le **Secrétariat pour les non-chrétiens** (prés. Marella) en vue de stimuler les efforts pour une meilleure connaissance réciproque et stimuler les contacts, dans l'esprit de la déclaration sur les religions non chrétiennes (avec une section pour les rapports entre chrétiens et musulmans créée en avril-mai 1965). Le 9 avril 1965 avait été annoncée la constitution du **Secrétariat pour les non-croyants** (prés. König), ayant pour but l'étude de l'athéisme, le dialogue et une éventuelle collaboration en certains domaines (avec un groupe informel visant à favoriser des occasions de rencontre entre chrétiens et marxistes).

Certains textes conciliaires avaient émis le souhait de voir se former des organismes postconciliaires, notamment pour la promotion de l'apostolat des laïcs (AA 26), pour la promotion de l'essor des régions pauvres et de la justice sociale entre les nations (GS90), pour le développement des principes de l'éducation chrétienne (GE, préambule), tandis que le décret sur l'activité missionnaire de l'Église invitait aussi le dicastère de la « Propagation de la foi » à promouvoir la vocation missionnaire en tenant compte des besoins des régions et en laissant une part active dans sa direction à des représentants des évêchés des jeunes Églises (AG 29).

Les Instituts missionnaires sont nés généralement dans les Églises de chrétienté ancienne et, historiquement, ils ont été des instruments de la Congrégation de Propaganda Fide pour la diffusion de la foi et la fondation de nouvelles Églises. Ils accueillent aujourd'hui, et de plus en plus, des candidats provenant des jeunes Églises qu'ils ont fondées, tandis que de nouveaux Instituts sont nés précisément dans les pays qui auparavant recevaient seulement des missionnaires et qui aujourd'hui en envoient. Il faut louer cette double tendance qui montre la valeur et l'actualité de la vocation missionnaire spécifique de ces Instituts, lesquels « demeurent absolument nécessaires »<sup>133</sup>, non seulement pour l'activité missionnaire ad gentes selon leur tradition, mais aussi pour l'animation missionnaire tant dans les Églises de chrétienté ancienne que dans les jeunes Églises.

En réponse à un souhait exprimé dès la consultation antépréparatoire au concile (1959-1960), le **Synode des évêques** a été créé par Paul VI (motu proprio *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965), composé d'évêques de toutes les parties du monde, selon des normes définies par le pape, pour venir en aide au pape et comme signe concret de la participation des évêques en communion hiérarchique à la responsabilité de l'Église universelle (CD, n° 5). Le Synode, qui aura son secrétariat permanent, sera composé d'évêques élus par les Conférences épiscopales, de représentants des religieux, des cardinaux présidents des dicastères de la Curie et éventuellement de membres nommés par le pape. Les

membres en sont nommés pour un seul Synode, dont l'objet est annoncé par le pape. Cette nouvelle institution tiendra en 1967 sa première assemblée.

Vient aussi l'annonce de la prochaine **réforme de la Curie**, par le motu proprio de Paul VI *Integrae servandae* du 7 décembre 1965, qui donne au Saint-Office (l'ancienne « Inquisition romaine et universelle ») le nom de Congrégation pour la doctrine de la foi. Le pape saisit cette occasion pour exhorter une nouvelle fois afin qu'une réception morale et spirituelle du concile accompagne la réception kérygmaticque consécutive à l'effort des pasteurs pour faire connaître ses décisions et les promouvoir efficacement (Routhier, 1993, p. 87). Cet accueil par les chrétiens, un peu à l'image du parcours conciliaire, sera fait d'enthousiasme, de remise en question, de résolution dans la réception-application des résultats du concile.

## 7. Axes thématiques et de réforme

L'idée est ici de mettre en évidence certains résultats de Vatican II. Sur base du long parcours de six années réalisé par le concile (« vota », préparation des textes en commission, débats en congrégation générale, mises au point finales), quelques grands axes apparaissent au travers des textes promulgués. Le but n'est pas de fournir une synthèse articulée de l'enseignement conciliaire : le choix, en partie subjectif, pourra ultérieurement être confronté à la vérification de nos hypothèses.

### 7.1. Le Christ en son mystère pascal (SC)

Les textes du concile n'ont de cesse d'orienter les regards vers l'événement source de la vie de l'Église, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, le don de son Esprit Saint. Cœur de la foi chrétienne, la Pâque du Christ est constitutive de l'Église dans sa présence évangélique au monde et sa mission d'annoncer le salut de Jésus-Christ. Dans sa liturgie, l'Église participe à ce mystère de la Pâque et au salut du Christ présent, elle y exprime sa foi et y trouve la source de sa vie et de son action. La célébration de l'eucharistie et des sacrements, la prière de louange de l'office divin sont des moments forts de l'union de notre être, de notre temps et de notre monde au Christ. C'est pourquoi le concile s'y est intéressé afin de « mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements » et de « faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles » (SC 1). La liturgie exprime « le mystère du Christ et la nature authentique de l'Église : [...] humaine et divine,



visible et porteuse de réalités invisibles, fervente dans l'action et inspirée par la contemplation, présente dans le monde et tournée vers Dieu » (SC 2).

La nature de la liturgie et son importance dans la vie de l'Église ne s'expliquent que parce que s'y exerce « l'œuvre de notre rédemption ». Les regards s'y fixent sur le « mystère pascal du Christ », présenté comme le « résumé » de la vie, la mort et la résurrection du Christ jusqu'à son ascension (SC 5), mystère en lequel les hommes sont greffés par le baptême et sanctifiés (SC 6 et 61) et qu'ils ne cessent de proclamer et de célébrer au travers de l'année liturgique (SC 104 et 106). La présence vivante et agissante du Christ est particulièrement sensible dans la liturgie, car elle est « l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ [...] dans lequel le culte public intégral est exercé [...] par le Chef et par ses membres » (SC 7). Elle est « sommet et source de la vie de l'Église » (SC 10). Le Christ lui-même continue par elle son œuvre sacerdotale, qui est sanctification de l'homme et adoration de Dieu. Il agit en elle, avec elle et par elle, à travers des signes chargés de sens et la « participation pleine et active de tout le peuple » (SC 14).

Dans la célébration liturgique, l'Église est sujet actif, « sacrement de l'unité, peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques » (SC 26). Cette communauté célébrante est structurée: s'y manifestent l'unité du sacerdoce ministériel mais aussi toute la richesse du sacerdoce commun et la diversité de charismes et de fonctions (SC 27-29). C'est le même Esprit qui agit en tous. « Organisées localement », ces communautés sont en lien avec « l'Église visible établie dans l'univers » (SC 42).

Les réformes liturgiques et pastorales prônées par la constitution mettent en valeur l'activité des sujets-participants dans la liturgie et dans les sacrements (chants, répons, confession de foi...), ce qui marque une nouveauté par rapport à la conception post-tridentine de la liturgie toute centrée sur la célébration de l'action divine en latin par le prêtre et objet de dévotion des fidèles. À l'*opus operatum* (l'action divine) se joint l'*opus operantis* (l'activité des fidèles). Cette participation requiert plus qu'une présence physique mais aussi des dispositions personnelles: « il est nécessaire que les fidèles accèdent à la liturgie avec les dispositions d'une âme droite, qu'ils harmonisent leur âme avec leur voix, et qu'ils coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas la recevoir en vain » (SC 11). Cette participation ne se limite pas à la seule liturgie, car si le chrétien est appelé à prier en commun, il doit aussi comme le demande Jésus entrer dans sa chambre pour prier le Père dans le secret (Mt 6, 6) et même, comme l'enseigne l'Apôtre, prier sans relâche avec tout ce que notre corps porte de joie et de souffrance (1 Th 5, 17; 2 Cor 4, 10-11) (SC 12-13).

Un premier défi est l'utilisation des langues vivantes dans la liturgie. Sans laisser de côté le latin, qui doit être conservé dans les rites latins, l'emploi de la langue du pays sera utile pour le peuple dans les lectures, les prières, les monitions, les chants. Il revient à l'autorité épiscopale d'en décider, en faisant ratifier ses décisions par le Siège apostolique (SC 36). Le défi concerne essentiellement les traductions et l'expression de la créativité dans l'adaptation aux traditions des différents peuples (SC 37-40).

Moment fort de la vie liturgique, l'eucharistie est célébrée par la communauté autour de son pasteur<sup>416</sup> : le diocèse autour de l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres, la paroisse autour d'un pasteur qui tient la place de l'évêque. La pastorale liturgique aura soin de mettre en place cette mise en valeur de l'Église locale comme manifestation de l'Église universelle, « surtout dans la célébration de la messe dominicale » (SC 41-46).

La réforme de la célébration eucharistique engagée par le concile prône la restauration d'une lecture de la Bible plus abondante, plus variée et mieux adaptée. L'homélie, où le célébrant explique et actualise, à partir du texte sacré, les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne, est recommandée. La prière des fidèles pour tous les besoins des hommes et du monde entier est restaurée après l'évangile et l'homélie. L'usage de la langue vivante est introduit et la communion sous les deux espèces est rétablie en certaines circonstances. La concélébration est recommandée pour manifester l'unité du sacerdoce (SC 51-58). Le but est de « faciliter la participation pieuse et active des fidèles » (SC 50).

Les sacrements et sacramentaux sont mis en valeur en tant qu'expressions du culte rendu à Dieu et en privilégiant leur valeur de signes de la foi ainsi que leur rôle d'enseignement et de sanctification des diverses circonstances de la vie, par la grâce divine qui découle du mystère pascal de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Leurs rites seront révisés, pour chacun des sacrements, favorisant l'usage de la langue du pays. Le catéchuménat des adultes sera restauré (SC 59-82).

L'office divin, office de louange, est l'œuvre du Christ qui y associe son Église (SC 83). D'après l'antique tradition chrétienne, il est constitué de façon à ce que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu, sanctifiant ainsi les divers temps de la journée et de l'année liturgique.

---

416 Les premiers chrétiens choisissaient ceux qui devaient présider la communauté locale et l'eucharistie : les évêques et ceux qu'ils délèguèrent à ces services. Ce ministère était de l'ordre du charisme (don de l'Esprit), un charisme mis au service de la communauté célébrante.

Les Psaumes sont répartis sur un plus long laps de temps, les lectures mieux choisies, les hymnes rendus à leur forme primitive. L'office rassemble les communautés obligées au chœur (ordres de chanoines, de moines et de moniales, chapitres de cathédrales et de collégiales) et les communautés religieuses; certaines Heures sont recommandées aux laïcs (SC 84-101).

L'année liturgique devra être révisée de manière à exprimer de façon complète et harmonieuse le déploiement du mystère du Christ: la grande solennité de Pâques en est le cœur, rappelée et actualisée chaque semaine par la célébration de la messe dominicale. Toute cette liturgie se déroule en union avec la Vierge Marie, les martyrs et les saints (SC 102-111).

Le soin qui entourera tant la musique sacrée que l'architecture, l'art sacré et le matériel du culte participe également de la réforme liturgique en tant qu'aides au rassemblement, à l'expression de la foi et à la prière de tout le peuple, tenant compte d'une nécessaire adaptation et du recours aux traditions et aux trésors artistiques locaux (SC 112-130).

La constitution sur la sainte liturgie offre au concile une base théologique et liturgique: *lex orandi, lex credendi*.

## 7.2. L'Église, mystère et sacrement, peuple de Dieu et communion (LG)

En parlant d'emblée du «mystère de l'Église» (titre du ch.1), la constitution dogmatique *Lumen gentium* la présente d'abord dans sa dimension transcendante, 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» (LG 1). L'Église participe à ce titre à la réalisation concrète et historique du mystère de Dieu, de son «dessein universel de salut» (LG 2 et 3). Le dessein divin n'est pas de l'ordre de l'inconnaissable ou du caché, il désigne la réalité transcendante et salutaire révélée et manifestée de manière visible à travers les paroles et les gestes de Dieu dans l'histoire, qui culminent en Jésus-Christ et le don de son Esprit<sup>417</sup>.

---

417 «Le mystère au sens paulinien et patristique est l'œuvre du salut que Dieu réalise dans le monde et qui se dévoile dans sa réalisation même. Le mot mystère appelle celui de révélation, car à son origine, le mystère est l'intention secrète que Dieu a sur le monde et qu'il fait connaître progressivement dans l'Ancien Testament et pleinement dans son Fils, le Christ Jésus» (R. Coffy, *L'Église*, Paris, Desclée, 1984, p. 31).

Quant au mystère de l'Église, il se manifeste en sa fondation par le Christ, dont la parole et les gestes confirment que «le Royaume est déjà venu sur la terre», quoiqu'encore en germe et en déploiement grâce à l'action conjointe de l'Esprit et de ceux et celles qui s'appliquent «à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation [tout en portant la] mission d'annoncer le Royaume» (LG 5).

Pour parler plus largement de l'Église, le texte conciliaire recourt à de multiples images (peuple, corps, temple, famille...), qui expriment diverses facettes de la nature relationnelle, communicationnelle et institutionnelle de l'Église. La tradition patristique désigne cette révélation multiforme de Dieu dans l'histoire par le terme de «sacrement»<sup>418</sup>. Ce terme désigne d'abord le Christ en tant que Lumière du monde, Pain de Vie, expression même du mystère de Dieu, source de la nouvelle création, signe efficace du salut. Le sacrement désigne également l'ensemble de l'économie du salut telle qu'elle se développe dans l'Église sous diverses formes, notamment dans les sept sacrements institués par le Christ.

Signe élevé par Dieu au milieu des nations, l'Église a mission de manifester et de porter le salut à l'humanité tout entière. Elle est envoyée vers les hommes pour leur annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile (LG 1), elle leur est envoyée «comme lumière du monde et sel de la terre» (Mt 5, 13-16, cité par LG 9) et pour être aux yeux de tous «le sacrement visible de l'unité salutaire» (Saint Cyprien, *Épître* 69, 6, cité par LG 9), «sacrement universel du salut» (LG 48), sacrement pour le monde, présence «en mystère» du Royaume inauguré par le Christ (LG 3).

Le chapitre 2 («Le Peuple de Dieu») manifeste la volonté de considérer l'Église, dans sa forme historique et sa globalité (pasteurs et fidèles), comme le rassemblement de ceux qui ont répondu à l'appel que Dieu leur adresse par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. L'Église est le rassemblement de personnes et de communautés qui sont toutes unies par la même histoire sainte<sup>419</sup>. Elle est le «Peuple nouveau» (LG 9), un peuple de prêtres, de prophètes et de rois, où tous sont responsables de la vie et de la croissance du corps entier. Chacun vit sa

---

418 «La tradition patristique appelle “sacrements” les événements de l'histoire lus comme interventions de Dieu, les paroles de l'Écriture entendues comme Parole de Dieu, les célébrations liturgiques vécues comme “mémorial” des événements de salut» (R. Coffy, *L'Église, op. cit.*, p. 32).

419 H. Denis, *Église, qu'as-tu fait de ton Concile?* Paris, Centurion, 1985, p. 68, note 4, fait remarquer que, selon cette conception large, le Peuple de Dieu comprend non seulement les catholiques et les autres chrétiens, mais aussi les autres croyants et même tous les hommes de bonne volonté qui ignorent le vrai Dieu.

vocation propre, mais tous ensemble portent la même mission de l'Église. Les baptisés participent par l'Esprit Saint à l'unique sacerdoce d'offrande-sacrifice de Jésus-Christ (LG 10). Sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel ou hiérarchique sont distincts mais ordonnés l'un à l'autre<sup>420</sup>. Revalorisant le « sacerdoce commun (ou baptismal) », le concile Vatican II fonde la tâche commune de tous les chrétiens de participer à l'édification du corps du Christ. En exerçant le « sacerdoce commun » dans les sacrements et par toute leur vie (LG 11), le peuple nouveau participe à la fonction prophétique du Christ par son témoignage de foi et de charité, son « *sensus fidei* » et ses charismes (LG 12).

La volonté de regarder l'Église comme « sacrement de l'unité » permet d'évoquer aussi les différents aspects de sa catholicité ou de son universalité (LG 13 à 17). La mission de ce nouveau peuple le porte en effet « à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité » (LG 13). Sans parler explicitement ici de la question controversée des « membres » de l'Église, la dimension ouverte du peuple de Dieu permet d'aborder plus sereinement la question de l'appartenance à l'Église-Corps mystique du Christ : « À cette unité catholique du Peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité *appartiennent* sous diverses formes ou *sont ordonnés*, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut » (LG 13)<sup>421</sup>.

---

420 Cf. *Lumen gentium*, n° 10 : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective. »

421 « Deux expressions qualifient le lien à l'Église au concile Vatican II, à savoir “incorporés à” (LG 14) qui qualifie l'appartenance des catholiques à leur Église et l'expression « ordonnés à [...] l'unité du Peuple de Dieu » qui s'applique à “ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile” (LG 16). [...] L'abandon progressif de la problématique de “l'ordination à” pour traiter de “ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile” au profit d'une articulation dynamique entre Église et Règne de Dieu [...] ouvre des pistes à la fois pour le dialogue interreligieux, mais également pour l'ecclésiologie » (Villemin et Chevallier, 2011, p. 371).

Sur la base de ce qui a été dit de la dimension transcendante et de la forme historique de l'Église (ch. 1 et 2), le concile traite ensuite de sa structure organique, composée de pasteurs et de laïcs (ch. 3 et 4). Le chapitre 3 (« La constitution hiérarchique et spécialement l'épiscopat ») aborde l'épiscopat sous plusieurs aspects :

- 1) À partir de son *enracinement dans la succession apostolique* : ayant institué les Apôtres, le Christ leur « donna la forme d'un collège [...] et mit à leur tête Pierre » (LG 19) et les envoya prêcher partout l'Évangile et rassembler l'Église universelle ; cette mission est confiée à leurs successeurs « étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps » (LG 20).
- 2) Dans sa *nature sacramentelle* : la consécration épiscopale confère « la plénitude du sacrement de l'Ordre », le « sacerdoce suprême » (en ce sens, l'épiscopat n'est pas à considérer comme une dignité) ; cette consécration épiscopale, « en même temps que la charge de sanctification, 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 » (LG 21).
- 3) Dans son *caractère collégial* : à l'image du collège apostolique et selon une ancienne discipline de l'Église primitive, l'ordre épiscopal est de nature collégiale. L'appartenance au corps épiscopal se fait « en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres ». L'autorité du collège épiscopal ne s'entend « qu' avec et sous Pierre » ; le corps des évêques a « pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain » (LG 22). « L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations mutuelles de chacun des évêques avec les Églises particulières et avec l'Église universelle » (LG 23). La « Note explicative préliminaire » précise l'interprétation de la « collégialité » par Paul VI afin de sauvegarder l'indépendance de la primauté : « En tant que Pasteur suprême de l'Église, le Souverain Pontife peut exercer à son gré son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge même ».
- 4) Dans les divers aspects du *ministère* et de la *fonction des évêques* (LG 24-27) : la triple fonction de sanctification, de gouvernement et d'enseignement des évêques est censée s'exercer surtout à l'égard de l'Église concrète, locale/particulière, dont il assure la présidence ; cette articulation n'est cependant guère développée dans le texte conciliaire<sup>422</sup>.

422 « L'éclipse de l'Église locale n'est pas conforme à la tradition théologique selon laquelle le lien entre l'évêque et son Église est le premier fondement du lien des

- 5) La restauration du *diaconat permanent* comme degré de la hiérarchie et ministère distinct pour le service de l'Église : cette restauration est conçue à la fois en fonction des besoins des Églises locales mais aussi pour des raisons missionnaires et œcuméniques ; elle offre une image non exclusivement sacerdotale du ministère dans l'Église (LG 28-29).

L'important chapitre 4 sur les laïcs décrit ceux-ci comme participant, par le baptême, à la mission sacerdotale, prophétique et royale du Christ (LG 31). La participation des laïcs se fonde dans la prise de conscience qu'ils sont le Peuple de Dieu et participent à un apostolat commun : « quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité » (LG 32). Même dignité fondamentale donc et même mission évangélique pour tous. En outre, certains laïcs peuvent « être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie » (LG 33 ; cf. AA 22 et 24). Exhortés à remplir pleinement leur fonction royale et à s'imprégner de l'Esprit du Christ, ils œuvrent à la transformation du monde (LG 36), agissant comme un ferment dans le temporel : « Ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde » (LG 38, citant l'*Épître à Diognète*).

La constitution porte ensuite son attention, dans le chapitre 5, sur la mission essentielle de l'Église, qui n'est autre que la sanctification de tous. L'appel à la sainteté est en effet universel, concernant tant les laïcs que les pasteurs (LG 40). [De nouveau, pas de dichotomie de classe dans le peuple de Dieu !] Reconnaisant que « Dieu seul est saint » (*Tu solus sanctus*, dit la liturgie dans le chant du *Gloria* à propos du Christ) et que « l'Église est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte » (LG 39), tous sont appelés à manifester dans l'Église et le monde les fruits de grâce de l'Esprit, chacun suivant sa voie personnelle. La voie de sainteté est tracée par le Christ : en Le suivant tout homme devient disciple, se sanctifie et accomplit son humanité en Dieu. « Ainsi tous ceux qui croient au Christ iront en se sanctifiant toujours plus, dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils reçoivent avec foi toutes choses de la main du Père céleste et coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu, en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde » (LG 41).

---

évêques entre eux. Car la communion des Églises précède la communion des évêques, ce qui empêche de considérer le collège épiscopal en dehors de son rapport aux Églises locales concrètes. C'est ce que manifeste le rite liturgique d'ordination des évêques dès l'époque patristique » (Moog, 2017).

De cet appel de tous à la sainteté, les religieux, dont parle le chapitre 6, témoignent à leur manière par leur choix de la vie consacrée. Ils ne sont pas considérés à part (comme «la voie parfaite»), ni comme un état de vie qui concerne la structure hiérarchique de l'Église, mais font partie de ce tout de la sainteté de l'Église<sup>423</sup>, attestant notamment des valeurs spirituelles indispensables dans un monde marqué par le matérialisme<sup>424</sup>: «En effet [...] l'état religieux, qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres, manifeste aussi davantage aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps, il atteste l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la Rédemption du Christ, il annonce enfin la résurrection à venir et la gloire du Royaume des cieux» (LG 44)<sup>425</sup>.

En gage d'espérance, les regards sont invités dans le chapitre 7 à se fixer vers le but et à reconnaître «le caractère eschatologique de l'Église en marche (*peregrinantis*) et son union avec l'Église du ciel». Sur les chemins de l'histoire, mais les yeux fixés vers le but. Étant encore en marche, l'Église est en état d'inachèvement et continue son pèlerinage: «[elle] n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où sont renouvelées toutes choses et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection» (LG 48).

---

423 Cf. J. Galot, *Les religieux dans l'Église selon la constitution Lumen Gentium et le décret sur la charge pastorale des évêques*, Gembloux, Duculot, 1966, p. 70.

424 Cf. le titre suggestif de l'ouvrage de J. Delforge, *L'horizon est vertical* [ou comment s'ouvrir à la verticalité des chemins de Dieu], Bruxelles, 180° Éditions, 2022.

425 «Le Concile semble distinguer, sans aucune opposition, l'administration ordinaire de la grâce par le moyen des sacrements et des ministères institutionnels et le renouveau spirituel et l'expansion plus grande de l'Église par les charismes. Il ne faut pas oublier toutefois que les ministères institutionnels, hiérarchiques, ont également leur origine dans des charismes, dons de l'Esprit. Ce rapport dialectique entre structure sacramentelle-hiérarchique et structure charismatique, qui s'institutionnalise dans la vie de l'Église, qualifie la place concrète de la vie consacrée dans l'Église. [...] La vie de l'Église [...] ne s'épuise pas dans la dualité entre la hiérarchie et le laïcat, elle se révèle plus riche et mieux articulée. La structure fondamentale de l'Église est, en effet, à la fois sacramentelle, institutionnelle et charismatique; en elle, les ordres, les fonctions, les ministères et les formes de vie stable, tous dons de l'Esprit, sont communiqués, par un sacrement ou non, et institutionnalisés canoniquement» (G. Ghirlanda, «La vie consacrée dans l'Église», *Vie consacrée*, 1996/2, pp. 88-101).



Cette certitude que « nous touchons à la fin des temps » (1 Corinthiens 10, 11) donne force au croyant pour prendre au sérieux sa vie terrestre, état transitoire ou intermédiaire, où il reste vigilant, se prépare et construit par les liens de la charité la « communion des saints ». En effet, Église du ciel et Église de la terre ne forment pas deux Églises, mais une seule<sup>426</sup> où tous se trouvent rassemblés dans une même communion de personnes et le partage de biens spirituels, dont principalement l'Eucharistie, forts de la prière de tous les saints « qui ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père » (LG 49)<sup>427</sup>.

Figure de l'apothéose finale, la Vierge Marie est évoquée dans le chapitre 8 à travers sa place « dans le mystère du Christ et de l'Église »<sup>428</sup>. Son rôle n'est pas défini comme « corédemptrice », mais est plutôt mis en évidence dans la révélation de Jésus-Christ et dans l'histoire du salut, passée, actuelle et à venir (LG 52 et 55-59). « Mère du Christ », elle est aussi « Mère des hommes » (LG 54), prototype de la foi et signe d'espérance (LG 68). En rattachant la théologie mariale à l'ecclésiologie, en considérant Marie comme un membre (éminent) de l'Église, le concile rompt avec une tendance à situer Marie hors de l'Église dans un rôle quasi égal à celui du Christ. Il favorise ainsi une présentation favorisant le dialogue et le rapprochement avec les autres confessions chrétiennes.

### 7.3. La Révélation divine (DV)

Le schéma sur la Révélation a été le premier schéma sur lequel les Pères se sont mobilisés au cours de la première session et ont manifesté leur orientation d'esprit. Cet acte de responsabilité transparaît dans le préambule de la constitution, inspiré des paroles de l'apôtre Jean : « Ce que nous avons entendu, nous vous l'annonçons... » (1 Jean 1, 2-3). La dynamique du texte et de la vie des témoins est lancée : transmettre la Révélation, ce n'est pas parler « en son propre nom » mais livrer une bonne nouvelle, « la Parole de Dieu », en « suivant la trace des Conciles » (DV 1). Grâce à Jean XXIII, qui eut la sagesse d'ajourner le débat et de confier à une commission mixte le soin de reformuler le schéma, il est apparu qu'il ne s'agissait plus de parler des « deux sources de la Révélation » (Tradition

---

426 « Le Peuple de Dieu ne fait qu'un, les uns en marche, les autres arrivés au terme après ce passage mystérieux de la mort qui, dans le Christ, est le chemin vers la vie » (Poupard, 2012, p. 36).

427 Voir aussi GS 18, 39 : l'espérance des biens éternels ne distraît pas le croyant des réalités temporelles.

428 Pour rappel, les Pères conciliaires ont refusé de présenter un document à part et complet sur la mariologie (vote du 29 octobre 1963).

et Écriture) mais de s'imprégner plus radicalement d'une vision globale de « la Révélation » – ce qui résulta en un changement de perspective majeur par rapport au schéma préconciliaire et qui s'opéra sur toute la durée du concile de la première à la dernière session.

Car tel est bien l'apport fondamental et premier de la constitution: l'autorévélation de Dieu (ch. 1) – un apport qui n'aurait pas été possible sans les efforts des théologiens des dernières décennies (Barth, Rahner, Balthasar...). Dieu-Amour s'est révélé, dans sa parole et ses gestes, à travers sa création et une histoire qui culmine ou s'accomplit dans la venue de Jésus-Christ, sa vie, sa mort-résurrection: « Entre tes mains, je remets mon esprit », dit Jésus, ultime figure de la révélation trinitaire. Il est la suprême manifestation de l'amour de Dieu en même temps que la réponse parfaite de l'humanité au désir du Père. Suprême manifestation parachevée dans l'envoi de son Esprit, le jour de la Pentecôte, sur le groupe des apôtres et sur les premiers chrétiens (Actes des Apôtres, ch. 2). L'Esprit Saint répand sur la communauté chrétienne entière les dons du Christ (charismes), lui fait comprendre l'Évangile et l'organise en Église pour annoncer cet amour à toute l'humanité. Les croyants entrent, par Jésus, dans le mystère qu'est Dieu, « mystère caché avant tous les siècles et aujourd'hui révélé à tous les hommes » (Colossiens 1, 26).

Si Dieu se révèle ainsi, ce n'est pas d'abord pour de la spéculation (de l'ordre de l'*alêtheia*, comprise comme conformité à la réalité objective), mais pour une rencontre (de l'ordre du *mystère*), qui s'effectue au travers de l'histoire, qui se vit personnellement dans un regard, une écoute, un acte de foi, un engagement. Dieu qui se montre, se donne, se dit, n'est pas tant à « comprendre » qu'à « recevoir », telle une proposition de communion et de vie. Par sa révélation, dit le texte conciliaire, Dieu « s'adresse aux hommes [...] comme à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV 2). Faite d'actions et de paroles intimement liées entre elles, la Révélation est manifestation de la vérité sur Dieu et sur le salut des hommes, et cette vérité « resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation<sup>429</sup> » (DV 2).

La « plénitude »<sup>430</sup> de cette révélation se prépare dans les paroles et les gestes de Dieu depuis les origines (« nos premiers parents... leur chute... la

429 Cf. *Mt* 11, 27; *Jn* 1, 14.17; 14, 6; 17, 1-3; 2 *Co* 3, 16 et 4, 6; *Ep* 1, 3-14.

430 Le terme « plénitude » référé au Christ apparaît 56 fois dans les textes de Vatican II alors qu'il n'a été utilisé que 2 fois à Vatican I (voir aussi « plénitude de la vérité » en DV 8 et 20). Ce terme est souvent lié à des verbes de mouvement: « introduire dans », « tendre vers », indiquant une dynamique et une progression (Erdozán,

promesse d'une rédemption »), dans ses alliances avec les patriarches, ses révélations aux prophètes et au peuple (DV 3). Elle s'accomplit et resplendit dans le Christ : « en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils » (Hébreux 1, 1-2), qui résume en lui-même, qui a pris chair humaine, et en son œuvre de salut toute la révélation, don d'amour (en surabondance) et réponse d'amour au Père. En Lui la révélation, acte et objet, atteint sa forme définitive (DV 4).

Cette plénitude personnelle de la Révélation en Jésus est à la fois clôture et ouverture, car elle est communication et vie (« Nous vous annonçons la vie éternelle... », DV 1), une vie qui ne se conserve que parce qu'elle est transmise et s'accueille. La révélation appelle en Jésus la réponse de foi du sujet-Église (les apôtres d'abord, les Douze qui portent en eux les douze Tribus, le peuple entier) et de tout homme mû par l'Esprit et sa grâce à se tourner vers la vérité. Par l'action de l'Esprit Saint, qui « ouvre les yeux de l'esprit » (DV 5), la plénitude du Christ donne une impulsion nouvelle à l'histoire et à notre humanité, nous ouvrant des horizons insoupçonnés (DV 5-6). « Je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu ».

Pour que cette révélation réalisée dans le Christ Seigneur « demeure toujours en son intégrité et soit transmise à toutes les générations », Jésus ordonna à ses Apôtres de prêcher l'Évangile à tous et de communiquer les dons divins, ce qu'ils firent par leur prédication orale, leurs exemples et notamment quand ils « consignèrent par écrit le message du salut ». Pour qui se fait receveur et porteur de l'événement-source, la transmission est au-delà des mots et déborde la parole du transmetteur et ses manques, car elle s'inscrit dans une *tradition* vivante (processus dans lequel s'insère la parole du transmetteur) et s'appuie sur une *écriture* autonome (venue des temps anciens et ouvrant à tous les avenir). À cette fin, les Apôtres eux-mêmes « laissèrent pour successeurs des évêques, auxquels ils "remirent leur propre fonction d'enseignement" (Irénée) » (DV 7).

« Tradition des apôtres » (c'est-à-dire la foi transmise par les apôtres) et « succession apostolique » sont des termes que saint Irénée unit de manière indissociable afin de reconnaître et disqualifier ceux qui prétendent connaître des « mystères secrets » et les enseigner aux « parfaits » (*Adversus Haereses*, III, 1). Le terme « tradition » devient dès lors « un terme clé pour exprimer et défendre la Vérité de la foi même, en renvoyant explicitement à la forme de

---

1993, p. 342). Ce terme de « plénitude » exprime ce qu'antérieurement l'on désignait par « clôture » de la Révélation (*ibid.*, p. 343).

transmission à travers une chaîne de témoins autorisés depuis les apôtres»<sup>431</sup>. Par cette transmission ininterrompue de la Tradition reçue des Apôtres, «l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit» (DV 8). Plus encore, dit la constitution *Dei Verbum* en rappelant la constitution *De fide* du concile Vatican I :

« Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2, 19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité. Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu » (DV 8).

En présentant ainsi la tradition comme un *processus vivant et dynamique* de transmission, qui enveloppe aussi bien l'Écriture que le service du dépôt de la foi, la vie et le culte de l'Église, le concile opte en même temps pour un postulat fondamental, celui de l'*enrichissement continu* de la foi. Ce postulat n'a pu être posé par le concile, commente le cardinal Wojtyła, que parce que le concile a envisagé la foi dans une nouvelle perspective, *une perspective pastorale* liée à la prise de conscience que la rédemption n'est pas limitée à quelques-uns mais est universelle, qu'elle n'est pas limitée à quelques aspects de notre vie mais à tout notre être et notre agir<sup>432</sup>. La transmission de la Tradition se réalise donc d'abord sur le mode de transmission d'une réalité dont on est imprégné et dont

---

431 A. Sáez, « La Tradition d'Irénée et l'Évangile de Paul. La naissance de la conscience canonique néotestamentaire et quelques conséquences sur la nature de la Révélation chrétienne », *Revue des sciences religieuses*, vol. 90, 2016, n° 3, pp. 357-383, note 24.

432 K. Wojtyła, *Aux sources du renouveau : étude sur la mise en œuvre du concile Vatican II* (trad. H. Louette), Paris, Centurion, 1981. Selon Wojtyła, le concile n'a pas voulu approfondir les vérités de la foi (la doctrine) en répondant à la question « que faut-il croire ? ». Il s'est posé cette question plus complexe : « que veut dire être croyant, être catholique, être membre de l'Église ? » et il s'est employé à y donner une réponse dans le vaste contexte du monde d'aujourd'hui. C'est dans ce sens subjectif, humain, existentiel, impliquant l'existence tout entière du croyant que Vatican II a abordé la foi et son enrichissement (cf. Emmanuel-Marie, 2005, pp. 23-24).

on vit en Église, une réalité vivante (« la voix vivante de l'Évangile ») et créatrice<sup>433</sup>.

La Tradition et l'Écriture sont en relation réciproque, fondamentalement en raison de leur source commune, la Révélation. Alors que « la Sainte Écriture est la Parole de Dieu... consignée par écrit... la sainte Tradition porte la Parole de Dieu confiée... aux Apôtres et la transmet intégralement à leurs successeurs... il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect » (DV 9).

Tradition et Écriture constituent « un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église » (DV 10). Le magistère vivant de l'Église interprète authentiquement la Parole de Dieu écrite ou transmise. Il n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu mais la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis. Tradition, Écriture et magistère de l'Église sont entre eux tellement liés qu'aucun d'eux n'a de consistance sans les autres (Poupard, 2012, p. 45).

Les chapitres 1 et 2 de la constitution ouvrent le chemin vers les chapitres 3 à 6. Après être partie de la source qui est l'*autorévélation de Dieu* en Jésus-Christ (ch. 1) et avoir expliqué son mode de transmission à travers cette réalité tout à fait originale qu'est la *Tradition vivante* de la Parole de Dieu exprimée dans la prédication apostolique et la succession apostolique (ch. 2), la constitution traite plus particulièrement de l'*Écriture sainte* (ch. 3 à 6). Elle pousse ici plus loin son souci pastoral déjà exprimé plus haut (DV 8) en s'expliquant sur l'interprétation de l'Écriture, souci d'une part des exégètes, du magistère et des ministres de la parole, et en même temps source de vie de l'Église.

Le projecteur se porte avant tout sur ce qu'est l'Écriture sainte (DV 11). Dans ces livres (Ancien et Nouveau Testament) ont été consignées sous l'inspiration de l'Esprit Saint les réalités révélées. Ces livres « ont Dieu pour auteur », l'auteur divin choisissant des hommes inspirés pour transmettre son message. Ainsi Dieu parle-t-il à l'homme de manière humaine, à travers des paroles

---

433 Cf. Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1963, p. 24. Congar se réfère au philosophe Max Scheler qui écrit : « La Tradition se communique automatiquement, vitalement. Elle consiste à recevoir une certaine mentalité, certaines manières de vouloir et de juger les choses, par mode de contagion et par une imitation machinale des manifestations de la vie du milieu. Bref, dans la tradition – et c'est là la note essentielle – je ne sais pas que je reçois quelque chose, je prends la volonté d'un autre pour ma volonté propre ; je ne porte pas un jugement de valeur avant de recevoir, je ne choisis pas » (dans *Le saint, le génie, le héros*, Fribourg, Egloff, 1944, p. 65-66).

humaines<sup>434</sup>. De l'inspiration divine des Écritures découle leur inerrance, c'est-à-dire qu'ils enseignent « fidèlement et sans erreur *la vérité* que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées *pour notre salut* ». En soulignant ici la relation entre vérité (de la Bible) et salut, on remarque une tendance croissante du concile de marquer le lien entre révélation et salut. On comprend en outre que la vérité dont il est question<sup>435</sup> n'est pas tant comprise au sens profane de l'exactitude des faits qu'au sens religieux, théologique, relatif à la vérité qui sauve et qui est le Christ, plénitude de la Révélation : ce que nous enseignent l'Écriture ne peut nous dérouter du Chemin de la vérité qui est chemin de salut eschatologique.

Il s'ensuit que l'interprétation de l'Écriture (DV 12) requiert quelques règles de base, la première étant qu'une bonne compréhension ne peut en advenir que moyennant une lecture en harmonie avec l'Église, car c'est à elle qu'a été confiée la Parole de Dieu avec l'assurance d'une assistance particulière de l'Esprit Saint. Une seconde règle de lecture concerne l'unité des deux Testaments, l'ancien et le nouveau, qui, selon l'expression de saint Augustin, sont « disposés de telle sorte que le Nouveau soit caché dans l'Ancien et que, dans le Nouveau, l'Ancien soit dévoilé » (DV 16).

Sur ces bases, l'Écriture est nourriture et règle de la prédication et de la vie de l'Église (DV 21-26)<sup>436</sup>. La liturgie est un premier lieu privilégié de l'accès à l'Écriture comme au Corps du Seigneur. En effet, par la proclamation et la méditation actualisée de la Parole de Dieu et par la célébration du mémorial

---

434 « Les auteurs humains qu'Il [Dieu] s'est choisis sont des instruments dociles, non passifs. Ils ont utilisé toutes leurs ressources de manière à ce que, par sa propre action en eux et par eux, ils transmettent son message, tout en laissant dans les textes l'empreinte de leur personnalité et de leur temps. [...] La vérité qu'ils ont eu l'intention de nous faire connaître par leur parole est proposée de manière bien différente, selon qu'il s'agit de textes historiques, prophétiques ou poétiques » (Poupard, 2012, p. 46).

435 Autres emplois de « vérité » dans DV 2, 7 et 8, ainsi que « veritas salutaris » en LG 17, GS 28 pour décrire le caractère missionnaire de l'Église. Voir aussi DH 11 qui rapproche les termes salut, révélation et vérité.

436 Depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique a marqué une certaine méfiance envers la lecture de la Bible par les fidèles, par défaut de préparation et risque de fausses interprétations. Les traductions en différentes langues furent ensuite interdites, ce que remit en question la Réforme protestante. À partir de 1757 sous Benoît XIV fut permise la publication de traductions de la Bible. Les études bibliques reçurent une nouvelle impulsion sous Léon XIII (*Providentissimus Deus*, 1893) la lecture de la Bible étant encouragée par Benoît XV (*Spiritus Paraclitus*, 1920) et l'étude par Pie XII (*Divino afflante Spiritu*, 1943).

de la Cène, l'Église devient un sujet réceptif et actif du salut en marche. Dans la célébration liturgique, spécialement l'eucharistie, elle vit la rencontre de son Seigneur et son assimilation à Lui dans le sacrifice spirituel d'elle-même et dans sa mission de témoigner de l'Évangile du salut devant tous les hommes, un témoignage qui revêt une multitude de formes et de services, mais qui toujours requiert humilité et effacement. Ce domaine de la vie de l'Église – dont a parlé la constitution sur la Liturgie – est, pour elle, un domaine ultra-sensible, car il y va de sa relation au Seigneur, de son union à Son offrande<sup>437</sup>.

La prière est un autre lieu d'accès quotidien des chrétiens à l'Écriture. C'est pourquoi la Bible doit être largement accessible à tous<sup>438</sup>, devenir un livre de base pour l'évangélisation, la prédication, la formation des catéchumènes, l'œcuménisme, l'enrichissement spirituel des chrétiens, des étudiants en théologie et des pasteurs. Dans la prière comme dans la liturgie, le croyant se désencombre l'esprit et s'abandonne à la confiance dans la relation à Dieu, s'ouvre à un réenchantement de la vie.

#### 7.4. L'Église dans le monde de ce temps (GS)

Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le concile s'adresse à tous les hommes pour leur exposer la manière dont l'Église envisage sa présence et son action dans le monde (GS2). Ce texte, dans un style nouveau et procédant par induction, cherche à saisir les « signes des temps », c'est-à-dire « ces événements et faits de l'histoire qui sont comme des appels à la vérité, à la justice, à l'amour et à la paix. Et c'est de l'intérieur de cette riche expérience humaine qu'elle propose la joie de l'Évangile et le sens de l'existence humaine à la lumière du message du Christ » (Poupard, 2012, p. 134). Le caractère pastoral du texte ressort de la volonté de présenter la mission salvatrice de l'Église concernant l'homme et la société humaine: « C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé » (GS3).

---

437 La première des réformes conciliaires à être mise en œuvre a concerné la liturgie, avec la publication en 1969-1970 du Missel de Paul VI.

438 Une première rencontre pour la traduction œcuménique de la Bible (TOB) a lieu le 8 novembre 1965. Le projet réunit d'abord les pères dominicains et des protestants, qui opteront pour suivre l'ordre des livres de la Bible hébraïque. Participeront ensuite des orthodoxes, et plus récemment des spécialistes de divers continents.

Un exposé préliminaire présente la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui (GS 4-10). L'exposé est descriptif, il présente une approche concrète de la réalité du monde contemporain<sup>439</sup>, tout en restant succinct: un style un peu désarçonnant dans un concile habitué aux grandes fresques théologiques s'appuyant sur la doctrine des encycliques et des conciles. Apparaît ici la catégorie des « signes des temps », expliquée en GS 4 en trois stades (qui ne sont pas sans faire penser au « voir, juger, agir » de l'Action Catholique): scruter les signes des temps, les interpréter à la lumière de l'Évangile, donner des réponses aux questions des hommes sur le sens de la vie et leurs relations entre eux.

De façon réaliste, le concile décrit un monde partagé entre espoirs et angoisses, un monde en transformation, qui regorge de richesses mais où les hommes sont aussi tourmentés par la faim et la misère (GS 4). Les mutations sont profondes dans la culture et la perception de l'histoire, dans l'ordre social (GS 5-6). Le texte pointe un certain nombre de changements qui sont les signes de « la transformation des mentalités et des structures ». Il cite notamment le phénomène interpellant de l'indifférence religieuse: alors que « des multitudes sans cesse plus denses s'éloignent en pratique de la religion », les chrétiens en situation souvent minoritaire se trouvent devant la nécessité de développer une foi de conviction et pas seulement de tradition. « L'essor de l'esprit critique purifie la vie religieuse d'une conception magique du monde et des survivances superstitieuses, et exige une adhésion de plus en plus personnelle et active à la foi, nombreux sont ainsi ceux qui parviennent à un sens plus vivant de Dieu » (GS 7). Sont aussi mis en évidence les déséquilibres du monde moderne au niveau de la personne (être de pensée et d'action), de la famille (problèmes démographiques et sociaux), entre les races, les pays, les institutions (GS 8), mais aussi les aspirations et les interrogations profondes du genre humain, où figure surtout la conscience des injustices et des inégalités (GS 9). Tout cet exposé mène aux questions: « Qu'est-ce que l'homme? Que peut-il apporter à la société et en attendre? Qu'advient-il après cette vie? », des questions auxquelles le texte de la constitution cherche à répondre non à partir de l'homme seul mais aussi à la lumière du Christ ressuscité.

Dans une première partie intitulée « L'Église et la vocation humaine », quatre chapitres considèrent successivement l'homme comme personne (ch. 1: « La dignité de la personne humaine »), comme être social (ch. 2: « La communauté humaine »), comme être d'action (ch. 3: « L'activité humaine dans l'univers ») et comme chrétien (ch. 4: « Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps »).

---

439 Une démarche chère à Mgr McGrath, Mgr Himmer et Mgr Cardijn.



Le chapitre 1 développe une anthropologie chrétienne. « Qu'est-ce que l'homme ? » Se référant à la Bible, l'homme a été créé « à l'image de Dieu », constitué « seigneur de toutes les créatures terrestres », non comme un être solitaire car créé « homme et femme », être social, libre et responsable. « Mais, dans sa finitude, il a choisi avec orgueil son indépendance, brisant par le péché le lien constitutif qui le reliait à Dieu, aux autres hommes et à toute la création. D'où la division intime qui l'écartèle entre le bien qui l'attire [en raison de son éminente dignité] et le mal qui le fascine, et dont il découvre l'existence par la voix de sa conscience : fais ceci, évite cela. Il le sait, même s'il ne le fait pas. La grandeur de sa liberté est de s'orienter vers le bien. Malgré le péché, il le peut, par la force de la grâce divine » (Poupard, 2012, p. 135).

« C'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet. L'homme est tourmenté [...] par la peur d'une destruction définitive [...]. Le germe d'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort. [...] Mais si toute imagination ici défaille, l'Église, instruite par la Révélation divine, [...] enseigne que cette mort corporelle sera un jour vaincue, lorsque le salut, perdu par la faute de l'homme, lui sera rendu par son tout-puissant et miséricordieux Sauveur. Car Dieu a appelé et appelle l'homme à adhérer à lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable. Cette victoire, le Christ l'a acquise en ressuscitant, libérant l'homme de la mort par sa propre mort » (GS 18). « L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu » (GS 19).

Cette perspective d'une communion avec Dieu et d'un dialogue avec Lui dès cette vie humaine amène le concile à se confronter à l'athéisme contemporain, qui est rebelle à cette perspective. Dans un premier temps (GS 19), le texte dresse un inventaire des différentes formes et des racines de l'athéisme. Ses formes sont diverses (agnosticisme, positivisme scientifique, désintérêt pour la question de Dieu). Ses racines sont multiples elles aussi (refus d'une image déformée de Dieu, absence d'inquiétude métaphysique, protestation contre l'existence du mal, absolutisation de certains idéaux humains). Le Concile reconnaît la part de responsabilité des chrétiens eux-mêmes : déformation de la religion, superficialité dans la foi, défaillances morales ou sociales. Dans un deuxième temps (GS 20), le regard se centre sur l'athéisme systématique sous sa forme existentialiste (l'autonomie de la liberté est incompatible avec la reconnaissance d'un Dieu) ou marxiste (la libération de l'homme est essentiellement d'ordre économique et l'espérance eschatologique de la religion le détourne de l'édification de la société). Dans un troisième temps (GS 21), le concile explique l'attitude de l'Église face à l'athéisme. D'une part, elle cherche à saisir et examiner les

causes de ce refus de Dieu. D'autre part, elle affirme que la reconnaissance de Dieu ne contredit pas la dignité de l'homme et que l'espérance eschatologique ne sous-estime pas les tâches terrestres présentes. Sans chercher à condamner l'athéisme, elle cherche plutôt à parfaire la présentation de la foi, à favoriser le témoignage d'une foi vivante et adulte, à promouvoir la justice, à encourager la recherche de la sainteté et le rayonnement d'une charité active, prête aussi à travailler avec les incroyants à la construction de ce monde dans un dialogue loyal et prudent, tout en exigeant des autorités civiles la pleine liberté religieuse et en invitant les athées à l'examen objectif de l'Évangile du Christ.

C'est en effet dans le Christ que s'éclaire vraiment le mystère de l'homme. Par son Incarnation, sa vie d'homme, sa mort et sa résurrection, Il assume et guérit la nature humaine et présente la figure de l'Homme nouveau qui par l'amour jusqu'à donner sa vie triomphe de la souffrance, du mal et de la mort. « En souffrant pour nous, il ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas, mais il a ouvert une route nouvelle: si nous la suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquièrent un sens nouveau » (LG 22). Une grande espérance pour ceux qui croient au Christ et pour tous les hommes, puisque, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni à tout homme. « Telle est la qualité et la grandeur du mystère de l'homme. »

La vocation humaine, rehaussée dans la contemplation du Christ, comporte une dimension sociale, que développe le chapitre 2 intitulé « La communauté humaine ». Grâce aux progrès techniques, les relations entre les hommes se multiplient, certes. Toutefois, le dialogue fraternel entre les hommes trouve son achèvement à un niveau plus profond, celui de la communauté des personnes, celui de la fraternité, où prime l'amour (GS 23). La dimension sociale de l'être humain a un fondement à la fois théologique (une communauté d'origine et de fin) et naturel: tout homme se construit dans des relations, dans un double geste de donner-recevoir vécu dans la famille, les groupes ou associations, la communauté politique, pour autant que l'égoïsme soit déjoué et que la recherche du bien commun rassemble les efforts du plus grand nombre (GS 24-26).

Les conséquences pratiques sont nombreuses, rangées globalement sous l'attitude du respect à l'égard de toute personne humaine, y compris celle des adversaires: attention aux personnes proches, seules, méprisées, aux enfants, aux personnes démunies; mais aussi refus de tout ce qui s'oppose à la vie (homicide, génocide, avortement, violation de l'intégrité de la personne humaine, offense à sa dignité, conditions de travail dégradantes...) (GS 27-28). Le concile invite à dépasser une éthique individualiste, à stimuler toutes les formes d'éducation et de participation aux entreprises communes, à travailler au bien commun qu'assure la justice sociale, à éliminer « toute forme de discrimination

touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion. [...] Au surplus, en dépit de légitimes différences entre les hommes, l'égalité des personnes exige que l'on parvienne à des conditions de vie justes et plus humaines. En effet, les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale et font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine ainsi qu'à la paix sociale et internationale» (GS 29-31).

Les efforts de l'homme pour «faire communauté» rejoignent, indique le concile, le plan de Dieu de rassembler les hommes en «son peuple» (Ex 3, 7-12), avec lequel il conclura alliance (Ex 24,1-18), un peuple auprès duquel son Fils lui-même s'est invité. Fils d'artisan, Jésus a révélé à travers les contacts et les liens humains d'une vie ordinaire l'amour du Père et la grandeur de la vocation humaine, appelant ses apôtres à faire de même après sa mort dans «une nouvelle communion fraternelle», «pour faire du genre humain la famille de Dieu, dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour» (GS 32).

Cette visée qu'ont exposée les deux chapitres 1 et 2 (dignité de l'homme et sa vocation sociale) oriente l'activité humaine dans l'univers, à laquelle est consacré le chapitre 3. L'effort gigantesque mené par les hommes à travers les siècles pour «améliorer leurs conditions de vie correspond au dessein de Dieu. [...] Mais plus grandit le pouvoir de l'homme plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires» (GS 34). À travers son travail et ses activités, l'homme réalise aussi sa vocation. «Par son action, l'homme ne transforme pas seulement les choses et la société, il se parfait lui-même. Il apprend bien des choses, il développe ses facultés, il sort de lui-même et se dépasse. Cet essor, bien conduit, est d'un tout autre prix que l'accumulation possible de richesses extérieures. L'homme vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il a» (GS 35).

Une juste autonomie des réalités terrestres est reconnue (GS 36). L'intention dans ce chapitre est en effet d'éviter tout faux dualisme entre l'ordre naturel et la fin surnaturelle. En recourant à une théologie des valeurs terrestres, le concile souligne particulièrement la dignité de la création (c'est-à-dire de l'homme et du monde matériel), la signification du travail humain et du progrès technique. «C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques» (GS 36).

En affrontant ces questions, le concile veille toutefois à ne pas oublier la «rupture» eschatologique et le caractère transcendant de la mission de l'Église.

Dans sa pensée, le chrétien n'apparaît pas tant comme étranger au monde que comme élevant les valeurs du monde. GS 37 s'achève par une belle évocation de la victoire de l'Esprit dans le cœur du juste qui, purifié, voit la création comme jaillissant des mains de Dieu, en use et en jouit dans un esprit de pauvreté et de liberté: c'est un rayon de soleil franciscain.

GS 38, nouveau et original, situe toute l'activité humaine dans la lumière du Mystère pascal. Le Verbe de Dieu fait chair sanctifie le monde et son histoire. L'activité humaine est ainsi engagée dans le dessein d'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Elle est associée à son itinéraire de mort et de résurrection, à sa victoire, au don de son Esprit. L'espérance eschatologique ne détourne pas de l'activité terrestre. Par son Esprit, le Christ agit dans le cœur des hommes et transforme l'humanité tout entière (§ 1). L'Eucharistie, sacrement de la foi, est gage de cette espérance puisque des éléments de la nature deviennent le Corps et le Sang du Christ glorieux (§ 2).

Terre nouvelle et lieux nouveaux: le royaume est déjà présent sur cette terre, il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra. «Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits de notre nature et de notre industrie, [...] nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père "un Royaume éternel et universel, [...] Royaume de justice, d'amour et de paix"» (GS 39).

Manifestation du mystère de Dieu, ainsi que l'a montré la constitution *Lumen gentium*, l'Église a un rôle propre à jouer dans le monde de ce temps. C'est ce que déploie en fin de première partie le chapitre 4. L'Église a vocation à révéler à l'homme le sens de son existence, elle «croit pouvoir largement contribuer à humaniser toujours plus la famille des hommes et son histoire [et] est convaincue que, pour préparer les voies à l'Évangile, le monde peut lui apporter une aide précieuse et diverse par les qualités et l'activité des individus ou des sociétés qui le composent» (GS 40).

«Comme elle n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social, [l'Église] constitue un lien très étroit entre les différentes communautés humaines et les nations. L'Église et le monde sont en interaction réciproque. L'aide que l'Église apporte dans l'accomplissement des tâches temporelles n'est pas d'ordre technique, mais au plan des exigences fondamentales sur lequel repose tout l'édifice de la vie en société: le sens ultime le plus profond qui a valeur d'éternité» (Poupard, 2012, pp. 137-138).

L'expérience dont s'est enrichie l'Église au cours de son histoire à travers les siècles et au milieu du monde lui est précieuse pour adapter son message

à la compréhension de tous dans les diverses cultures, vivant sa présence au monde au rythme de l'incarnation de son Seigneur, le Verbe fait chair. Le dernier numéro du chapitre rappelle que tout est récapitulé dans le Christ « l'alpha et l'oméga », « par qui tout a été fait [...] le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations » (GS45).

Dans la deuxième partie de la constitution sont abordés « Quelques problèmes plus urgents » (qui constituaient au départ des annexes au schéma) afin de projeter sur eux « la lumière des principes qui nous viennent du Christ » et de confirmer ainsi la dimension volontairement « pastorale » de cette Constitution. Après le préambule, cinq chapitres envisagent successivement la « Dignité du mariage et de la famille » (ch. 1, 60-64), l'« Essor de la culture » (ch. 2, 65-74), la « Vie économique-sociale » (ch. 3, 75-85), la « Vie de la communauté politique » (ch. 4, 86-89) et « La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations » (ch. 5, 90-103).

S'agissant du mariage (placé en tête des « problèmes urgents »), le concile reconnaît que, tout en étant institution et sacrement, il est d'abord et essentiellement « communauté de vie et d'amour » qui naît de leur consentement personnel, c'est-à-dire « de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement » (GS48).

L'amour conjugal conduit les époux vers le don réciproque d'eux-mêmes, qui imprègne toute leur vie. « Il dépasse l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite », cet amour grandissant autant que possible au fil des ans quand les époux se découvrent « capables de mener une vie sainte » et ne cessent « d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, [qu'ils] demanderont dans leur prière » (GS49).

« Les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes ». Dans la transmission de la vie et l'accueil-éducation des enfants, ce qui est leur mission propre, « les époux sont les coopérateurs de l'amour de Dieu créateur et comme ses interprètes », prenant en considération leur bien et celui des enfants, selon leur époque et leur situation. « Ce jugement, ce sont en dernier ressort les époux eux-mêmes qui doivent l'arrêter devant Dieu », avec « l'obligation de toujours suivre leur conscience », dans le respect de la vie humaine (GS50-51).

Le concile encourage la vie de famille, « école d'enrichissement humain » lorsque peut s'y exprimer l'affection, la mise en commun des pensées, l'écoute, une attentive coopération, l'apprentissage de la confiance en soi et de la

responsabilité, la gestion des conflits relationnels, le soutien mutuel entre générations. Tous, dans la société, auront à cœur de soutenir l'institution familiale (GS 52)<sup>440</sup>.

Parlant ensuite de l'essor de la culture (ch. 2), qui englobe « tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps » (GS 53), le texte conciliaire se dégage de la seule perspective occidentale et dépasse le seul point de vue de la conciliation entre la foi et le progrès culturel. Il se centre sur la rencontre entre le message chrétien et le monde, rencontre qui s'effectue dans l'histoire. En ce sens, le concile parle de « la pluralité des cultures », d'un nouvel âge de la culture (GS 54), d'autonomie de la culture. L'Église reconnaît qu'il existe de multiples liens entre le message du salut et la culture et qu'elle-même au cours des âges « a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ » (GS 58). Sans employer le terme d'inculturation, l'idée est sous-jacente. Dieu parle en s'adressant à des hommes historiquement et culturellement situés. En appelant à reconnaître l'autonomie de la culture et l'universalité du droit à la culture, le concile attire l'attention sur le nécessaire respect des traditions de tous les groupes sociaux et sur la difficile synthèse entre les valeurs et les croyances des uns et des autres (GS 59-61).

Le vaste domaine de la vie économique-sociale est abordé dans le chapitre 3. Déjà de nombreuses encycliques sociales depuis Léon XIII se sont prononcées sur ce sujet. S'agissant du développement économique (GS 64-66), le concile en rappelle la finalité, qui n'est pas l'accroissement de la production ou du profit, mais le service de l'homme, de tous les hommes. Et d'insister pour que le plus grand nombre d'hommes puissent exercer une responsabilité dans la vie économique et que le progrès social aille de pair avec le développement économique. Sont ensuite rappelés quelques principes directeurs de l'ensemble de la vie économique-sociale (GS 67-72), l'occasion d'aborder successivement le travail, les loisirs, la participation dans l'entreprise et les conflits sociaux, la question monétaire, celle de la propriété. On notera qu'au-delà des formules emphatiques et du ton parfois moralisant, le texte dénonce les formes de travail déshumanisantes et invite à ce que le travail permette au travailleur d'exprimer

---

440 « Tout l'art de *Gaudium et spes* consiste à tenir ensemble une approche sociale du mariage fondée sur une anthropologie de l'être social, et une approche personaliste de l'amour conjugal. Disons qu'il s'agit là d'un personalisme social » (Ph. Bordeyne, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, Paris, DDB, 2010, p. 98).

sa personnalité (GS67) et, à propos de l'entreprise, que la nécessaire unité de direction s'accorde avec la participation active de tous à la gestion et aux décisions (GS68).

Le chapitre 4 est consacré à la vie de la communauté politique (GS73-76). D'une part, le texte s'intéresse à déployer le sens de cette communauté (distincte de la communauté civile) et de l'autorité politique, comme force morale d'organisation de la vie sociale. L'autorité politique est avant tout présentée comme une force morale, dont l'action doit être finalisée par le bien commun, dans la justice et le respect des droits de la personne (droits d'expression, de libre réunion...). D'autre part, le concile veille à préciser que l'Église ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique. L'Église s'offre à collaborer avec l'État pour le bien des personnes, dans le respect de l'autonomie de chacune des institutions. On remarquera ici aussi le rejet des formes politiques qui font obstacle à la liberté civile ou religieuse.

Enfin, le chapitre 5 s'intéresse à la sauvegarde de la paix et à la construction de la communauté des nations (GS77-90). Il est articulé en deux sections : éviter la guerre, construire la communauté internationale. Les Pères conciliaires, qui disposent d'un arsenal important d'encycliques récentes<sup>441</sup>, ont la volonté de dépasser les conceptions anciennes et notamment la théorie de « la guerre juste », systématisée chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin<sup>442</sup>. « Faire la guerre pour la juste défense des peuples est une chose, vouloir imposer son empire à d'autres nations en est une autre. La puissance des armes ne légitime pas tout usage de cette force à des fins politiques ou militaires » (GS79). Le progrès de l'armement et la perspective d'une guerre totale (bombardements massifs, bombe atomique) marquent une rupture dans la mesure où ils remettent en cause la possibilité d'une guerre juste avec proportionnalité moyens-fin (GS80). Après avoir déclaré que la course aux armements n'est pas une voie sûre pour

---

441 Notamment les papes Benoît XV (encyclique *Ad beatissimi Apostolorum principis*, 1<sup>er</sup> novembre 1914), Pie XI (encyclique *Ubi arcano Dei consilio*, 23 décembre 1922), Pie XII (encyclique *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939), Jean XXIII (encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963).

442 Saint Thomas, qui s'appuie sur saint Augustin, se prononce sur le cas de la guerre décidée pour punir une injustice ou sur le cas de la légitime défense, sans que la puissance attaquée ne soit maîtresse de la décision de la guerre. Pour qu'une guerre soit considérée comme juste, trois conditions sont requises : qu'elle soit un acte de l'autorité du prince et non l'initiative de personnes privées ; que la cause soutenue par la guerre soit juste ; et que l'intention du belligérant soit droite.

le maintien de la paix, le concile se prononce pour une absolue proscription de la guerre. Mais en attendant la réalisation de ce but, il invite à un changement des mentalités : dépasser les perspectives purement nationales pour s'élever au niveau de l'ensemble de l'humanité, abolir « les sentiments d'hostilité, de mépris et de défiance, tant que les haines raciales et les partis pris idéologiques [qui] divisent les hommes et les opposent » (GS 82).

Bâtir la paix demande à la base d'éliminer les causes de discorde et les injustices entre les hommes (GS 83). En même temps, la communauté des nations doit sans tarder se doter d'institutions internationales lui permettant d'organiser un ordre véritable (GS 84-87). L'Église entend y contribuer par un organisme approprié<sup>443</sup>. Chaque fidèle, chaque Église particulière est appelé(e), au final, à apporter sa contribution pour que la personne humaine soit partout respectée et qu'un dialogue réel soit une caractéristique de la relation entre l'Église et le monde contemporain (GS 91-93)

## 7.5. Les autres documents

### a) Œcuménisme (UR)

Le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, promulgué le 21 novembre 1964, le même jour que la constitution sur l'Église *Lumen gentium*, assume un changement de mentalité et d'ecclésiologie. Plusieurs axes thématiques de ce décret en témoignent :

- 1) Une prise de conscience du drame de la séparation entre les chrétiens : « Les divisions entre chrétiens empêchent l'Église de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre en ceux de ses fils qui, certes, lui appartiennent par le baptême, mais se trouvent séparés de sa pleine communion. Bien plus, pour l'Église elle-même, il devient plus difficile d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie » (UR 4). L'idée d'entrer dans le « mouvement œcuménique » a un aspect dynamisant pour l'Église catholique : « 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 » (UR 4). Le mouvement vers l'unité commence par la reconnaissance de ses propres fautes et par un effort de « rénovation » intérieure et de « réforme permanente » (UR 6) s'exprimant

---

443 Ce sera le Conseil pontifical « Justice et Paix » institué par Paul VI le 6 janvier 1967 (motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*).



dans une conversion du cœur et une sainteté de vie (UR 7-8), une connaissance réciproque fraternelle et des actions communes (UR 9-11).

- 2) Une conception dynamique de l'unité: dans la foulée de la réflexion ecclésiologique de *Lumen gentium* (ch. 2 et 7), l'Église n'est plus considérée comme une essence éternelle et immuable, mais comme un peuple qui se constitue au travers d'une histoire, un corps qui se construit et a une mission. Le décret sur l'œcuménisme applique cette façon de voir dans le domaine de l'unité chrétienne: la plénitude de la catholicité n'est pas encore atteinte, l'unité parfaite est encore à venir, sa croissance dépend aussi de nous. « Cette unité, le Christ l'a accordée à son Église dès le commencement. Nous croyons qu'elle *subsiste* de façon inamissible dans l'Église catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles » (UR 4). La conclusion du décret marque bien l'équilibre entre le « subsiste dans » et la « plénitude »: « L'activité œcuménique [des fidèles] ne peut être, en effet, que pleinement et sincèrement catholique, c'est-à-dire fidèle à la vérité reçue des Apôtres et des Pères, et conforme à la foi que l'Église catholique a toujours professée: elle tend à cette plénitude vers laquelle, au cours des âges, le Seigneur veut que son Corps grandisse » (UR 24). C'est cette vision dynamique qu'exprime le terme de « *redintegratio* » (restauration).
- 3) Cette conception s'accompagne d'une reconnaissance par l'Église catholique de l'ecclésialité des autres Églises et des valeurs authentiquement chrétiennes des autres Églises, sur fond d'une ecclésiologie de communion<sup>444</sup>. Ce type d'ecclésiologie, développée dans *Lumen gentium*, est sous-jacent à UR 2 qui présente l'Église comme une communion qui a sa source en Dieu et s'inscrit dans une histoire de salut, qui constitue un tout organique fait de liens spirituels (foi, espérance, charité) et visibles (profession de foi, sacrements, structure hiérarchique), et qui culmine dans le mystère eucharistique, source et expression de l'unité de l'Église<sup>445</sup>. Sur base de cette reconnaissance, l'Église catholique ne se considère plus comme l'unique Église se préoccupant du salut des membres des Églises séparées (souci missionnaire individuel). À côté d'elle existent des Églises sœurs, ce qui lui permet d'engager un vrai

---

444 La « communion » est une réalité fondamentale dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Église. Elle est redécouverte avec le renouveau de l'ecclésiologie au XX<sup>e</sup> siècle, tant chez les protestants (théologie de la « *Gemeinschaft* ») que chez les catholiques (théologie du Corps mystique) et les orthodoxes (théologie de la « *Sobornost* » et ecclésiologie eucharistique).

445 Cf. G. Thils, *Le décret sur l'œcuménisme. Commentaire doctrinal*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, p. 38.

dialogue œcuménique, qui n'a plus rien à voir avec l'attitude prosélytiste des conversions individuelles.

- 4) Dans le cadre de cette ecclésiologie, le décret convient qu'une certaine communion (plus ou moins complète) existe encore entre les principales communautés chrétiennes: « ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique » (UR 3). Les critères qui serviront à apprécier la valeur ecclésiale des autres Églises et communautés ecclésiales sont constitués par les divers « éléments d'Église »: Parole de Dieu écrite, vie de la grâce, vertus théologiques, dons du Saint-Esprit. L'ecclésialité n'est plus jugée uniquement en fonction des éléments de communion visible que sont les ministères, le magistère et la juridiction. Le concile ne passe pas sous silence les liens qui subsistent entre elle et les Églises orthodoxes ainsi qu'avec les Églises et communautés ecclésiales séparées en Occident (ch. 3, 13-24). Les traditions liturgiques, la vie sacramentelle et spécialement l'eucharistie (et le sacerdoce) sont ici mises en évidence comme éléments positifs de communion.
- 5) Alors que les principes catholiques de l'œcuménisme énoncés dans le chapitre 1 du décret *Unitatis redintegratio* marquent la conversion œcuménique de l'Église catholique et l'ouvrent notamment aux Églises orthodoxes séparées, le décret *Orientalium Ecclesiarum* traite singulièrement de la délicate question des Églises orientales catholiques, issues de l'uniatisme des siècles précédents. Le concile y exprime toute son estime pour les traditions et les rites de ces Églises particulières avec lesquelles elle est historiquement liée. Leur lien avec l'Église romaine et son pontife est bien sûr encouragé, mais en même temps celle-ci reconnaît leur institution patriarcale avec son synode et leurs rites propres ainsi que leur proximité et affinité plus grande avec les traditions orientales, élément important dans les rencontres mutuelles et la recherche de la plénitude de la communion.

#### b) *Liberté religieuse (DH)*

La déclaration sur la liberté religieuse est entièrement fondée, comme l'indiquent les deux mots placés en tête du texte, *Dignitatis humanae*, sur l'affirmation de la dignité de la personne humaine<sup>446</sup>. Partant du constat qu'est toujours plus vive en notre temps la conscience et la revendication de la liberté des choix

---

446 Le texte de la déclaration s'inspire fortement des prises de position de Pie XII et de Jean XXIII, en particulier dans son encyclique *Pacem in terris*.

de vie et d'action responsable, le concile cherche à exprimer en quoi ces aspirations peuvent être conformes à la vérité et à la justice. S'agissant du libre choix de l'exercice d'une religion, le concile tient à affirmer d'emblée la voie du salut en Christ<sup>447</sup> mais rappelle aussi que « tous les hommes sont tenus de chercher la vérité » et que, dans la société, la recherche de la vérité doit toujours être rendue possible, de sorte que la force de la vérité seule emporte la conviction « avec autant de douceur que de puissance » (DH 1).

Le premier chapitre présente la doctrine générale sur la liberté religieuse. Prenant comme point de départ la dignité de la personne humaine « telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même », le concile « déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse ». Ce droit « constitue un droit civil », est-il dit, fondé sur la nature même de la personne, un droit dont « l'exercice ne peut être entravé » (DH 2).

Reconnaissant que la loi divine, « norme suprême de la vie humaine », a été inscrite en son cœur, l'homme peut « par cette heureuse disposition [...] toujours davantage accéder à l'immuable vérité [...] afin de se former prudemment un jugement de conscience droit et vrai ». En ce sens, la liberté religieuse trouve son fondement dans l'obligation pour tout homme de chercher la vérité et d'y adhérer en conscience et de tout son être (DH 3).

Le pouvoir civil doit reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, qui en raison de la nature sociale de la personne s'exprime dans des actes religieux qui s'expriment aussi extérieurement à travers des échanges avec d'autres personnes, groupes ou communautés. Ces communautés ont elles aussi le droit de ne pas être empêchées de fonctionner librement, pour autant « que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées » (DH 4). Les droits des parents dans l'éducation religieuse de leurs enfants se doivent d'être respectés (DH 5). Veillant au bien commun, qui comporte « la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine », le pouvoir civil prendra « soin de veiller au droit à la liberté religieuse », un droit lié à des devoirs car le bien commun est compris de manière dynamique, non comme un ordre visant à garantir la stabilité de la société mais comme reposant sur la capacité des personnes d'exercer pleinement leurs responsabilités dans la société, conscientes des limites à ne pas franchir qui sont celles des droits d'autrui (DH 6-7).

---

447 Dans la ligne de LG 8, DH 1 affirme que « l'unique vraie religion subsiste dans l'Église catholique et apostolique à laquelle le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes ».

Le second chapitre du décret montre comment la Révélation découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine. Certes, le droit civil à la liberté religieuse n'est pas exprimé formellement dans la Révélation divine, cependant cette doctrine de la liberté y a ses racines car le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, a manifesté dans sa manière d'agir un profond respect de la liberté de l'homme dans sa réponse de foi à la Parole de Dieu (DH 9-11). Il doit en être de même pour les croyants aujourd'hui : personne ne doit être contraint d'embrasser la foi malgré lui, l'acte de foi étant foncièrement volontaire (DH 12). Et il doit aussi en être de même pour l'Église : partout et toujours, celle-ci doit «jouir de toute la liberté d'action dont elle a besoin pour veiller au salut des hommes» (DH 13).

En résumé, le concile Vatican II livre dans cette déclaration une définition précise de la liberté religieuse comme droit fondamental de chaque individu, basé sur la dignité humaine et la recherche de la vérité religieuse. Il plaide pour l'absence de contrainte dans les questions de foi, la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que le respect et la tolérance envers les différentes religions et convictions.

### c) *Les religions non chrétiennes (NA)*

La déclaration *Nostra Aetate* sur les religions non chrétiennes, brève mais riche de substance, est divisée en cinq paragraphes. Dans le préambule, le concile part du constat d'un monde «où les relations entre les divers peuples se multiplient» pour évoquer la mission de l'Église, qui est de promouvoir l'unité et d'examiner «ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée». Les hommes, en effet, «attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine» (NA 1).

Le deuxième paragraphe donne un descriptif des différentes religions en s'attardant plus particulièrement sur l'hindouisme et le bouddhisme. «Dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut». D'autres religions encore «s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant

de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés » (NA 2). L'Église catholique reconnaît ce qui est vrai et saint dans les autres religions, chacune apportant un rayon de vérité.

Le troisième paragraphe est consacré à l'islam, que regarde avec estime l'Église catholique. Les musulmans, en effet, « adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes ». Ils se réfèrent à Abraham, ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu mais le vénèrent comme prophète, ils honorent la Vierge Marie, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités, aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Sans oublier un passé malheureusement chargé de dissensions, le concile exhorte à oublier ce passé pour grandir dans la compréhension mutuelle et la promotion de la justice et de la paix (NA 3).

Le quatrième paragraphe réfléchit au lien spirituel qui unit juifs et chrétiens, en cherchant à concilier la valeur permanente de l'Alliance du Sinaï et la nouvelle Alliance scellée par le Christ. Le texte se réfère à d'abondantes sources scripturaires du Nouveau Testament. S'appuyant sur les paroles de saint Paul, l'Église croit « que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul » (Éphésiens 2, 14-16). Elle se rappelle que le Christ, la Vierge Marie, les Apôtres et nombre de premiers disciples sont nés du peuple juif. Même s'il est attesté que les autorités juives et leurs partisans ont poussé à la mort du Christ, celle-ci ne peut pas être imputée indistinctement à tous les juifs vivant alors ni aux juifs de notre temps<sup>448</sup>. Aussi le concile demande-t-il « que tous aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la Parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ ». Consciente du patrimoine qu'elle a commun avec les juifs (la Bible), l'Église « déplore les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les juifs » (NA 4).

Enfin, dans son dernier paragraphe, la déclaration traite de la fraternité universelle, tous les hommes étant créés à l'image de Dieu, et rappelle l'opposition de l'Église à toute forme de discrimination (NA 5).

---

448 L'accusation de déicide n'est pas explicitement condamnée et l'antisémitisme n'est que « déploré ».

#### d) *L'activité missionnaire de l'Église (AG)*

Le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église présente le nouvel esprit et des indications renouvées, ouvertes et exigeantes, pour la diffusion de l'Évangile. L'œuvre de l'évangélisation, avait énoncé *Lumen Gentium*, est l'œuvre de toute l'Église qui est envoyée par Dieu aux nations pour être « le sacrement universel du salut » (LG 48, cité par AG 1).

Les principes doctrinaux font l'objet du premier chapitre (AG 2-9). La mission de l'Église s'origine dans « l'amour source » (AG 2), le dessein du Père de sauver tous les hommes par son Fils et grâce au don de son Esprit, afin que tous parviennent à la connaissance de la vérité révélée en Jésus-Christ et transmise par les apôtres et leurs successeurs (AG 2-4). Cette mission est confiée à toute l'Église, peuple et pasteurs, selon la perspective théologique de la constitution *Lumen gentium* (AG 5). Les tâches spécifiques reconnues aux évêques, aux prêtres, aux religieux, aux laïcs seront précisées dans le chapitre 6 du décret.

La responsabilité missionnaire du chrétien se fonde dans son statut même de chrétien, incorporé au Christ par le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Devenu membre de l'Église, il a le devoir de coopérer au bien de tout le Corps, à sa vie et à son développement jusqu'à sa plénitude (AG 14 et 36).

La finalité de l'activité missionnaire est double (AG 6) : annonce de l'Évangile du Christ et implantation de l'Église. Pas d'exclusivisme entre ces deux finalités : l'évangélisation mène à l'établissement d'une Église locale et l'Église locale devient elle-même signe de salut. Pour annoncer l'Évangile du Christ, l'Église doit s'insérer dans tous les groupes humains, se liant, comme le Christ par son incarnation, aux conditions sociales et culturelles des hommes. Les chrétiens ouvrent le tissu humain à l'Évangile, en participant aux traditions locales, nationales et religieuses, « attentifs à la transformation profonde qui s'opère parmi les nations » et y découvrant « les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées » (AG 11).

Le travail missionnaire est décrit dans le chapitre 2 dans ses aspects et phases pratiques. Il se déploie selon trois mouvements : 1) *Le témoignage de vie chrétienne*. L'évangélisation englobe la présence, le témoignage de la vie et de la charité, le dialogue (AG 11-12) ; 2) *La prédication de l'Évangile*, qui englobe évangélisation et conversion, catéchuménat et rassemblement du peuple de Dieu par la réception des sacrements de l'initiation chrétienne (AG 13-14) ; 3) *La formation de la communauté chrétienne adulte*, qui exerce sa triple fonction sacerdotale, prophétique et royale, est dotée de ses ministres, de catéchistes, de communautés religieuses (AG 15-18).

Ces différentes « étapes » ne peuvent faire oublier que l'activité missionnaire est finalement comme une « épiphanie du Seigneur », une lente « germination

du Verbe», une « effusion pascale » où la grâce de l'Esprit Saint transfigure la condition humaine et l'histoire du monde.

Le chapitre 3 (AG 19-22) décrit plus précisément ce qu'est une Église particulière. « L'Église particulière autochtone » (AG 6), dotée des éléments essentiels que sont la Parole, les sacrements et certaines structures hiérarchiques, est autonome, capable de subvenir à ses besoins et d'être elle-même missionnaire (AG 6, 9, 15). Un de ses aspects est la promotion d'un laïcat responsable auquel peuvent être confiées des tâches d'Église. Un autre aspect est le rayonnement de la communauté sur le milieu non chrétien où elle vit. Un troisième aspect de maturité est la capacité de vivre et de rayonner le christianisme selon son génie propre (langue, culture, liturgie, pensée théologique) et d'entrer en rapport avec les autres Églises particulières dans une diversité assumée. Cette jeune Église (selon le terme de Jean XXIII) sera dès lors un élément de solidité, de paix et de permanence.

Le chapitre 4 (AG 23-27) parle des missionnaires eux-mêmes, qui ont choisi d'aller « à ceux qui sont loin du Christ » comme « ministres de l'Évangile ». Cette vocation nécessite une préparation adéquate (spiritualité, formation doctrinale et apostolique, culture, etc.) et parfois spécialisée, au sein des indispensables « instituts missionnaires ».

Le chapitre 5 (AG 28-34) décrit l'organisation de l'activité missionnaire, dans le respect de la diversité des charismes. Il énonce trois principes majeurs : 1) la nécessité d'une coordination étroite entre les évêques (réunis en conférences épiscopales régionales ou en synode), le dicastère romain compétent (la Propagation de la foi), le Secrétariat pour l'unité, les instituts missionnaires, les instituts de religieuses, les œuvres régionales pour les missions, les organisations de laïcs, particulièrement les organisations internationales ; 2) l'unité d'esprit et d'action au niveau local, assurée essentiellement par l'évêque entouré de missionnaires, d'un conseil pastoral représentatif ; 3) une coordination entre les individus, celle notamment entre diocésains et réguliers, entre autochtones et étrangers.

Le chapitre 6 (AG 35-41) rappelle le devoir missionnaire du peuple de Dieu tout entier et des communautés chrétiennes, puis précise les tâches spécifiques des évêques, prêtres, religieux, laïcs.

## 8. Conclusion

Nous nous sommes limité ici, après le parcours des sessions conciliaires, à indiquer quelques axes thématiques selon les constitutions et décrets promulgués par Vatican II. Ces axes ont un point commun qui témoigne de la démarche

originale du Concile qui est de partir d'un enracinement en Dieu (dans l'amour de Dieu) et de porter le regard vers l'histoire des hommes (Peuple de Dieu en marche). Cet héritage du Concile n'est pas seulement inscrit dans des textes (16 documents), mais il a été porté par des acteurs conciliaires qui ont pris leurs responsabilités et se sont laissés conduire par l'Esprit, qui se sont mis à l'écoute de l'Évangile, ont prêté attention les uns aux autres et ont cherché à rendre raison de leur foi, engageant un processus de réflexion commune et de discernement et cherchant des réponses aux interrogations de l'époque.

C'est probablement dans cette prise de responsabilité qu'est le secret de ce grand événement et qui fait qu'il a semé de nombreuses graines qui ont ensuite pu se développer. Le chapitre suivant détaillera ces développements à travers la réception du Concile. Nous retiendrons différents fruits de réforme de l'Église elle-même et de sa mission. Fruit de réforme interne, les Synodes des évêques se sont tenus sans discontinuité depuis 1967 jusqu'aujourd'hui. Ces synodes ont permis d'approfondir des thématiques essentielles comme l'évangélisation, la justice sociale et la sanctification. Ils ont fait prendre conscience de la vitalité des Églises locales et ont sensibilisé à l'articulation des Églises particulières avec l'Église universelle. Un autre fruit est l'ouverture de l'Église catholique dans le dialogue œcuménique et interreligieux. Les paroles et les gestes prophétiques des papes ont continué de porter plus loin le message du Concile. Lors du Grand Jubilé de 2000, Jean-Paul II rappelle que le concile Vatican II offre « une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence »<sup>449</sup>, laissant entendre que le concile dans son ensemble est toujours à recevoir et peut nous orienter.

---

449 Jean-Paul II, Lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, 6 janvier 2001.



## CHAPITRE 4 – Réceptions de Vatican II

Ce chapitre s'intéresse à la réception du concile dans les quatre décennies qui l'ont suivi (1965-2005). Il serait illusoire d'être exhaustif sur le sujet dans le cadre de ce court chapitre, d'autres études détaillées ont paru (Routhier, 1993) et une histoire globale de la réception de Vatican II comme corpus de textes mais aussi comme événement spirituel et style d'approche n'existe pas encore (cf. l'œuvre du comité « Vatican II Legacy and Mandate », à paraître<sup>450</sup>). Nous procéderons donc par inspections dans des divers domaines et contextes.

Rappelons la définition de la réception : elle est « le processus par lequel un groupe ecclésial (une communauté, un synode, une Église particulière, l'Église universelle) s'approprie, comprend et assimile un bien spirituel qui lui est offert, l'intégrant dans sa propre vie de foi jusqu'à le reconnaître comme son propre bien et en faire une détermination pour sa vie » (Montan, 2016, p. 36). Processus d'assimilation subjective et progressive, la réception du concile se réalise de manières diverses selon les communautés chrétiennes locales ; ces multiples réceptions impliquent la foi des récepteurs (*sensus fidelium*), suscitée par l'Esprit qui conduit l'Église à la Vérité (Jean 16, 13), dans des contextes qui ont considérablement changé par rapport à l'avant-concile et que nous prendrons soin de préciser en premier lieu.

Plusieurs niveaux de la réception peuvent être distingués (Rouhier, 1993 ; Theobald, 2009, pp. 495-546) : 1) la *réception officielle ou kérygmaticque*, objet des efforts menés par les pasteurs (au centre ou à la périphérie) pour promouvoir et traduire en pratique l'enseignement conciliaire ; 2) la *réception pratique* ou l'accueil effectué par les Églises locales pour assimiler l'enseignement conciliaire dans une diversité de contextes ; 3) la *contribution des théologiens, canonistes, historiens et commentateurs* à la réception des enseignements conciliaires. Avant d'envisager ces trois niveaux de la réception de Vatican II, voyons le contexte où celle-ci se situe.

---

450 À propos du projet de commentaire théologique intercontinental et interculturel de Vatican II, voir <<https://vatican2legacy.com/>>.

## 1. Contexte : l'immédiat après-concile

### 1.1. Au niveau mondial

Les années de l'immédiat après-concile (1965-1970) sont marquées au niveau international par une période de relative détente et de stabilité (les tensions réapparaîtront en 1975). Les aspirations à un monde émancipé et solidaire se formalisent<sup>451</sup>, alors que se développent dans divers pays des mouvements de contestation et de libéralisation (Printemps de Prague, statut des Tibétains, crise d'octobre 1970 au Québec). La jeunesse est particulièrement mobilisée dans des mouvements de révolte contre-culturelle et libertaire (révoltes étudiantes) ou dans des vagues de révolution prolétarienne (Chine). Les processus de décolonisation (Afrique australe), les guerres et conflits nationaux (Vietnam, Guerre des Six-Jours, Conflit nord-irlandais), la pauvreté croissante et les famines (Biafra, Éthiopie) teignent de noir les actualités de l'époque. Les premiers pas de l'homme sur la Lune marquent les imaginations... Les premiers débats sur la destruction de la couche d'ozone ne touchent encore qu'un petit public de savants. La création progressive d'une société de (super)marchés engendre un mode de vie tourné vers le confort, les loisirs et la consommation.

L'analyse de Jean Baudrillard<sup>452</sup> est pertinente. Parti de réflexions sur le monde de la consommation en 1968, puis sur le système capitaliste, le philosophe étudie la société contemporaine sous l'angle des modes de médiation et de communication de la postmodernité (les signes). Son analyse montre que les objets de consommation et les signes par lesquels nous cherchons à nous « différencier » deviennent finalement nos « maîtres » et nous plongent dans un monde où nous ne pouvons plus mettre le « sens » (d'où les idées suicidaires).

Les années 1970 se présentent, de manière globale, dans le monde, comme une période de revendication de justice pour tous : justice sociale constructive de paix et de développement. (plus sensible en Afrique et en Amérique latine), mouvements de libération des femmes, mouvements armés d'extrême gauche. Dans les pays riches, marqués par la fin des Trente glorieuses (premier choc pétrolier en 1973), la revendication est celle de plus de bien-être pour tous (école, travail...) et de développement personnel des individus selon ses

---

451 Cf. entre autres le prêtre-philosophe Ivan Illich (1926-2002), critique de l'ordre capitaliste et de ses institutions sociales (notamment l'école), fondateur en 1966 du Centre interculturel de documentation (CIDOC) à Cuernavaca. Voir I. Illich, *Libérer l'avenir*, Paris, Le Seuil, 1971 ; Id., « La critique du développement » (texte de 1969), *L'Écologiste*, n° 6, 2001.

452 J. Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

besoins d'une (soi-disant) autonomie (liberté), de compétences (efficacité) et de lien social... dans une perspective anthropocentriste et avec des risques grandissants de compétition et de violence<sup>453</sup>, mais aussi d'actions anarchistes et terroristes, comme en seront marquées les années suivantes (Action directe, Brigades rouges, Fraction Armée rouge, CCC...).

Les années 1980-1990 sont marquées par un tournant néolibéral (Reagan-Thatcher) et le déclin du communisme. La volonté de plus de rigueur économique est aussi volonté de plus de soutien à l'initiative privée: on aide plus la personne que les institutions, volonté de moins d'État-providence, car le recours à la solidarité nationale a ses limites! Donc moins d'attention aux droits sociaux. Un problème mondial de santé publique se déclare avec l'épidémie de VIH; un autre drame à conséquences planétaires est celui de l'explosion d'un réacteur nucléaire à Tchernobyl en 1986. Après l'effondrement du communisme et l'ouverture de la Chine au commerce international, des drames meurtriers se déclarent dans les guerres et massacres au Congo, au Rwanda et en ex-Yougoslavie. Le développement des technologies informatiques (ordinateurs, web) et la facilité des transports créent la sensation d'un monde «village global», où se tissent des «réseaux sociaux», c'est-à-dire un anthropocentrisme qui s'élargit car l'homme n'est plus le «centre du monde» (et même y a-t-il encore un «centre» quand tout est «flux»?) mais un élément en lien avec le monde (minéral, végétal, animal).

Le diagnostic posé par Michel Maffesoli sur la société de son temps et ses métamorphoses (*Le Temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde, 1988) est éclairant. Le sentiment et l'émotion, dit-il, se substituent aux idéaux de la Raison, et à la logique de l'identité succède la logique de l'affect. Nous sommes entrés dans l'ère des «tribus», des réseaux, des petits groupes, de la désindividuation et vivons à l'heure des rassemblements éphémères et effervescents... «Tribu» n'est pas considéré dans son sens premier de perpétuation-continuité de vie mais comme référence à un lieu: «le lieu fait le lien»<sup>454</sup>. Un diagnostic qui rejoint celui de François

---

453 R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, pointe le mimétisme qui peut engendrer des compétiteurs et être source de violence (au même titre que l'envie) et de haine identitaire.

454 L'expression est employée par M. Maffesoli dans les années 1990 (*Notes sur la postmodernité: le lieu fait le lien*, Paris, Les Éditions du Félin, 2003), indiquant que l'être humain, être social, se complète au fil de ses relations longues ou éphémères avec divers espaces (famille, couple, travail, nature, voyage, fête...) où il se trouve confronté à des altérités qui l'amènent à construire-développer son identité.

Dubet sur le déclin de l'idée de société et l'affaiblissement des institutions, la construction de soi par l'expérience se substituant au « programme institutionnel » favorisant et facilitant l'adhésion à des systèmes organisés<sup>455</sup>.

## 1.2. Au sein du catholicisme

Comment comprendre la réception du concile au sein même de l'Église catholique ? On ne peut la réduire aux diverses « applications », plus ou moins réussies, plus ou moins passives, du concile<sup>456</sup>. Plus profondément, la réception s'inscrit dans le mouvement même du concile et de la tradition ancienne. Comme l'a indiqué J. Grootaers, « le *sensus fidei* de l'ensemble de la communauté ecclésiale est appelé à adopter, au moins implicitement, des prises de position conciliaires dans un processus d'assimilation à long terme. La réception va beaucoup plus loin que l'obéissance ou la soumission : elle est un processus d'*assimilation créatrice* par toutes les articulations de l'Église entendue comme communauté. Dans ce contexte, le Concile n'est pas considéré comme un ensemble de normes et de recommandations [mais] comme un nouveau moment de foi auquel la communauté tout entière est associée. [...] Dès lors, la réception nous met en état d'assimiler dans l'esprit du Concile les innovations et adaptations que requiert un contexte qui dans l'intervalle a dû se modifier » (Grootaers, 2012, pp. 5-6).

Examinant la dynamique postconciliaire, le même auteur (*ibid.*, pp. 7-15) distingue trois phases (dans un horizon d'abord limité au milieu culturel occidental) :

La première phase (1965-1970) est marquée par l'enthousiasme de l'appropriation immédiate des effets conciliaires mais aussi par la non-confrontation

---

455 F. Dubet, *Dans quelle société vivons-nous ?* Paris, Le Seuil, 1998 ; *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, 2002. Cf. C. Moreau, « Sociologies de la postmodernité et théorie de la personne », *Tétralogiques*, n° 18, 2010, <<http://tetralogiques.fr/spip.php?article114>>. Voir aussi D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, parlant de l'exculturation actuelle de la foi et de la vie de l'Église. Et l'ouvrage de G. Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.

456 Yves Congar (1972, p. 370) définit la réception comme « le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie. [...] La réception comporte un apport propre de consentement, éventuellement de jugement, où s'exprime la vie d'un corps qui exerce des ressources spirituelles originales ».

ou la non-prise de conscience des difficultés, alors même qu'une crise intra-ecclésiale est en gestation<sup>457</sup>.

La deuxième phase (1970-1985) est une période de crise et de polémique où se mêlent divers types d'attitudes : adversaires du concile (offusqués par les interprétations conciliaires, ils se montrent intransigeants), conservateurs (nostalgiques de l'avant-concile), rénovateurs déçus, mouvements de spiritualité, contestataires intéressés par les sciences humaines, « conciliaires » enfin ou chrétiens engagés dans la vie et le renouveau de l'Église locale et l'application des réformes<sup>458</sup>.

La troisième phase (1985-) commence à l'occasion du synode de 1985, qui fait prendre conscience d'évaluations très positives des évêchés du monde entier, notamment des jeunes Églises, et où un certain nombre de théologiens relisent et réassument les textes conciliaires, parfois issus de compromis branlants, dans une nouvelle « synthèse ouverte », et en appellent à une nouvelle diffusion des acquis du concile, voire même à l'approfondissement de certaines thématiques<sup>459</sup>.

Comme l'explique G. Routhier (2006, pp. 51-62), c'est durant ces années 1980 qu'apparaît la thématique de la réception de Vatican II, phénomène plus long, plus large et plus complexe que la simple application de réformes, et qui pose de nouvelles questions : réception matérielle d'énoncés et/ou réception du dynamisme conciliaire ? réception selon les acteurs, les lieux et les étapes dans le temps (périodisation) ? selon quelles herméneutiques ?

---

457 Cf. l'« enthousiasme prudent » de K. Rahner à la fin du concile : « c'est un commencement... ». Quant à la crise en gestation, on en voit les remous dans les refus de l'autoritarisme et de la centralisation romaine et les excès d'adaptation au monde contemporain (exprimée par exemple dans l'Église des Pays-Bas) et l'essor de la théologie de la libération en Amérique latine.

458 À propos des « intransigeants », cf. l'article de Roy-Lysencourt (2016) sur la réception de Vatican II par les catholiques traditionalistes. Concernant les rénovateurs déçus, p.ex. Journet, Daniélou, De Lubac, cf. Ruggieri (2000a, pp. 103-131). À propos de l'opposition entre des interprétations du Concile, voir les orientations différentes des deux revues *Concilium* et *Communio*.

459 J. Grootaers (*ibid.*, p. 12) cite à ce propos l'espoir suscité par le pontificat de Jean Paul II quant à la réception de Vatican II, mais aussi la figure de Gustavo Gutiérrez qui opère en 1987 un « retour » à l'entièreté du message de Vatican II. La dynamique d'approfondissement s'appuie sur la réception du concile par les jeunes Églises (Afrique, Amérique latine, Asie), pointant notamment le rapport Église-pauvres ou l'affirmation des Églises locales.

Dans les sections suivantes, nous parcourrons successivement la réception conciliaire à travers les pontificats de Paul VI (section 2) et de Jean-Paul II (section 3), en pointant certaines réformes institutionnelles, les synodes des évêques et les initiatives personnelles des papes; puis, nous jetterons un coup d'œil panoramique (et succinct) vers les Églises locales d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie du Sud-Est et leurs manières de recevoir le concile (section 4); enfin, à travers certains théologiens de divers continents, nous chercherons à voir comment la théologie après le concile se recentre sur sa mission de scruter le mystère de Dieu et d'expliquer la foi de l'Église, dans la rencontre des cultures, des langages religieux autochtones, dans une quête critique de ce que chacun manifeste de vérité, sans se bloquer sur des réformes partielles ni postposer continuellement la question de Dieu tant dans la personne que dans la société, en restant en prise sur l'histoire et ouverts à l'oecuménisme (section 5).

## 2. La réception du concile sous Paul VI

La réception kérygmaticque vise «l'ensemble des efforts mis en œuvre par les pasteurs pour faire connaître les décisions d'un concile et pour les promouvoir efficacement» (Routhier, 1993, p.87). Nous nous concentrons ici sur les réformes, les enseignements ou le magistère ordinaire des deux papes Paul VI (2) et Jean-Paul II (3).

La réception de Vatican II s'est inscrite très tôt dans le cours du concile, avec notamment l'institution des trois secrétariats pour l'unité (juin 1960), pour les religions non chrétiennes (mai 1964) et pour les non-croyants (avril 1965)<sup>460</sup>. Rappelons aussi que Paul VI, d'autorité, crée le Synode consultatif des évêques (15 septembre 1965) et retranche du concile la discussion concernant la réforme de la Curie ainsi que les questions sur la contraception et le célibat ministériel. Le concile clôturé, la réception sous Paul VI se déploie à plusieurs niveaux que distingue Christoph Theobald (2009, pp.548-588). Nous reprendrons ici successivement: les réformes institutionnelles réalisées durant le pontificat de Paul VI, période de multiples remises en cause doctrinales (2.1); les mises en

---

460 Le pape Jean XXIII institue le 28 mars 1963 la Commission pour la révision du Code de droit canonique. L'entrée en application de la réforme liturgique est l'objet du motu proprio *Sacram Liturgiam* de Paul VI le 25 janvier 1964, complété par l'instruction *Inter Oecumenici* de la Sacrée Congrégation des rites le 26 septembre 1964 pour l'exécution de la constitution sur la liturgie, et par un décret sur la concélébration et la communion sous les deux espèces (7 mars 1965).

œuvre conciliaires (2.2); les intuitions pastorales du concile reprises lors des assemblées du synode des évêques (2.3).

## 2.1. Réformes institutionnelles

### a) Curie romaine

Lorsqu'au terme du concile, le 7 décembre 1965, le pape annonce la réforme de la Curie romaine (motu proprio *Integrae servandae*), il donne d'emblée au Saint-Office, l'ancienne « Inquisition », le nouveau nom de Congrégation pour la doctrine de la foi, qui « aura pour tâche de défendre la doctrine de la foi et des mœurs dans l'univers catholique tout entier ». Il lui revient de juger de ce qui est doctrinalement acceptable (ou non), ce qui correspondra effectivement aux besoins pressants qui se font sentir d'une manière générale dans l'Église à l'issue du concile<sup>461</sup>. Déjà lors du concile, plusieurs appels avaient été lancés pour une nouvelle forme d'exercice du pouvoir, venant spécialement de l'Église de Hollande. Face à une opinion publique sensible au pluralisme idéologique, la conférence épiscopale néerlandaise publiera son *Nouveau Catéchisme*<sup>462</sup> le 4 octobre 1966, peu avant d'ouvrir son « Concile pastoral » (1966-1970).

Dès le 3 janvier 1966, par le motu proprio *Finis Concilio*, le Pape crée cinq commissions postconciliaires, nommant des responsables et des membres de ces différentes commissions conciliaires, ainsi que des consultants choisis parmi les « experts » du Concile. Ces cinq commissions concernent : les évêques

---

461 Déjà en début de quatrième session conciliaire, le pape était intervenu personnellement à travers l'encyclique *Mysterium fidei* (3 septembre 1965) pour rappeler l'essentiel de la doctrine eucharistique, face aux interprétations nouvelles de théologiens ayant substitué au terme de « transsubstantiation » ceux de « transsignification » ou de « transfinalisation », s'opposant ainsi aux thèses du théologien dominicain Edward Schillebeeckx.

462 *Le nouveau catéchisme* (selon son titre) était le fruit d'un travail de cinq années de théologiens, psychologues et sociologues, et avait requis les avis de nombreux laïcs de Hollande, où Vatican II avait été accueilli avec ferveur. Il connut des traductions dans une douzaine de langues. Une commission cardinalice mise en place par Paul VI énonça des critiques sévères visant notamment la mariologie, le péché originel, l'eucharistie, la régulation des naissances, la primauté du pape. Une rencontre avec l'épiscopat hollandais eut lieu à Gazzada (Milan) en avril 1967 en vue de procéder à une révision du texte. Le « Credo du peuple de Dieu » de Paul VI, le 30 juin 1968, a été interprété comme une réponse à la polémique créée autour de cette « affaire ».

et les diocèses, les religieux, les missions, l'éducation chrétienne, et l'apostolat des laïcs<sup>463</sup>.

Après une première salve d'adaptations institutionnelles<sup>464</sup>, la réforme de la Curie reçoit ses premières bases dans la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* de Paul VI le 15 août 1967, qui propose plusieurs points : réorganisation de ses congrégations, précision de ses compétences, de ses procédures et ses méthodes. Désormais, sept évêques diocésains ne résidant pas à Rome feront partie des dicastères. Elle sera poursuivie par Jean-Paul II (constitution apostolique *Pastor bonus* du 28 juin 1988) et par le pape François, encore en cours.

### b) *Commission théologique internationale*

C'est aussi en octobre 1967 que se réunit la première assemblée du Synode des évêques, à la demande duquel sera créée, le 11 avril 1969, la Commission théologique internationale (CTI) à la fois distincte mais proche de la Congrégation pour la doctrine de la foi, ayant mission de l'aider pour des questions théologiques de grande ampleur, composée d'une trentaine de théologiens. Cet organe de concertation et de réflexion s'inscrit, dit Philippe Chenaux, « dans un contexte historique bien particulier, celui de l'immédiat après-concile, marqué à la fois par la crise de la doctrine catholique et la contestation du magistère de l'Église » (Chenaux, 2022, p. 13). Il n'est pas sans intérêt de rappeler que les encycliques *Mysterium fidei* sur la doctrine eucharistique (3 septembre 1965), *Sacerdotalis caelibatus* sur le célibat des prêtres (24 juin 1967) et *Humanae vitae* sur la morale conjugale (25 juillet 1968) de Paul VI débouchèrent sur une crise de l'autorité magistérielle de la papauté et la revendication par des théologiens d'une liberté de recherche théologique : ce fut précisément le cas en décembre

---

463 La commission postconciliaire de l'apostolat des laïcs mènera à l'institution du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale « Justice et paix » le 6 janvier 1967. La Commission pontificale pour l'interprétation des décrets du concile Vatican II sera créée le 11 juillet 1967.

464 Citons entre autres, de Paul VI, le motu proprio *De episcoporum muneribus* (15 juin 1966), qui, dans la ligne de LG 27 et de CD 8, accorde aux évêques diocésains le pouvoir de dispenser de la loi canonique en certains cas particuliers, tout en précisant les dispenses réservées au pape (obligation de célibat et interdiction de contracter mariage pour les diacres et les prêtres) ; le motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 août 1966), en application du concile, revalorise la vie diocésaine et instaure le conseil presbytéral et pastoral (ainsi que la limite d'âge pour les évêques) sans toutefois parler du synode diocésain et en n'accordant qu'un statut modeste aux conférences épiscopales.



1968 lorsque parut une déclaration de 38 théologiens dans *Concilium* après la mise en cause de Küng et Schillebeeckx par la Congrégation de la doctrine de la foi. Depuis quelque temps déjà (fin 1967), le pape avait été « pressé » de se prononcer sur le contenu de la foi chrétienne<sup>465</sup>, ce qui amena finalement le « Credo de Paul VI » du 30 juin 1968, au terme d'une Année de la foi<sup>466</sup>.

La Commission théologique internationale commence ses travaux les 6-8 octobre 1969 en définissant sa méthode de travail et les problèmes théologiques majeurs (confiés à des sous-commissions) : l'unité de la foi, le sacerdoce, la théologie de l'espérance, les critères de la connaissance morale chrétienne – thèmes auxquels sera joint celui de la collégialité, à la suite du Synode extraordinaire de 1969 et en préparation du Synode de 1971 (collégialité). Ce rapport sur la collégialité, rédigé par Congar et approuvé par la CTI, se heurta au « veto » du pape. Une proposition, dont l'inspiration est attribuée à Rahner, stipulait que le pape établisse « une loi positive » permettant d'associer plus directement le collègue des évêques aux décisions concernant l'Église universelle. Rahner démissionnera de la CTI peu après (Grootaers, 2012, pp. 39-59).

Les tensions qui caractérisent les premières années post-concile mettent en évidence les problèmes sous-jacents à la réception du concile. À travers ce climat tendu entre le centre romain et certains théologiens et évêques, il apparaît que la transformation de la figure institutionnelle de l'Église se cristallise autour des questions du magistère et de l'exercice de l'autorité... la volonté du pape étant de préserver sa propre liberté d'action (la primauté). Sensible aux scissions qui surgissent alors et soucieux de préserver l'unité de l'épiscopat, Paul VI ne parvient pas à réaliser une synthèse nuancée. Le Synode de 1971 ne

---

465 Ces pressions venaient notamment du cardinal Journet mais aussi du philosophe français Jacques Maritain, auteur du *Paysan de la Garonne* (Paris, Desclée de Brouwer, 1966), qui s'alarmait de la crise de l'Église au sortir du concile. Maritain avait participé au concile, s'impliquant notamment dans les questions touchant les laïcs, la liberté religieuse et le dialogue interreligieux. « Je rêve, écrit-il, du jour où l'Église se tournerait vers les voies de la liberté [...] en s'adressant moins à l'obéissance et à la docilité qu'à la liberté de l'intelligence dans sa poursuite du vrai, et en invoquant moins son autorité disciplinaire que sa propre et indéfectible confiance en la vérité de la doctrine dont il s'agit » (*ibid.*, p. 247). « Le grand besoin de notre âge, ajoute-t-il, en ce qui concerne la vie spirituelle, est de mettre la contemplation "sur les chemins" [...] par la constante attention à Jésus présent et la charité fraternelle » (*ibid.*, p. 340).

466 Sur la genèse de ce credo, cf. G. Cottier, « Paul VI, Maritain et la foi des apôtres », *30 Jours*, n° 4, 2008.

comprendra que deux thèmes (exit la collégialité) : le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde.

### c) *Conférences épiscopales*

Les conférences épiscopales avaient été mises en valeur par le décret *Christus Dominus* (CD 37-38)<sup>467</sup> comme moyen de décentralisation de l'autorité et possibilité offerte aux Églises locales de déterminer leurs orientations pastorales en fonction de besoins locaux. Leurs pouvoirs législatifs sont soumis à des conditions d'exercice strictes et variées selon les pays. Elles élisent notamment les délégués aux synodes des évêques. La réelle nouveauté institutionnelle qu'elles représentent est quelque peu ternie par la lettre que le cardinal Ottaviani, pro-préfet de la nouvelle Congrégation pour la doctrine de la foi, adresse le 24 juillet 1966 aux présidents des conférences épiscopales sur les abus grandissants à propos de la doctrine du concile (cf. Sorrel, 2017). L'aspect positif de la consultation est annihilé par le caractère inquisitoire pointant diverses tendances menaçantes (étude de l'Écriture coupée de la Tradition, relativisation des formules dogmatiques, rejet du magistère ordinaire surtout papal, relativisme...) et ne prenant guère en compte les progrès de la théologie. Les craintes et les difficultés doctrinales exprimées par le centre ne sont pas perçues comme telles par les conférences des évêques. Quoi qu'il en soit, la solidarité entre évêques continue de progresser notamment dans la formation de nouvelles conférences épiscopales nationales et continentales selon le principe de collégialité défini par Vatican II. Sont créés le Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) en 1969 et le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE) en 1971.

## 2.2. Mises en œuvre conciliaires

### a) *Réforme liturgique*

Les réformes liturgiques sont aussi un point d'attention important pour le pape, qui crée dès janvier 1964 le Conseil d'application de la réforme liturgique. À la suite de l'instruction « *Inter oecumenici* » du 6 septembre 1964, la « messe de 1965 » est d'application de manière transitoire jusqu'en 1970 : la célébration a

---

467 L'origine des conférences épiscopales nationales est antérieure au concile : conférence épiscopale suisse en 1863, conférence plénière latino-américaine en 1900, conférence nationale du Brésil en 1952, impulsion de Pie XII pour la création du CELAM en 1955.

lieu face au peuple, la liturgie de la Parole se déroule à l'ambon, plusieurs prières eucharistiques sont publiées. La langue parlée est autorisée pour les lectures, les chants, la prière universelle, les acclamations, salutations et dialogues, le Notre Père et les formules de la communion.

Le Conseil d'application de la réforme liturgique, dont le secrétaire est Annibale Bugnini, qui avait été fort engagé dans la réforme de la liturgie avant et pendant le concile<sup>468</sup>, se trouve bientôt composé d'une cinquantaine de membres, de plus de 150 conseillers-experts internationaux et de liturgistes non catholiques, chargés de l'écriture des nouveaux livres liturgiques de rite latin d'après l'esprit et les normes du Concile (cf. SC 38). De fortes tensions ont existé entre le Conseil pour la mise en œuvre de la constitution *Sacrosanctum Concilium* et les Congrégations curiales opposées à toute réforme liturgique, notamment la Congrégation des rites, qui conteste le pouvoir de légiférer du Conseil et veut sauvegarder ses prérogatives<sup>469</sup>. Le travail (longtemps critiqué) réalisé par le Conseil porte sur les problèmes des traductions en langue parlée, la réalisation et l'examen d'expérimentations liturgiques (dans des paroisses ou monastères), la préparation du nouveau Missel romain et du nouveau Calendrier liturgique.

Après une instruction visant à la juste application de la constitution sur la liturgie (*Tres abhinc annos*, 4 mai 1967) et une instruction pour une juste interprétation de l'eucharistie (*Eucharisticum mysterium*, 25 mai 1967), Paul VI promulgue le 3 avril 1969 le nouveau Missel romain (constitution apostolique *Missale romanum*, publiée le 26 mars 1970). La publication de ce nouveau Missel romain sera suivie par la réforme de l'Office divin ou « Liturgie des Heures » et des nouveaux rituels des sacrements.

---

468 Voir A.-G. Martimort, « Le rôle de Paul VI dans la réforme liturgique », dans *Mélanges liturgiques*, Rome, Éditions liturgiques, 1991, pp. 233-230 et, du même auteur, « L'histoire de la réforme liturgique à travers le témoignage de Mgr Annibale Bugnini », *La Maison-Dieu*, n° 162, 1985, pp. 125-155.

469 A. Bugnini était aussi depuis 1965 sous-secrétaire de la Congrégation des rites (dont le préfet est le cardinal Arcadio Larraona de 1962 à 1968). Une tension existait entre le Conseil et la Congrégation des rites. Le cardinal Lercaro, nommé président du Conseil d'application de la réforme liturgique, tomba en disgrâce et dut renoncer à son siège épiscopal. Remplaçant en 1969 la Congrégation des rites, la nouvelle Congrégation pour le culte divin est présidée par le cardinal Benno Gut et pour secrétaire A. Bugnini.

### b) Œcuménisme

Dans la ligne du décret *Unitatis redintegratio* et de la reconnaissance de l'ecclésiologie des autres Églises, des dialogues vont s'ouvrir peu après le concile entre l'Église catholique et toutes les autres Églises chrétiennes sans exception, signe que l'on s'engage bien dans la voie qui va « de l'anathème au dialogue » (Famerée, 1996)<sup>470</sup>.

Paul VI multiplie les initiatives et les rencontres officielles. Outre sa rencontre avec le patriarche Athénagoras de Constantinople à Jérusalem (1964) et la levée des excommunications réciproques (7 décembre 1965), le pape rencontre Michael Ramsey archevêque de Cantorbéry (1966) avec qui il crée une commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC, 1967) qui produira un dialogue fécond aboutissant à des déclarations doctrinales communes. Il se rend au Conseil œcuménique des Églises à Genève (10 juin 1969), puis acceptera que l'Église catholique participe à part entière (à partir de 1975) aux travaux de la commission Foi et Constitution. Il reçoit le catholicos Vasken I<sup>er</sup> des Arméniens (11 mai 1970), visite l'Assemblée générale du Comité Sodepax à Némi (27 juin 1970), crée l'Institut œcuménique international pour la recherche théologique et les études pastorales, inauguré en septembre 1972 à Jérusalem (Tantur).

L'œcuménisme se développe tant au niveau théologique que dans sa dimension pastorale. Dans les diocèses, dès 1967 et 1970, grâce au *Directoire œcuménique* (du SPUC), chaque diocèse reçoit un outil pour orienter, coordonner et développer l'effort œcuménique, en application des principes et normes issues du concile. Le travail se poursuit à la base, dans les groupes de prière ou de dialogue, l'engagement de communautés monastiques, tandis que la jeunesse internationale est conviée à prier avec la communauté de Taizé qui avait envoyé des frères à la rencontre des pères conciliaires. Déjà « on perçoit un clivage entre les impatiences de la base et les prudences des hiérarchies qui doivent tenir compte d'une grande diversité de situations et, surtout, de positions différentes des Églises ou communautés ecclésiales quant aux deux questions pratiques les plus litigieuses que sont les mariages mixtes et l'hospitalité eucharistique. [...] Les difficultés de fond n'émergent que progressivement, faisant paraître une *deuxième tension*, celle entre l'ouverture pastorale et œcuménique de l'Église catholique et sa tradition doctrinale. [...] Inévitablement... les questions d'identité ne peuvent plus être évitées; elles ressurgissent, souvent sous

---

470 Voir aussi P. Lebeau, « Point de vue sur l'actualité œcuménique (1969-1970) », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 93, 1971/2, pp. 167-179.

une forme de sourde inquiétude ou de pressentiment qu'une conversion plus radicale s'imposera à plus ou moins long terme » (Theobald, 2009, pp. 586-587).

c) *Moyens de communication sociale*

Concernant les moyens de communication sociale, leur mise en valeur est l'objet de l'instruction pastorale *Communio et progressio* du 23 mai 1971, qui en souligne l'utilité pour les catholiques (information réciproque, annonce de l'Évangile). Au terme du pontificat de Paul VI s'ouvrirent les Journées mondiales des communications sociales, organisées à partir de 1967 par la Commission pontificale pour les communications sociales (qui deviendra en 1988 Conseil pontifical pour les communications sociales, puis en 2016 Secrétariat ou Dicastère pour la communication).

d) *Dans les diocèses et les instituts de vie religieuse*

La mise en œuvre conciliaire ne s'inscrit pas seulement dans les réformes institutionnelles au niveau de l'Église universelle, elle s'opère aussi au niveau des diocèses ou Églises particulières déjà sous le pontificat de Paul VI.

Le **Synode diocésain**, que Vatican II a remis en valeur sur base d'une ecclésiologie de la participation des laïcs dans la vie de l'Église (*Lumen gentium*, n° 10 sur le « sacerdoce commun » et *Christus Dominus*, n° 36 sur les synodes et conciles particuliers), va connaître globalement un grand succès<sup>471</sup>, également après la mise en normes réalisée par le droit canon de 1983. Étant à la fois acte du gouvernement épiscopal et événement de communion, le synode a comme but d'aborder des questions d'importance vitale dans le diocèse, de discerner les défis pastoraux, de rechercher les chemins de la mission, de coopérer à la prise de décisions opportunes dans l'écoute de l'Esprit. Suivant une procédure somme toute assez similaire à celle des synodes des évêques (consultation et enquête préliminaire, réflexion par équipes locales, décision en assemblée synodale), le synode diocésain se révélera essentiel dans la vie des Églises particulières, tant comme expression du *sensus fidelium* que d'une ecclésiologie de communion, voire aussi d'un engagement de conversion.

Plusieurs organismes, au sein du diocèse, apportent de diverses manières leur concours à l'évêque : curie diocésaine, collège des consultants, chapitre

---

471 Arnaud Join-Lambert mentionne le chiffre de 800 synodes pendant la période 1965-2010 pour environ 3.000 diocèses catholiques dans le monde. (A. Join-Lambert, « Les processus synodaux depuis le concile Vatican II : une double expérience de l'Église et de l'Esprit Saint », *Cristianesimo nella Storia*, 32, 2011, pp. 1138-1178).

des chanoines, conseil pour les affaires économiques. Deux institutions permanentes expressément voulues par le concile Vatican II sont le conseil presbytéral (diocésain) et le conseil pastoral (diocésain et paroissial). Le **Conseil presbytéral**, qui est représentatif du clergé diocésain, peut être consulté pour des affaires de plus grande importance touchant à la vie chrétienne des fidèles et au gouvernement du diocèse. Les délibérations s'y déroulent avec le concours de tous, en union avec l'évêque et jamais sans lui ; la décision revient à l'évêque qui est personnellement responsable. Bel exemple d'une attention commune aux réalités des communautés locales tout en se référant ou en s'articulant au ministère épiscopal non vu sous un jour autocratique mais comme organe de vie.

Le **Conseil pastoral** a pour mission d'apporter sa contribution à la pastorale d'ensemble (du diocèse ou de la paroisse). Sa finalité est formulée de manière particulièrement précise par Paul VI en 1966 : « Il est du devoir du Conseil pastoral d'étudier, d'examiner tout ce qui concerne les activités pastorales, et donc de proposer des conclusions pratiques, afin de *promouvoir la conformité de la vie et de l'action du Peuple de Dieu avec l'Évangile*<sup>472</sup>. » Ses membres sont choisis de manière à représenter la portion du peuple de Dieu qui constitue le diocèse ou la paroisse<sup>473</sup>.

Les **religieux et religieuses** s'activent particulièrement dès la fin du Concile Vatican II à opérer une révision profonde de leurs constitutions lors de leurs chapitres généraux. Ils assument des responsabilités sociales et pastorales dans les paroisses et diocèses, souvent auprès des plus pauvres, des malades et des jeunes. Leur engagement, qui tient à la nature même de leur vie fraternelle et consacrée, est particulièrement stimulant et inspirant au sein des Églises locales.

### 2.3. Intuitions pastorales du concile reprises lors des synodes des évêques

L'année 1967, année de la première assemblée synodale, est aussi celle où le pape publie, le 3 mars, l'encyclique *Populorum progressio*, pour le développement des peuples. Encyclique sociale, marquant une entrée dans la mondialisation, elle construit une nouvelle perspective pastorale que l'on appellera « l'option pour les pauvres », stimulera les conférences épiscopales et sera un encouragement

---

472 Paul VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, 6 août 1966, n° 16. Nous soulignons.

473 Cf. A. Houssiau, « Le Conseil pastoral : se parler en Église », dans A. Borrás (dir.) *Délibérer en Église*, Bruxelles, Lessius, 2010, pp. 199-214) ; A. Borrás, « Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse », dans Id., *Communion ecclésiale et synodalité*, Paris, CLD, 2018, pp. 21-78.

pour l'engagement dans les luttes de libération<sup>474</sup>. Elle se place dans le fil des questions abordées au concile, notamment dans *Gaudium et spes*, pointant de façon concrète l'idéal à poursuivre: «la victoire sur les fléaux sociaux, [...] l'acquisition de la culture, [...] la considération accrue de la dignité d'autrui, l'orientation vers l'esprit de pauvreté, la coopération au bien commun, la volonté de paix» (GS 21). Affirmant aussi, par exemple, que «la justice sociale exige que le commerce international, pour être humain et moral, rétablisse entre partenaires au moins une certaine égalité de chances» (GS 61) ou exprimant le souhait «d'instaurer une autorité mondiale en mesure d'agir efficacement sur le plan juridique et politique» (GS 78).

#### a) *Premier synode des évêques en 1967*

Les premiers synodes des évêques, sous le pontificat de Paul VI, sont étroitement liés au récent concile et prolongent sa visée pastorale<sup>475</sup>. En octobre 1967, la première assemblée synodale traite de cinq thèmes: accord sur les principes de la réforme du droit canonique, inquiétudes sur des questions de foi, séminaires, mariages mixtes, réforme liturgique (présentation par Paul VI de la «messe normative»). Dans le contexte de crise doctrinale évoqué ci-dessus, l'attention se porte essentiellement sur «la préservation et le renforcement de la foi catholique, son intégrité, sa force, son développement, sa cohérence doctrinale et historique» (thème fixé par le pape) et sera à l'origine de la création de la CTI et du Credo de Paul VI.

#### b) *Le synode extraordinaire de 1969*

L'assemblée synodale de l'automne 1969 est dite «extraordinaire» car «orientée vers la solution de questions préalables au développement futur du gouvernement de l'Église». Elle s'intéresse aux conférences épiscopales et à la collégialité. Les débats y sont «à nouveau ouverts par un certain nombre d'anciens Pères conciliaires et révèlent des interprétations différentes des textes ecclésiologiques les plus importants du Concile; des questions nouvelles émergent comme celles

---

474 L'encyclique a été publiée entre la réunion extraordinaire de la Conférence épiscopale latino-américaine (Mar del Plata, 1966) sur la «Présence active de l'Église dans le développement de l'Amérique latine», et la deuxième Conférence épiscopale latino-américaine (Medellín, 1968) sur «L'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile».

475 Voir aussi Grootaers (2012, pp. 97-99) sur les synodes des évêques comme enjeu de collégialité.

de la place des Églises locales, de l'application du principe de subsidiarité et du respect du pluralisme, questions autour desquelles se cristallisent les débats et conflits synodaux» (Theobald, 2009, p.555).

Le thème des conférences épiscopales, suite à la lettre d'Ottaviani en juillet 1966 (évoquée ci-dessus), et certaines réactions réservées d'évêques après les encycliques *Sacerdotalis coelibatus* (1967) et *Humanae vitae* (1968), pour lesquelles ils n'avaient pas été consultés, ouvraient la voie à la définition de nouveaux et meilleurs rapports entre les évêques et les instances romaines, en termes notamment (comme l'exprimèrent les «vota» des participants) de participation des évêchés à la prise des décisions de ces instances.

Jan Grootaers (2012, pp.101-109) a pointé une série de *défauts* dans la procédure du synode, tournant principalement autour de la censure de certains «vota» qui ne purent être repris dans le document final, mais aussi des *résultats significatifs*: l'exercice d'une fonction critique à l'égard du concile, une première valorisation de l'Église locale et une nouvelle dimension de la collégialité sur le plan international: «Les Pères synodaux non occidentaux adressaient une requête aux Églises sœurs d'Occident: ils leur demandaient de considérer la collégialité davantage dans un esprit de fraternité entre Églises» (*ibid.*, p. 108). Cette prise de conscience de la vie et de la solidarité des Églises locales, dans la confrontation à des situations nouvelles, apporta, semble-t-il, un fruit de «collégialité vécue» et un progrès dans la réception de Vatican II (*ibid.*, p. 110).

### c) Synode de 1971: sacerdoce ministériel et justice dans le monde

Les trois autres synodes sous le pontificat de Paul VI abordent des thématiques directement pastorales: le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde (1971), l'évangélisation (1974) et la catéchèse (1977).

À la thématique du sacerdoce ministériel est jointe celle de la justice dans le monde en 1971. Les deux dossiers synodaux furent l'objet d'une longue préparation dans les Églises locales. «Le premier thème, dont l'enjeu pastoral est clairement souligné, divise les esprits et les cultures: tandis qu'en Occident la question du célibat et de l'ordination d'hommes mariés ainsi que la doctrine du sacerdoce occupent le devant de la scène, la question des Latino-Américains porte plutôt sur le sens pastoral de leur ministère, à savoir la mission essentiellement religieuse du salut intégral, de libération pleine et totale. Quant au deuxième thème, les trois parties du document final présentent une analyse du désordre du monde, une réflexion théologique sur le lien entre espérance



et libération temporelle de l'humanité et quelques pistes pour un témoignage et une action effective, notamment éducative, face aux injustices actuelles» (Theobald, 2009, pp.556-557). Dans une « assemblée en voie de désoccidentalisation » (*ibid.*, p. 557), le synode est l'occasion d'une prise de conscience de la puissante influence des dirigeants des Églises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine et de l'écart croissant entre pays développés et pays du tiers-monde. La notion de « libération », présente à la conférence de Medellín, entre dans le discours officiel de l'Église : la mission de l'Église est mission de rédemption mais aussi de « libération de toute situation oppressive » (n° 6 de la déclaration finale), la prédication de l'Évangile exige « un dévouement à la libération de l'humanité dans ce monde » (n° 35).

Dans le document conclusif, les termes sont incisifs, mettant en lien annonce de l'Évangile et combat pour la justice : « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive » (*Justitia in mundo*, n° 7). Un ressaisissement de l'Église catholique est perceptible à travers le Synode.

#### *d) Synode de 1974 : l'évangélisation*

Les synodes de 1974 et de 1977 abordent des sujets positifs et constructifs pour la vie de l'Église. Le rôle nouveau qu'assumèrent les jeunes Églises lors du synode sur l'évangélisation fit du synode de l'automne 1974 un « grand tournant » de la période postconciliaire (Grootaers, 2012, p. 133).

Dans un contexte de recul de la pratique religieuse (en Occident) et de désaffections de plus en plus larges par rapport à l'Église-institution, et où le principe même de la mission de l'Église à l'extérieur est fortement remis en question, les documents préparatoires du Synode de 1974 orientent vers les problèmes de la déchristianisation. Le renouveau des jeunes Églises apparaît massivement dans les rapports introductifs, montrant que ces Églises, anciens « territoires de mission » ont commencé à vivre leur propre histoire et témoignent de leur propre vision des priorités : importance première de la communauté locale de vie, religiosité populaire, mouvements de libération, sous-développement et injustice, industrialisation et urbanisation, sécularisation et influence de l'idéologie athée, dialogue avec les religions mondiales (*ibid.*, p. 138).

Notons entre autres une déclaration commune des évêques d'Afrique et de Madagascar, qui récuse la théologie de l'adaptation pour promouvoir une démarche d'incarnation, la culture locale étant considérée comme le terreau de

l'Évangile et de la pratique sacramentelle, lieu de la refonte du donné révélé<sup>476</sup>. Les expériences partagées et les discussions en assemblée oscillent entre l'appel aux fondements doctrinaux de l'évangélisation et l'attention aux conditions historiques de l'annonce évangélique, si bien qu'une synthèse de ces deux perspectives semble difficile à résumer dans un document conclusif unique. Devant ce désarroi général, il est décidé de remettre toute la documentation du synode au pape pour qu'il en tire les conclusions. Celui-ci dans son discours de clôture du synode a des mots plus mitigés pour faire entendre un contrepoids à un discours trop centré sur la dimension temporelle de la « libération »<sup>477</sup>.

L'intérêt du synode de 1974 est en outre lié à l'exhortation *Evangelii nuntiandi* que publie Paul VI en 1975 (10<sup>e</sup> anniversaire de la clôture du concile), qui tire une bonne part de son inspiration du dossier fourni par le synode (références explicites dans de nombreux paragraphes). Pour Theobald (2009, p. 558), « [ce] grand texte, de style évangélique et biblique, n'a guère vieilli, bien qu'il garde la trace de la principale difficulté théologique de ces années, qui est d'articuler correctement évangélisation et libération. Il représente la première interprétation synthétique du concile Vatican II [...]. Autant dire que ce texte introduit, pour la première fois, un *principe de lecture du corpus conciliaire* [...] : "après le Concile et grâce au Concile, l'Église se trouve-t-elle plus apte à annoncer l'Évangile et à l'insérer dans le cœur de l'homme avec conviction, liberté d'esprit et efficacité?" (EN 4) » Après avoir tourné le regard vers le Christ évangéliste (ch. 1) fondement de la mission de l'Église, le pape explique ce qu'est évangéliser (ch. 2), action complexe comprenant à la fois la prédication, la catéchèse, les sacrements... visant un renouveau, une transformation intérieure de l'humanité, des cultures, des rapports des personnes entre elles et avec Dieu, et action qui passe tant par le témoignage de vie que par l'annonce explicite qui

---

476 « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar », *La Documentation catholique*, vol. 71, n° 1664, 1974, pp. 996-996. Mgr Zoa fut un des initiateurs de cette déclaration, qui s'inspira des interventions synodales du cardinal Malula et de Mgr Tshibangu.

477 « [...] la libération humaine a été à juste titre soulignée; elle fait partie de l'amour que les chrétiens doivent à leurs frères. Mais la totalité du salut ne se confond jamais avec l'une ou l'autre libération, et la Bonne Nouvelle doit garder toute son originalité: celle d'un Dieu qui nous sauve du péché et de la mort et nous introduit à la vie divine. Ainsi, sur le plan temporel, on ne saurait trop insister sur la proportion humaine et le progrès social, au détriment du sens essentiel que l'évangélisation, l'annonce de toute la Bonne Nouvelle, a pour l'Église du Christ » (Allocution finale de Paul VI au Synode des évêques, 26 octobre 1974).

suscitent une adhésion vitale et communautaire. Contenu, voies et ouvriers et esprit de l'évangélisation sont tour à tour présentés (ch. 3-7).

En somme le pape, dans cette exhortation, se place bien dans la perspective pastorale du concile : souci d'adapter l'évangélisation à l'évolution des mentalités : du point de vue méthode (attention au témoignage de vie et à l'ouverture aux laïcs, recours aux moyens de communication ; souci de la protection de la liberté religieuse), insistance sur l'aspect personnel et communautaire de l'évangélisation (EN 46) et sur le nécessaire rapport vital entre Églises particulières et Église universelle. Reste cependant que l'on reste sur sa faim quant à la réflexion ou l'analyse du phénomène de la déchristianisation.

#### e) *Synode de 1977 : la catéchèse*

Autre thème spécifiquement pastoral, celui du synode de 1977 qui porte sur « une catéchèse pour notre temps »<sup>478</sup>. Au travers des débats apparaissent des grands axes conciliaires : le droit du peuple de Dieu d'avoir accès à la Parole de Dieu (cf. *Dei Verbum*, ch. 6) ; la mise en valeur d'une catéchèse christocentrique, donnant accès au cœur du message chrétien : le visage de Jésus, voie, vérité, vie, principe et fin de toutes choses (cf. *Lumen gentium*) ; le lien de la catéchèse avec la liturgie, avec l'engagement, avec l'appropriation personnelle ; l'utilité de recourir à des formules simples et fondamentales exprimant la foi et la morale chrétienne ; le souci de voir préservée la liberté de l'Église pour son activité d'enseignement (cf. *Dignitatis humanae*, 6) ; la catéchèse comme coresponsabilité de tous les chrétiens. L'exhortation apostolique *Catechesi tradendae* de Jean-Paul II (16 octobre 1979) reprendra l'essentiel des résultats du synode.

Giovanni Battista Montini (1897-1978), devenu pape durant le concile, a réussi à assumer l'héritage laissé par Jean XXIII et à établir son autorité sur le concile, puis à appliquer scrupuleusement les décisions de celui-ci, liant fidélité à la tradition et ouverture au nouveau. Pendant un premier après-concile marqué par l'enthousiasme mais aussi une crise doctrinale et de l'autorité, il s'est fait témoin courageux de l'intégrité de la foi, promoteur des Églises locales en union avec l'Église universelle, prophète de l'option de l'Église pour les pauvres. Par son sens du dialogue dans la vérité et ses voyages, il s'est aussi

---

478 En 1971 avait été publié un directoire pour la catéchèse, selon les vœux du décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église (CD 44), qui avait été revu par la CTI et la Congrégation pour la doctrine de la foi. Voir Congrégation pour le clergé, *Directoire Général de Catéchèse*, Paris, Téqui, 1971.

imposé sur la scène internationale (tant sur le plan politique que scientifique et culturel) et œcuménique.

### 3. La réception du concile sous Jean-Paul II

Pape venu de l'Est, c'est-à-dire d'un pays ayant connu l'épreuve de la soumission à un régime communiste en même temps que certains mouvements d'émancipation (déstalinisation, dissidences, mouvements d'étudiants, grèves d'ouvriers), Karol Wojtyła avait, au cours du concile, fait montre de son dynamisme et de celui de l'Église polonaise<sup>479</sup>. Élu pape le 16 octobre 1978, il pouvait apparaître comme la personne capable de réaffirmer vigoureusement l'identité chrétienne et de procéder à une relecture particulière du concile, afin de donner une nouvelle impulsion à ses textes, voire de rectifier certaines de leurs interprétations. Homme de foi, il tranche d'emblée par son appel à oser l'ouverture et la liberté: « N'ayez pas peur! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ! » Cet appel de pasteur, qu'il lance dans son discours d'inauguration du 22 octobre 1978, il en sera le témoin dans sa chair lorsqu'après la tentative d'assassinat du 12 mai 1981, ce « rescapé » se sentira lui-même transformé et appelé à vivre toute sa vie comme un don (Ricciardi, 1984).

Peu après son élection, Jean-Paul II s'ouvre assez immédiatement au collègue des cardinaux<sup>480</sup> (ceux qui l'avaient élu) de sa volonté de combattre « les voies qui s'écartent du Concile »! Et pour exiger que soit respecté « l'enseignement intégral du concile, [...] c'est-à-dire entendu à la lumière de la sainte Tradition et sur la base du magistère constant de l'Église »<sup>481</sup>. Un axe du pontificat de Jean Paul II est effectivement la mise en pratique de Vatican II. Mais de quel

---

479 Les interventions de Mgr Wojtyła furent assez nombreuses, sur l'Église (Peuple de Dieu), la liberté religieuse (séparation de l'Église et de l'État) et les rapports Église-monde (athéisme, droits de l'homme).

480 Jean-Paul II, Discours au Sacré Collège, 5 novembre 1979, *La Documentation catholique*, t. 76, n° 1775, 2 décembre 1979, p. 1003.

481 *Ibid.* Ce ton exigeant du pape s'explique parce qu'en arrière-fond se profile la crise lefebvrisme. Deux ans auparavant, dans un livre au titre choc, Lefebvre écrivait: « Il nous reste une seule solution: abandonner ces témoins dangereux [les textes de Vatican II] pour nous attacher fermement à la Tradition, soit au Magistère officiel de l'Église pendant vingt siècles » (M. Lefebvre, *J'accuse le Concile!*, Martigny, Éditions Saint-Gabriel, 1976, p. 11). Le pape recevra Mgr Lefebvre dès le 18 novembre 1979, celui-ci se disant prêt à « accepter le concile lu à la lumière de la Tradition » (au sens où le concile, lu ainsi, ne dit rien de nouveau? ou au sens où, lu ainsi, il est possible de rejeter du concile un certain nombre de ses affirmations?).

concile Vatican II? Celui des jeunes Églises qui avaient commencé à exploiter son potentiel d'« inculturation »<sup>482</sup> de l'Évangile dans leur pays (Afrique) et ses appels à se préoccuper des problèmes de société et de justice (Amérique du Sud)? Ou celui des pionniers inquiets qui se sentent sérieusement menacés par les dérives progressistes du premier après-concile et veulent que soit redéfinie l'identité chrétienne?

### 3.1. Réformes institutionnelles et sauvegarde du patrimoine conciliaire

Les réformes institutionnelles du nouveau pape concernent d'abord la Curie (réorganisation et rajeunissement), comme le manifeste la nomination de nouveaux dirigeants et le confirmera en juin 1988 la promulgation de la constitution apostolique *Pastor bonus* prévoyant une nouvelle réforme de la Curie romaine<sup>483</sup>.

La mise en place de nouveaux dirigeants se déroule de 1981 à 1985, de telle sorte que les postes clés sont confiés à des figures représentatives d'un large panel international. Signalons quelques noms. Dès 1981, la Doctrine de la foi est confiée à la figure prestigieuse du cardinal Ratzinger. En 1984, le cardinal Bernardin Gantin (1922-2008), originaire du Bénin, est nommé préfet de la Congrégation pour les évêques en remplacement du cardinal Baggio, avec lequel Jean Paul II n'avait pas eu de relations aisées; il est le premier Africain auquel un dicastère aussi important est confié. D'autres collaborateurs proches seront Jérôme Hamer (1916-1996), nommé en 1984 pro-préfet de la Congrégation des ordres religieux, Francis Arinze (1932-), Nigérian, qui est nommé en 1984 pro-préfet du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (il en sera président en 1985), ou encore Alfonso López Trujillo (1935-2008), Colombien, créé cardinal en 1983, qui devient membre de divers organes de la Curie.

---

482 Le terme « inculturation » entre dans le vocabulaire missiologique lors du synode de 1974 sur l'évangélisation à travers l'influence des jeunes Églises et l'expression, avancée par P. Arrupe. Il est repris en 1979 par Jean-Paul II dans *Catechesi tradendae* n° 53. Cf. M. Maurin, « De l'acculturation à l'inculturation. L'apport du Père Pedro Arrupe s.j. dans le débat théologique catholique », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 15, 1991, pp. 61-82.

483 Cf. *La Documentation catholique*, n° 1969, 2 octobre 1988, pp. 892-912 et n° 1970, 16 octobre 1988, pp. 972-983.

Deux autres orientations caractérisent cette période d'un pontificat qui prend sa physionomie : le renforcement des pouvoirs du secrétaire d'État, Agostino Casaroli (le Secrétariat étant spécialement chargé de la relation avec les diocèses et des relations diplomatiques du Saint-Siège avec les pays), auquel il confie la gestion du Vatican ; ce qui facilitera l'absence du pontife à l'occasion de ses voyages « pastoraux » de plus en plus nombreux, qui donneront à Jean-Paul II une figure de leader charismatique.

Enfin, Jean-Paul II crée de nouveaux « Conseils pontificaux » : le Conseil pour la famille (mai 1981, en remplacement du Comité pour la famille) et celui pour la Culture (mai 1982, en remplacement du Conseil pour le dialogue avec les non-croyants), ce qui contribuera à niveler les organismes postconciliaires tout en les rendant plus complexes et peut-être plus fragiles.

Le décès du cardinal Felici (1982), dont le pape craignait l'autorité, va permettre à Jean Paul II de se sentir plus libre de prendre en main une ultime révision du nouveau Code de droit canonique pour l'Église latine. Le pape s'entoure alors d'un nouveau comité de révision, dont se trouvent exclus certains membres de la Commission qui précédemment avaient réalisé la nouvelle rédaction du Code en question. Ces auteurs de la rédaction ont eu le sentiment d'avoir été exclus de manière injuste et ingrate. La réforme du Code de droit canonique pour l'Église latine, qui se veut respectueux de l'ecclésiologie de Vatican II et complémentaire par rapport à cet enseignement (Theobald, 2009, p. 591), est promulguée le 25 janvier 1983<sup>484</sup>, tandis que la promulgation du Code des Canons des Églises orientales aura lieu le 18 octobre 1990. Ainsi dotée d'une structure juridique, l'Église postconciliaire se donnera aussi une solide armature catéchétique en publiant en 1992 le *Catéchisme de l'Église catholique*<sup>485</sup>, un texte doctrinal qui se trouve farci d'innombrables références conciliaires (Theobald, 2009, pp. 592-594).

---

484 Le respect de l'ecclésiologie de Vatican II par le nouveau Code est discuté par Hervé Legrand quant au choix exclusif du terme « Église particulière » : « Le Code rénové n'utilise *jamais* l'expression "Église locale" mais constamment le néologisme « Église particulière » pour désigner techniquement et exclusivement le diocèse. Cette option conceptuelle a une portée doctrinale considérable, puisque Vatican II a délibérément décidé de considérer les diocèses comme des portions de l'Église, refusant qu'ils en soient des parties qui n'auraient pas en elles l'essence même de l'Église » (Legrand, 2001, p. 476).

485 *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris-Tours, Plon-Mame, 1992.

### 3.2. Les synodes des évêques et le synode extraordinaire de 1985

Une nouvelle série de Synodes épiscopaux poursuit le programme de réception conciliaire selon diverses thématiques : le rôle de la famille (1980), réconciliation et pénitence (1983), vocation et fonction des laïcs (1987), formation des prêtres (1990), religieux (1994), l'évêque, serviteur de l'Évangile (2001). Chaque fois une instruction apostolique postsynodale reprend les résultats de ces assemblées, souvent avec bonheur mais en suscitant des questionnements sur le statut de ce type d'assemblée consultative. Il n'empêche que cet impressionnant programme, accompagné sur un autre plan par les voyages de Jean-Paul II et son soutien aux Journées mondiales de la jeunesse, manifestent « un renforcement doctrinal du discours romain qui représente une nouvelle lecture du corpus de Vatican II » (Theobald, 2009, p. 590).

À l'approche du vingtième anniversaire de la clôture de Vatican II, le pape prend en main cette célébration en convoquant une assemblée extraordinaire du synode des évêques. L'espoir que le pontificat et Vatican II trouvent un « second souffle » (Defois, 1996) se voit renforcé dans de nombreux milieux, particulièrement dans l'aile la plus dynamique des cardinaux. Effectivement, le Synode de 1985 et l'affaire Lefebvre dont l'aboutissement suivra peu après (1987-1988) apparaissent comme deux moments cruciaux pour la sauvegarde du patrimoine conciliaire.

Le Synode, qui a pour objet d'évaluer la réception du dernier Concile, s'ouvre au lendemain d'affaires quelque peu pénibles pour la collaboration des évêques avec Rome : rencontre d'une délégation d'évêques français avec des représentants de Congrégations romaines au sujet d'une catéchèse française controversée<sup>486</sup>, publication de l'Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur quelques aspects de la théologie de la libération<sup>487</sup>, rebondissement des difficultés autour de Leonardo Boff qui se rend à Rome accompagné de deux cardinaux brésiliens (septembre 1984)<sup>488</sup>, indult du Saint-Siège permettant un retour à la célébration liturgique préconciliaire (octobre 1984)<sup>489</sup>, interview-fléuve du

---

486 *La Documentation catholique*, n° 1865, 1<sup>er</sup> janvier 1984, p. 51. La manière dont le cardinal Ratzinger fait la critique de la catéchèse en France crée un malaise au sein de l'épiscopat français et est ressentie avec indignation.

487 Cette instruction rendue publique le 3 septembre 1984 suscite des critiques des cardinaux Cassaroli et Danneels pour n'avoir pas été consultés avant la publication : cf. *La Documentation catholique*, n° 1881, 7 octobre 1984, p. 890. La critique sera opérée publiquement à Lyon et Paris.

488 *La Documentation catholique*, n° 1882, 21 octobre 1984, p. 996.

489 *La Documentation catholique*, n° 1885, 2 décembre 1984, pp. 1124-1125.

cardinal Ratzinger par V. Messori, dont des extraits paraissant dans la revue *Jesus* (novembre 1984) font scandale<sup>490</sup>. Tout ceci avait comme toile de fond la procédure contestée de très nombreuses nominations épiscopales.

Selon l'analyse alarmiste du cardinal Ratzinger, l'Église serait tombée dans une crise très grave dont des forces agressives, polémistes et centrifuges seraient responsables. L'ouverture conciliaire au monde serait allée trop loin. Cette interprétation pessimiste de l'influence de Vatican II semblait finalement mettre en doute la validité même du dernier concile. Aux yeux du préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il fallait dénoncer l'influence des Conférences épiscopales comme néfaste alors que leur fonctionnement ne possédait même pas de base théologique<sup>491</sup>.

L'évaluation synodale proposée par Jean-Paul II, qui avait été précédée en octobre 1984 par un congrès d'évaluation de « Vingt ans de réforme liturgique » organisé par la Congrégation pour le culte divin<sup>492</sup>, semblait donc tomber à pic, comme il le déclare à des journalistes: « Il est nécessaire de faire un bilan afin de déterminer l'orientation du Concile [...]. Je suis convaincu que c'est le Saint-Esprit qui nous a parlé à travers le Concile<sup>493</sup>. » Ses buts: « revivre » l'atmosphère du Concile, « échanger » expériences et informations sur l'application de Vatican II, « favoriser l'approfondissement ultérieur » pour insérer le Concile dans la vie de l'Église à la lumière aussi des exigences nouvelles, à l'occasion du

---

490 J. Ratzinger et V. Messori, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, 252 p. Cette édition sous forme de livre, bien que plus nuancée que les extraits parus dans la revue, provoquera un surcroît de critiques: certains cardinaux modérés estimaient qu'un texte polémique paru comme article dans un périodique pouvait être acceptable de la part du dirigeant d'un dicastère, mais publié sous forme de livre dépassait les bornes de la bienséance et surtout de la déontologie curiale.

491 Parmi les nombreuses réactions à l'interview, voir G. Thils, *En dialogue avec l'« Entretien sur la foi »*, Louvain-la-Neuve, 1986; D. Seeber, « Die Abrechnung des Kardinals », *Süddeutsche Zeitung*, 20 juillet 1985; voir aussi « Ratzinger on the Faith – Special Issue », *New Blackfriars*, 66, 1985, pp. 259-308. Le pessimisme du cardinal Ratzinger semble avoir suscité des critiques même dans son milieu rapproché, cf. « Il Concilio causa della crisi nella Chiesa? », *Civiltà Cattolica*, vol. 136, n° 4, 4 octobre 1985, pp. 3-14.

492 Cf. *La Documentation catholique*, n° 1880, 2 septembre 1984, p. 881; voir le rapport « Venti anni di riforma liturgica: bilancio e prospettive 23-28 ottobre 1984 », *Notitiae*, vol. 20, 1984, n° 11, pp. 715-920.

493 Cf. *The Tablet*, 2 février 1985, p. 112.



vingtième anniversaire de la fin de Vatican II<sup>494</sup>. Peut-être pressentait-il aussi divers ralentissements dans l'ardeur à se référer au concile...

La nomination en vue du Synode du cardinal Godfried Danneels comme *rapporteur* et du professeur Walter Kasper comme *secrétaire spécial*, considérés comme des hommes d'une « synthèse ouverte » et d'un « style non polémique », éclaire à nouveau la disponibilité du pape à ce moment-là.

Ainsi que les nombreux rapports préparatoires des Conférences épiscopales, le rapport introductif du cardinal Danneels au Synode extraordinaire d'octobre 1985 témoigne d'un esprit de grande ouverture en mettant clairement l'accent sur les résultats positifs du dernier Concile et en traitant de manière constructive les lacunes qu'il fallait regretter. Malheureusement le rapport final s'est trouvé nettement en retrait de cette « ouverture » prometteuse. Le document de synthèse voté en fin de parcours et aussitôt approuvé et même promulgué immédiatement par le pape ne révèle plus la signification en profondeur de cette assemblée de 1985 ni l'apport souvent original des Églises locales<sup>495</sup>. Son défaut principal, estime Grootaers, concerne « la volonté de relativiser l'importance des structures de l'Église et de la répartition des pouvoirs, [méconnaissant ainsi] le caractère double de l'Église, réalité à la fois divine et humaine, à la fois mystique et sociale » (Grootaers, 2012, pp. 177-178)<sup>496</sup>.

Par contre se trouve gravée dans ce rapport synodal une affirmation essentielle dans la réception du concile, selon laquelle « l'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile »<sup>497</sup>, ce qui laisse entendre qu'un tournant est pris et que s'engage une nouvelle période postconciliaire. Le rapport précise :

---

494 Cf. Conférence de presse du 18 février 1985, *La Documentation catholique*, n° 1895, p. 487.

495 Cf. J.-M. Tillard, « Le rapport final du dernier Synode », *Concilium*, n° 208, novembre 1986, pp. 81-94.

496 Et Grootaers (*ibid.*, pp. 178-179) d'ajouter : « D'autres thèmes importants qui avaient été valorisés dans l'aula synodale, comme la signification du Synode lui-même et comme l'inculturation, sont pratiquement absents du rapport conclusif. Mais là où celui-ci laisse apparaître le mieux la lecture sélective qu'il entend faire de l'ecclésiologie de Vatican II, c'est bien sûr par la quasi-disparition de l'Église en tant que Peuple de Dieu ! [...] Certains représentants des Églises locales avaient espéré que le Synode de 1985 serait l'occasion d'élaborer une réponse aux défis pastoraux urgents auxquels ils se trouvent confrontés. Mais la formulation du rapport fut à ce point restrictive que ces attentes furent, elles aussi, déçues. »

497 Cf. Rapport final du Synode extraordinaire, II, C1, *La Documentation catholique*, n° 1909, 1986/1, p. 39. Voir aussi la synthèse de *Pastores dabo vobis* (1992).

Que signifie dans sa complexité le mot « communion » ? Il s'agit fondamentalement de la communion avec Dieu par Jésus-Christ, en l'Esprit Saint. Cette communion se réalise dans la Parole de Dieu et dans les sacrements. Le baptême est la porte et le fondement de la communion de l'Église. L'Eucharistie est la source et le sommet de toute la vie chrétienne (cf. LG 11). La communion au Corps eucharistique du Christ signifie et produit, ou construit, l'intime communion de tous les fidèles dans le Corps du Christ qui est l'Église (1 Co 10,16). [...] L'ecclésiologie de communion est aussi fondement de l'ordre dans l'Église et surtout d'une correcte relation entre unité et pluriformité dans l'Église.

La richesse de sens du terme « communion », qui englobe de nombreux éléments de la foi et de la vie chrétienne, semble avoir favorisé le choix de ce concept théologique comme guide de la réception conciliaire ; ajoutons que la dynamique imprimée par Jean-Paul II est également porteuse d'une valorisation de la « mission » de l'Église, elle aussi héritage conciliaire, moteur de la « nouvelle évangelisation »<sup>498</sup>. Communion et mission sont liées, soulignera le pape<sup>499</sup>.

### 3.3. L'esprit d'Assise et l'affaire Lefebvre

L'espoir d'un « second souffle » (Defois, 1996) dans le pontificat et dans la réception de Vatican II se concrétise-t-il après le Synode de 1985 ? Entre les gestes posés par le pape et les instructions des Congrégations curiales, compte tenu également de l'évolution de l'affaire Lefebvre ou de prises de position face à la théologie de la libération, nous ne pouvons signaler ici que quelques éléments.

---

498 La « nouvelle évangelisation » est une expression utilisée par Jean-Paul II au cours de son premier voyage en Pologne en 1979. Sur l'évolution de ce terme, cf. G. Comeau, « Nouvelle évangelisation ou évangelisation renouvelée ? », *Études*, 419, 2013/9, pp. 209-220.

499 Cf. Exhortation apostolique *Christifideles laici*, 30 décembre 1988 : « La communion [...] se présente essentiellement comme communion missionnaire... La communion et la mission sont profondément unies entre elles, elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement, au point que la communion représente la source et tout à la fois le fruit de la mission : la communion est missionnaire et la mission est pour la communion. C'est toujours le même et identique Esprit qui appelle et unit l'Église et qui l'envoie prêcher l'Évangile... De son côté, l'Église sait que la communion, reçue en don, a une destination universelle... Cette mission a pour but de faire connaître et de faire vivre par tous la "nouvelle" communion qui, par le Fils de Dieu fait homme, est entrée dans l'histoire du monde. »

a) *Théologie de la libération, Synagogue de Rome, Assise (1986)*

Concernant la théologie de la libération (nous y reviendrons), une nouvelle « instruction » de la Congrégation pour la doctrine de la foi paraît le 22 mars 1986<sup>500</sup>, qui apporte des nuances importantes à l'instruction précédente (août 1984)<sup>501</sup> et prônant une « conception intégrale de la libération ». La « reprise en main » des Églises latino-américaines se poursuit de manière systématique<sup>502</sup> et l'on assiste en même temps à un rapprochement de Jean Paul II à l'égard de l'épiscopat brésilien.

Toujours en 1986, deux initiatives personnelles de Jean-Paul II réactualisent les options de Vatican II : d'une part sa visite très engagée, la première visite d'un pape, à la synagogue de Rome (13 avril 1986), où il fut accueilli par le grand rabbin Elio Toaff, et la célébration interreligieuse d'une journée de prière pour la paix à Assise (27 octobre 1986) – dans le fil desquelles on peut aussi placer la future visite du pape à la grande mosquée de Damas (6 mai 2001). La rencontre et l'accolade de réconciliation entre le pape et le grand rabbin de Rome (« Vous êtes nos frères aînés », dit le pape) confirment et renforcent les perspectives de tolérance et de non-condamnation ouvertes par le concile Vatican II et ne seront pas sans répercussions politiques (reconnaissance de l'État d'Israël par le Vatican en 1993)<sup>503</sup>. La journée d'Assise, où le pape voulut réunir autour d'une prière pour la paix les représentants de toutes les religions du monde,

---

500 Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération (Libertatis conscientia)*, 22 mars 1986, *La Documentation catholique*, t. 83, n° 1916, 20 août 1986, pp. 393-411.

501 Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération (Libertatis nuntius)*, 6 août 1984, *La Documentation catholique*, t. 81, n° 1881, 1984, pp. 890-900. Voir la présentation des deux textes par J.-Y. Calvez, « La "théologie de la libération" critiquée et accueillie : après les deux Instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 108, n° 6., et G. Thils dans *Revue Théologique de Louvain*, 15, 1984, pp. 458-461 et 17, 1986, pp. 444-452.

502 À ce propos, cf. J.O. Beozzo, « La reprise en main d'une Église : le Brésil », dans I. Berten et R. Luneau (dir.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue*, Paris, Le Centurion, 1991, pp. 178-206.

503 On peut voir un prolongement de cette rencontre dans la visite-prière de Jean-Paul II au Mur occidental le 26 mars 2000 où le rabbin Melchior représentait le gouvernement israélien : « Ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples », prophétisait Isaïe (Is 56, 7), rappelle le rabbin René-Samuel Sirat présent ce jour-là. Le pape Benoît XVI ira lui aussi prier au Mur.

transforma fondamentalement les dialogues interreligieux<sup>504</sup>, mais suscita de vives critiques au sein de la Curie romaine au point que l'on parla d'une véritable crise: le pape y fit face dans le discours de Noël (1986), qu'il adressa comme de coutume à la Curie et qui était entièrement consacré à la signification profonde d'Assise. Il s'y défendit notamment de la moindre « ombre de confusion ni de syncrétisme »<sup>505</sup> et parlera ensuite de « l'esprit d'Assise »<sup>506</sup>, telle une réserve d'énergie spirituelle et humaine.

### b) *L'affaire Lefebvre (1987-1988)*

L'affaire Lefebvre avait, au début du pontificat de Jean-Paul II, laissé entrevoir une possibilité de réconciliation entre Rome et Écône. Le pape avait très vite reçu Mgr Lefebvre, le 18 novembre 1979 (cf. *supra*, note 405) et l'arrivée du cardinal Ratzinger comme préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi pouvait être facteur de changement.

Au lendemain du Synode extraordinaire de 1985, les événements se précipitent. Les deux initiatives du pape, qui prolongent Vatican II, à la Synagogue de Rome et à la journée d'Assise, provoquent les critiques les plus vives du camp lefebvrisme<sup>507</sup> qui jette de l'huile sur le feu. Toujours est-il qu'en juin 1987 Mgr

---

504 Ces dialogues interreligieux ont commencé en 1947 à Seelisberg en Suisse à l'initiative d'organisations judéo-chrétiennes.

505 Cf. *La Documentation catholique*, n° 1933, 1<sup>er</sup> février 1987, pp. 133-136; on lit, p. 135: « En présentant l'Église catholique qui tient par la main ses frères chrétiens et ceux-ci tous ensemble qui donnent la main aux frères des autres religions, la Journée d'Assise a été comme une expression visible de ces affirmations du Concile Vatican II (l'unité de la famille humaine et le dessein salvifique de Dieu). Avec elle et par elle, nous avons réussi grâce à Dieu à mettre en pratique, sans aucune ombre de confusion ni de syncrétisme, cette conviction qui est la nôtre [...] sur le sens et la valeur des religions non chrétiennes ».

506 Un « esprit » repris et poursuivi par la communauté de Sant'Egidio, fondée à Rome en 1968 par un groupe d'étudiants, dont Andrea Riccardi, pour lutter contre la pauvreté et travailler pour la paix. Ce mouvement d'Assise a aussi reçu le soutien du cardinal Etchegaray. Voir Salvatore Abruzzese, *L'esprit d'Assise. Discours et messages de Jean-Paul II à la Communauté de Sant'Egidio*, Paris, Cerf, 2005, 203 p.

507 G. Jarczyk en donne une explication éclairante: « L'on sait que la fameuse Déclaration sur la liberté religieuse est la cible principale dans cette entreprise de rejet de l'œuvre du Concile. Il n'est pas étonnant que la visite de Jean Paul II à la Synagogue de Rome d'une part et d'autre part la rencontre interreligieuse d'Assise suscitent au premier chef les anathèmes de Mgr Lefebvre face à cette Église "adultère" » (« Œcuménisme et schisme », *La Croix*, 20 juillet 1988).

Lefebvre confirme en public son intention de consacrer des évêques, qui poursuivront son œuvre après sa mort. Après deux rencontres Ratzinger-Lefebvre (juillet et octobre 1987), le cardinal canadien Gagnon, bien connu pour ses prises de position conservatrices, est nommé visiteur apostolique pour Écône. L'intervention de Gagnon (rapport en mars 1988) est bientôt suivie d'un « protocole d'accord » signé par Mgr Lefebvre le 5 mai, mais qui dès le lendemain fait l'objet d'une rétractation du prélat. Au cours des derniers jours de mai, c'est la rupture ouverte alors que le pape s'est opposé à de nouvelles concessions réclamées par Écône et que le cardinal Ratzinger était disposé à examiner favorablement (audience du cardinal Ratzinger du 27 mai 1988).

Suivent alors rapidement fin juin et début juillet la consécration de quatre évêques à Écône, l'excommunication explicite par le Vatican et la publication du motu proprio *Ecclesia Dei adflicta* qui demande de « faciliter la communion » aux fidèles traditionalistes qui veulent quitter Mgr Lefebvre. Le « protocole d'accord » du 5 mai, qui n'a donc jamais abouti, est jugé sévèrement par les évêques des diocèses touchés par le schisme : ils estiment que trop de concessions avaient été faites aux anti-conciliaires alors que la validité même de Vatican II était devenue le véritable enjeu du conflit.

Un des principaux reproches faits à l'attitude et à la procédure romaine est de vouloir réduire l'opposition doctrinale à un conflit d'ordre disciplinaire. Les concessions faites à Lefebvre dans le domaine liturgique (cf. l'indult d'octobre 1984) sont présentées comme étant sans portée doctrinale, ce qui ne pouvait que dévaloriser la Constitution sur la Liturgie de Vatican II<sup>508</sup>. Certains (tel Mgr Corecco) regrettent que le protocole d'accord n'ait pas exigé une adhésion formelle aux documents de Vatican II, tout en admettant que « mieux vaut le schisme qu'un accord indécis »<sup>509</sup>. N'était-ce pas un soulagement ! En même

---

508 D. Menozzi, « La rivincità di Lefebvre », *Il Regno*, 11 octobre 1987, p. 620 ; J. Thomas, « Le schisme de Marcel Lefebvre », *Études*, 369/1, septembre 1988, pp. 255-259 : revenir à l'ancien rituel, c'est affirmer que le Concile est nul et non avenu, écrit J. Thomas qui pose une question très grave : « On peut se demander pourtant si cette Constitution capitale du Concile a véritablement été "reçue". Elle ne l'a pas été par les traditionalistes. Mais l'a-t-elle été par les chrétiens, les responsables de l'Église ? De là peut-être la facilité avec laquelle on nous invite à faire du retour à la liturgie latine la porte ouverte pour restaurer l'unité » (p. 259). Pour sa part, C. Stewart écrit dans *The Tablet*, 24 octobre 1987, p. 1138 : « When a bishop can openly reject an entire Council and yet be 'reconciled' when in effect the apostolic model of communion and development can be bypassed, we are in deep trouble. »

509 Cf. « E scisma : intervista con Mons. Corecco sul dramma di Lefebvre », *Il Regno*, 15 juillet 1988, pp. 361-364.

temps qu'un test de la réception de Vatican II dans l'Église, voire une occasion de revalorisation du patrimoine conciliaire<sup>510</sup>.

### 3.4. Participation des laïcs à la vie de l'Église et rôle de la femme

Dans le vaste programme des synodes visant à l'application des thèmes développés par le concile de Vatican II, le synode d'octobre 1987 porte sur « La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le Monde ». Quatre questions principales y font l'objet des discussions : 1) le caractère séculier des laïcs, 2) les associations laïques et leur rapport avec les pasteurs, 3) les ministères, 4) la vocation et la mission de la femme. Cette assemblée réunissait près de 250 participants (cardinaux et évêques essentiellement) pendant une trentaine de jours : rapports, réunions par groupes linguistiques (six langues)<sup>511</sup>, message final...

Donnant suite à ce synode, l'exhortation apostolique *Christifideles laici* de Jean-Paul II (datée du 30 décembre 1988 et parue à la fin de janvier 1989) en reprend les résultats et les couvre de son autorité. Le premier mot de l'exhortation (« christifideles ») mérite d'être souligné : ce terme est choisi pour dépasser d'emblée la polarité prêtre-laïcs et considérer les laïcs en tant qu'ils sont fondamentalement des « fidèles », faisant partie de la catégorie des « baptisés ». Cette référence au baptême est essentielle car elle fonde la participation du « fidèle » à l'Église comme mystère, communion et mission, que décrit amplement le pape (ch. I-III)<sup>512</sup>. C'est sur ce triple axe porteur qu'est précisée, avec référence à LG 31, la spécificité des fidèles laïcs à travers leur « caractère séculier » (n° 15), « qui les engage [...] “ dans l'animation chrétienne de l'ordre temporel ” » (n° 36), ce qui n'est pas sans introduire à nouveau une dichotomie entre clergé (spécialiste du sacré) et laïcat (spécialiste du profane) (Grootaers, 2012, pp. 200-201). Il n'empêche que la mise en évidence par le pape, s'appuyant sur le symbolisme de la vigne, de la participation « propre et particulière » (n° 15) des laïcs au mystère, à la communion et la mission de l'Église et l'insistance sur leur apostolat « dans le monde » (vie sociale, professionnelle, familiale) confèrent au texte une

---

510 Ainsi, le cardinal allemand Mayer, qui préside la Commission spéciale chargée de l'accueil des transfuges lefebvristes et de la « Fraternité Saint-Pierre » (pour la formation des séminaristes provenant de la mouvance d'Écône), se défend de « brader le concile » (in *Trente Jours*, n° 9, octobre 1988, pp. 30-33).

511 Sur cette phase des groupes ou « circuli minores », voir Grootaers (2012, pp. 188-194).

512 Voir notamment le n° 29 qui se réfère au « baptême, qui, en tant que sacrement, appelle les fidèles laïcs à participer activement à la communion et à la mission de l'Église ».

grande puissance d'inspiration et même « une ouverture irrésistible sur l'avenir » (Grootaers, 2012, p.202) dans le sens d'une ouverture à ce que les laïcs découvrent leur champ de responsabilité propre qui ne se limite pas à revendiquer une participation aux ministères ordonnés (bien que le terme de « ministère » soit utilisé pour les laïcs : « Les pasteurs doivent promouvoir les ministères des fidèles laïcs », n° 23)<sup>513</sup>.

Reprenant longuement les propositions des pères synodaux, mais se référant aussi à Vatican II et à l'histoire de l'Église (ainsi qu'à des documents récents tels que *Mulieris dignitatem*<sup>514</sup>), le pape reconnaît « l'urgence de défendre et de promouvoir la *dignité personnelle de la femme*, et donc son égalité avec l'homme, [une] reconnaissance franche et nette [qui] constitue le premier pas à faire pour promouvoir sa pleine participation tant à la vie de l'Église qu'à la vie sociale et publique » (n° 49). Outre l'insistance sur la mise en valeur des femmes dans l'Église (participation à l'évangélisation, à la catéchèse, aux conseils pastoraux, synodes diocésains et conciles particuliers), le pape développe une réflexion sur la condition masculine et féminine, se référant notamment au dessein de Dieu qui « au commencement » a été d'imprimer dans l'être même de la personne humaine cette double dimension (« homme et femme »). Ce n'est toutefois pas l'occasion, dans cette exhortation, de s'attarder sur le thème délicat de l'*égalité foncière* entre l'homme et la femme (et ses conséquences) ; au contraire, le pape rappelle la « disposition » qu'a toujours adoptée l'Église : « dans la participation à la vie et à la mission de l'Église, la femme ne peut recevoir le sacrement de l'Ordre, et donc, ne peut remplir les fonctions propres du sacerdoce ministériel » (n° 51). Une nouvelle fois, le pape en appelle à la non-discrimination, à la reconnaissance des tâches propres à chacun : pour la femme, celle de « donner toute sa dignité à la vie d'épouse et de mère », celle aussi « d'assurer la dimension morale de la culture » (n° 51) et de porter le souci de l'humain dans tous les problèmes de la société.

Pas d'avancée donc sur les perspectives attendues dans le prolongement de la lettre apostolique *Ministeria quaedam* (15 août 1972), qui avait réformé la

---

513 Cf. les prolongements de réflexion sur la situation des laïcs dans l'article de Christian Salensen, « Les laïcs dans le monde et dans l'Église », *Études*, t. 413, 2010/9, pp. 211-222.

514 Dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (15 août 1988) sur la dignité et la vocation de la femme, Jean-Paul II développe un enseignement sur l'égalité de l'homme et de la femme créés à l'image de Dieu, l'unité des deux et l'appel à la communion, l'importance de la complémentarité et réciprocité entre homme et femme, l'appréciation du « génie » féminin.

discipline des ordres mineurs et du sous-diaconat en instaurant les ministères de lecteur et d'acolyte (réservés à des laïcs hommes). Pas de perspective positive non plus vers la non-discrimination des femmes à l'égard de ces mêmes ministères qui ne relèvent pas de l'ordination, ni aucun mot sur une étude du diaconat féminin (qui figurait cependant dans les propositions conclusives du Synode)<sup>515</sup>. Le moins qu'on puisse dire est que, sur la place des femmes dans l'Église, le texte se montre embarrassé, pris dans des contradictions qu'il ne veut pas avouer. C'est dire que la question reste présente à l'agenda de l'avenir de l'Église<sup>516</sup>. Les charismes que l'onction baptismale de l'Esprit Saint a suscités en chaque « fidèle laïc », homme ou femme, fondent en effet leur participation à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ et sont appelés à s'épanouir au travers de leur participation aux diverses structures ecclésiales (aussi ministérielles), dans une ecclésiologie de communion fidèle à la tradition de l'Église et à l'enseignement de Vatican II (LG 10, 12)<sup>517</sup>.

### 3.5. Années 1990 : ambitions européennes, avancées ecclésiologiques et œcuméniques

#### a) Déceptions et apaisements en Pologne

La Pologne s'était trouvée gratifiée de plusieurs retours du pape en son pays (quatre visites de juin 1979 à juin 1991), voyages d'une forte intensité pour le pape qui y apparaît chargé d'une mission patriotique et religieuse auprès de son « peuple martyr »<sup>518</sup>, à contre-courant des nationalismes

---

515 Quant à l'ordination sacerdotale des femmes, elle sera interdite dans deux textes ultérieurs, un texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Inter insigniores*, paru le 15 octobre 1976, et la lettre apostolique de Jean-Paul II *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994, les arguments se référant principalement à la volonté fondatrice du Christ (et relevant ainsi en bonne partie de la science exégétique).

516 Le motu proprio *Spiritus Domini* du pape François (10 janvier 2021) rend le ministère du lectorat et de l'acolytat accessible aux femmes.

517 Cf. T. Twizelimana, « Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après *Lumen gentium* », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 133, n° 4, 2011, pp. 568-583.

518 La Pologne a été longtemps partagée entre trois puissances (Prusse, Russie, Autriche-Hongrie). Sous le régime communiste se manifestent dans les années 1970 en Pologne des mouvements de résistance morale et civique au régime communiste. Voir P. Thibaud, « Dans les fissures du totalitarisme... la démocratie en germe », *Esprit*, juillet 1978.



occidentaux<sup>519</sup>, et pourtant, après la chute du régime communiste et l'implosion de l'empire soviétique (1990) diverses difficultés dans la manière de gérer l'après-communisme vont surgir. Alors que Jean-Paul II escomptait avoir à s'occuper de la reconstruction spirituelle et civique de son pays, la Pologne libérée du joug totalitaire se heurte à la difficulté de ne pas trop savoir que faire de ce droit retrouvé de la liberté et risque de remplacer un matérialisme (dialectique) par un autre (la consommation à outrance). Le pape, probablement touché en profondeur, n'hésite pas à reprocher à ses compatriotes leur infidélité et leur hâte à trahir leur âme et l'idéal d'une société chrétienne (un projet de loi concernant l'avortement proposé au Parlement, l'engagement dans une société de consommation, l'engagement de l'intelligentsia polonaise pour le pluralisme).

La réunion d'une assemblée spéciale d'un synode pour l'Europe à la fin de l'automne 1991, où les invités orthodoxes refusèrent l'invitation pour cause de tensions et où les évêques polonais ne semblèrent pas se rallier aux visées « européennes »<sup>520</sup> de Jean-Paul II fut une cause de désenchantement pour le pape cette année-là, un pape qui se montrait en même temps réservé par rapport au rôle des organisations internationales. Il faudra attendre ses voyages en Pologne en juin 1997 et en juin 1999 pour que le pape retrouve un langage apaisé, affectueux et joyeux, au moment de ce qu'il pouvait pressentir comme ses adieux avec sa mère-patrie.

### b) *Avancées ecclésiologiques et œcuméniques*

C'est aussi à cette époque (mai 1992) qu'émane de la Congrégation pour la doctrine de la foi un document *Communio innotio*, qui tout en se référant à Vatican II, cherche à apporter des précisions sur la manière de penser le mystère

---

519 La figure du pape est apparue fortement à travers ses voyages en Pologne (et dans d'autres parties du monde) comme une figure de « pasteur suprême » venu « confirmer ses frères dans la foi », comme l'a dit Émile Poulat.

520 Le thème des « racines européennes de l'Europe » est un thème récurrent dans le pontificat de Jean-Paul II depuis son homélie du 3 juin 1979 sur la place de la cathédrale de Gniezno, berceau de la nation polonaise, puis dans le discours du 5 juin 1979 adressé à l'épiscopat polonais à Czestochowa. Il fut à l'origine d'un colloque international au Vatican en novembre 1981 à l'initiative des universités du Latran et de Lublin. Une volonté de ré-évangélisation de l'Europe était sous-jacente, de même que l'on y trouvait des marques du « messianisme polonais ». Quant aux institutions européennes de Bruxelles et Strasbourg, elles feront la sourde oreille à ces appels, jusqu'à refuser en 2004 d'insérer la référence aux racines chrétiennes de l'Europe dans le texte de la nouvelle Constitution de l'Europe.

de l'Église. On se souvient de la formule de *Lumen gentium*, n° 8, décrivant l'Église comme « une seule réalité complexe, humaine et divine » et recourant à une multitude d'images pour en exprimer l'essence. La notion de « communion » peu à peu était apparue comme une manière de synthétiser l'ecclésiologie conciliaire offrant un avantage important dans les efforts engagés dans les discussions œcuméniques (Choromaňsky, 2004). D'autres efforts d'approfondissement de l'ecclésiologie conciliaire privilégiaient davantage la réflexion sur l'Église « peuple de Dieu », favorable au développement d'Églises-sujets (Legrand, 1981), c'est-à-dire d'Églises locales étant, avec leur évêque, sujets de droit et d'initiative au sein de la communion de l'Église entière<sup>521</sup>. Le magistère de l'Église se devait de veiller à l'évolution des interprétations du concile à ce propos, et le synode de 1985 en constitua un moment charnière (Routhier, 2006). En 1987, un article de Walter Kasper avait présenté la notion conciliaire de communion comme « une conceptualité en voie d'élaboration » (p. 18), à laquelle avait recouru Vatican II non pour parler de la structure de l'Église mais de son essence, de son mystère. Il en avait présenté les divers aspects : communion de participation (aux biens de salut), communion eucharistique, communion hiérarchique, communion des fidèles et signe pour le monde.

La déclaration *Communio nis notio*, en mai 1992, fait un pas de plus : « Le concept de *communio* (*koinonía*), déjà mis en lumière dans les textes du Concile Vatican II, convient particulièrement pour exprimer l'intimité du Mystère de l'Église et peut certainement être une clé de lecture pour un renouvellement de l'ecclésiologie catholique. [...] Certaines visions ecclésiologiques révèlent cependant une compréhension insuffisante de l'Église comme *mystère de communion*, car elles n'harmonisent pas correctement le concept de *communio* avec les concepts de *Peuple de Dieu* et de *Corps du Christ*, et accordent une place insuffisante au rapport entre l'Église comme *communio* et l'Église comme *sacrement* » (n° 1). L'ecclésiologie de communion est ainsi très liée à l'expression de l'origine trinitaire de l'Église, de sa nature sacramentelle et de son orientation eschatologique (n° 3). Elle est très proche d'une ecclésiologie eucharistique, au sens où, dans l'eucharistie, mémorial du sacrifice du Christ et épiclese de l'Esprit Saint, célébrée par le peuple de Dieu autour de l'évêque ou de ses représentants, l'Église se réalise et se manifeste, au plus haut degré, comme

---

521 En référence principalement à la doctrine de *Lumen gentium* sur le sacerdoce commun des baptisés (LG 10) et à celle de *Sacrosanctum concilium* sur la participation active des fidèles dans la liturgie (SC 41).

un mystère de communion divino-humaine, comme l'exprimait la constitution conciliaire sur la liturgie (SC 26; voir aussi LG 3 et 26).

Le danger pressenti est que certains présentent la communion des Églises particulières « de telle manière que la conception de l'unité de l'Église en est affaiblie dans sa dimension visible et institutionnelle » (n° 8). Communion d'Églises, affirme la déclaration, l'Église universelle ne peut être considérée comme la somme (ou fédération) des Églises particulières. S'il y a bien une « intériorité mutuelle » entre les Églises particulières et l'Église universelle, celle-ci est « une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière » (n° 9). Il s'ensuit qu'« en naissant *dans et de* l'Église universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité. Par conséquent, la formule du Concile Vatican II: *l'Église dans et à partir des Églises (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, est inséparable de cette autre formule: *les Églises dans et à partir de l'Église (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* » (n° 9).

Christoph Theobald (2009, p. 610)<sup>522</sup>, commentant cette déclaration, attire l'attention sur le fait que « la formule de l'« intériorité mutuelle » entre l'Église universelle et l'Église particulière, aussi juste et aidante qu'elle puisse être, cache au moins une double difficulté. [1] La lettre semble situer cette intériorité sur un plan *sacramental* ou eucharistique; mais le but de l'argumentation est d'établir « que le ministère du Primat comporte essentiellement un pouvoir véritablement épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi immédiat, sur tous, tant les pasteurs que les autres fidèles » [n° 13] [...]. On retrouve donc, à l'arrière-plan du texte, la tension entre une logique de sacramentalité et une logique de pouvoir, tension à laquelle une ecclésiologie catholique de communion n'échappe que difficilement. [2] Par ailleurs, le texte reconnaît que cette présence du service apostolique des successeurs de Pierre [...] « peut s'exprimer de manières diverses, selon les temps et les lieux, comme l'histoire le prouve » [n° 18]. Cette deuxième difficulté nous renvoie à la difficile relation entre l'histoire et « l'institution divine » de l'Église universelle par rapport à toutes ses manifestations particulières et historiques ».

La logique du pouvoir central romain semble aussi s'être emparée d'un document paru le 21 mai 1998 et signé de la main de Jean-Paul II, le motu

---

522 Voir aussi l'analyse d'Hervé Legrand, « Prédominance d'une vision universaliste de l'ecclésiologie », dans « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique », in *Les clercs et les princes: doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des chartes, 2013, pp. 405-421, où il analyse ce passage de *Communio in notio* (1992) et se réfère également à *Apostolos suos* (1997), invitant à une urgente nouvelle réception de Vatican II.

proprio *Apostolos suos*, sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques. Ce document, qui avait été demandé lors du synode de 1985 et longuement attendu, développe d'abord une théologie de « l'union collégiale des évêques » avant de se prononcer sur les conférences épiscopales dans le but d'en préciser (réduire) les compétences. Lieu immédiat de collégialité des évêques, la conférence épiscopale, dit la lettre, ne peut constituer de véritable magistère qu'après une approbation à l'unanimité des évêques membres de la conférence, ce qui semble correspondre à un retrait du magistère aux conférences épiscopales. En outre, le pouvoir propre de chaque évêque dans son diocèse semble être ramené à une action strictement personnelle sans véritable mise en valeur de l'esprit de communion, et ce afin de sauvegarder les prérogatives de l'évêque individuel contre toute mainmise de la conférence épiscopale (Grootaers, 2012, pp. 184-186). De telles prises de position, estime Bernard Sesboué, semblent être le reflet de la « méfiance curiale »<sup>523</sup>, alors même que les conférences épiscopales avaient démontré à la suite du concile une activité remarquable par pays et par continents.

On peut comprendre que, dans ce contexte de recentrage officiel vers une ecclésiologie de communion et de contrôle de l'« autonomie » des Églises particulières, des réactions ont pu surgir pour que soient davantage mises en valeur les différences légitimes au sein de la catholicité, et donc une « revalorisation des Églises locales (diocésaines), de la collégialité et de la sacramentalité de l'épiscopat, de l'Église comme Peuple de Dieu dont tous les membres sont coresponsables, ne s'inscrivant plus simplement dans un rapport de supériorité et d'infériorité » (Rémy, 2008).

En ce sens, Jean-Marc Ela (2003, p.423) en appelle aux intuitions de Paul VI : « Une légitime attention aux Églises particulières ne peut qu'enrichir l'Église. Elle est indispensable et urgente. Elle répond aux aspirations les plus profondes des peuples et des communautés humaines, à trouver toujours davantage leur propre visage » (cf. *Evangelii nuntiandi*, n° 63).

« À cet égard, ajoute le théologien camerounais, il faut bien reconnaître les déséquilibres ecclésiologiques de Vatican II. Celui-ci s'est polarisé sur l'Église universelle au détriment des Églises locales. Dans la formulation actuelle de la doctrine du magistère dans l'Église, toute décision en matière de foi et de *discipline* reste soumise à l'approbation du Saint-Siège. En dépit de la redécouverte de la sacramentalité et de la collégialité de l'épiscopat (LG 21-22), Vatican II reste marqué par la concentration du pouvoir sur "le Pontife romain". [...] On retrouve ici des préoccupations qui se font

---

523 B. Sesboué, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, pp.237-242 (cité par Grootaers, 2012, p. 185).

jour à travers la relecture de Vatican II où l'on met l'accent sur le concept de communion [ce qui] ne peut être pris au sérieux que si l'on revoit les structures hiérarchiques de l'Église et la manière d'y exercer l'autorité. Cette révision est urgente. En éliminant d'office certains sujets relevant des nœuds disciplinaires et doctrinaux auxquels il est interdit de toucher, Rome en vient à restreindre les compétences des conférences épiscopales et à faire des évêques les exécutants de ses décrets et de ses décisions. Dans ce contexte, l'ecclésiologie de communion devient un alibi pour créer une sorte d'unanimité autour des positions du magistère papal. À la limite, elle remet en cause l'aptitude de l'Église à assumer les différences légitimes comme un élément de la catholicité. [...] On ne peut recourir à l'ecclésiologie de communion sans insister en même temps sur l'esprit de créativité, d'initiative et les structures de participation à tous les niveaux de la vie de l'Église. [...] Rappelons encore le Concile qui affirme: "Les Églises particulières sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique" (LG 23)» (Ela, 2003, pp.423-424).

Un débat eut lieu entre les cardinaux W. Kasper et J. Ratzinger en 1999-2001. Kasper (2001a, pp.7-11) défend la simultanéité originelle de l'Église universelle et des Églises particulières et voit dans l'ecclésiologie de Ratzinger une tentative de retour au centralisme romain<sup>524</sup>. Ratzinger voit dans les déclarations de Kasper une réduction de l'Église à une construction sociologique mettant en danger l'unité de l'Église et le ministère du pape. Le débat Kasper-Ratzinger est commenté par Édouard Kabongo :

«Les relations entre Églises locales et Église universelle ne peuvent être ni de dépendance ni de subordination, mais doivent être de réciprocité ou plutôt d'inclusion réciproque. Les deux ont une même origine et une même valeur originale. Elles forment une unité bipolaire dans une tension qui impose un dynamisme constant. W. Kasper plaide pour une pluralité qui dit la richesse et la plénitude, et non pas une pluralité qui dissout et qui détruit l'unité. Il souhaite plus de collégialité, de participation et de coresponsabilité, plus de circulation de l'information et de transparence dans les processus de décision. La thèse de la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières ou locales défendue par J. Ratzinger peut être jugée non appropriée pour la simple raison que l'Église est née à la fois locale et universelle et que son universalité n'est pas le résultat d'un genre de fédération ultérieure des églises locales. Considérée en dehors de sa réalisation dans et à travers les églises locales, l'Église universelle devient une notion abstraite<sup>525</sup>.»

524 Voir W. Kasper, « The Local Church and the Universal Church », *America*, 16, 2001, pp. 7-11.

525 É. Flory Kabongo, *Le rite zaïrois: son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p. 33. Voir aussi J.A. Komonchak (2006).

Les années 1990 voient également d'importantes *avancées œcuméniques* tant dans les dialogues entrepris depuis une vingtaine d'années que dans le magistère pontifical. Depuis la prise de contact de Jean XXIII avec le Dr. Fischer en 1958, puis la rencontre entre Paul VI et le Dr. Ramsay (1966), une commission ARCIC regroupant des évêques et théologiens des deux Églises s'est mise au travail autour de trois thèmes: Eucharistie, Ministère, Autorité dans l'Église. Douze années de dialogues et conversations aboutissent pour chaque thème à des déclarations d'accords aboutissent en mars 1982 à un *Rapport final* articulé en quatre réflexions sur 1) la Communion ecclésiale, 2) l'Eucharistie, 3) le Ministère et 4) l'Autorité.

Ces mêmes années, d'autres accords bilatéraux avec d'autres Églises ou communautés sont aussi féconds, comme c'est le cas pour Foi et Constitution qui publie en 1982 également son rapport *Baptême, Eucharistie, Ministère*. Le rapport ARCIC sera d'une grande influence, en raison notamment des observations faites par la Congrégation de la doctrine de la foi (29 mars 1982), selon laquelle on ne peut pas dire qu'un accord vraiment substantiel ait été atteint sur la totalité des questions étudiées, il était bien évident que toutes les questions ne pouvaient avoir été traitées (Parré, 1984).

Les idées développées dans le Rapport ARCIC (1982), commente Theobald (2009, pp. 612-613), sont particulièrement intéressantes sur deux points:

- 1) sur le rôle de l'Église dans la compréhension de la Tradition, parlant d'une légitime diversité dans l'explication de ce rôle et dans les sensibilités (dans le poids notamment accordé au *sensus fidelium*):  
«C'est ainsi que les anglicans, marqués par la Réforme, tiennent à ce que l'autorité de l'Écriture ne soit jamais voilée et demeure toujours transparente, alors que les catholiques tablent plus sur la foi ecclésiale telle qu'elle perce dans la pratique et la vie de la communauté. Et dans celle-ci, les catholiques ont tendance à privilégier le rôle de la hiérarchie et des ministères ordonnés, alors que les anglicans insistent sur l'osmose des charismes de tous les fidèles et le poids du *sensus fidelium*. La sensibilité catholique se montre donc d'emblée moins critique que l'anglicane devant l'interprétation proposée comme traditionnelle alors que l'anglicane veut en voir clairement l'enracinement scripturaire. Dans les deux blocs, la réception n'emprunte pas les mêmes chemins, bien que ceux-ci se recourent<sup>526</sup>.»
- 2) sur la relation entre les Églises particulières et l'Église universelle, plus précisément la relation constitutive de la catholicité entre l'universel et le local:

---

526 J.-M. Tillard, dans *La Documentation catholique*, vol. 81, 1982, p. 865 (cité par Theobald, 2009, p. 613).

«La relation, nécessaire et constitutive de la catholicité, entre l'universel et le local peut être lue de deux façons, qui nous semblent toutes deux valables, dont l'une n'exclut pas nécessairement l'autre. [La première, celle du cardinal Ratzinger, consiste à privilégier l'universel. L'autre lecture, préférée par l'ARCIC I] part de la communauté locale célébrant le Mémorial sous la présidence de l'évêque [...]. Aussi est-ce à l'évêque de veiller à ce que son Église, célébrant l'Eucharistie, soit telle que les autres Églises puissent *se reconnaître pleinement en elle* [et inversement]. Le débat ne porte donc pas sur la nécessité ou non, *constituante*, de l'universalité. Il porte sur le ministère qui rend celle-ci *visible*, et ainsi fait de la *Koinonia visible* des chrétiens l'Église que Dieu veut<sup>527</sup>.»

Une nouvelle commission ARCIC II est annoncée lors du voyage de Jean-Paul II à Londres en juin 1982, dont les réunions se tiendront jusqu'en 2005<sup>528</sup>.

Au cours des années 1990, Jean-Paul II promulgue quant à lui deux documents de puissante ouverture œcuménique, qui se trouvent parmi les documents les plus significatifs de son pontificat. Il s'agit de la lettre apostolique *Orientalis lumen* (2 mai 1995) et de l'encyclique *Ut Unum sint* (25 mai 1995). Leur inspiration ne provient pas des milieux curiaux «classiques» : l'inspiration principale de la première lettre est généralement attribuée à Dom Emmanuel Lanne (et au Conseil pontifical pour l'Unité), tandis que l'auteur de la seconde n'est autre que l'œcuméniste et ecclésiologue Jean Tillard (Ottawa), membre de la commission ARCIC.

Dans *Orientalis lumen*, Jean-Paul II désire introduire les fidèles à une meilleure connaissance des Églises orientales afin de mieux accueillir le témoignage de leur foi<sup>529</sup>. Le document pontifical reconnaît aussi les fautes commises par l'Église latine à l'égard des Orientaux unis à Rome. Le modèle de base de l'Église du premier millénaire, inspirateur d'unité dans la variété, est évoqué de manière inédite par le pape :

«Le développement de *différentes* expériences de vie ecclésiale n'empêchait pas qu'à travers des relations réciproques les chrétiens aient pu continuer à avoir la certitude de se sentir chez eux dans n'importe quelle Église, parce que de toutes les Églises

527 J.-M. Tillard, *ibid.*, p. 865-867 (cité par Theobald, 2009, p. 613).

528 ARCIC II (1982-2005) produira six accords : 1) Salut et Église (1986), 2) L'Église comme communion (1990), 3) La vie en Christ : morale, communion et Église (1993), 4) Clarifications concernant Eucharistie et ministère (1993), 5) Le don de l'autorité (1998), 6) Marie, grâce et espérance dans le Christ (2005). Une troisième phase ARCIC III commencera en 2011.

529 Voir *La Documentation catholique*, vol. 92, 4 juin 1995, p. 527 : pour le commentaire officiel de ce document, cf. E. Lanne, «La novità del documento», *L'Osservatore romano*, 18 mai 1995.

s'élevait, dans une admirable *variété* de langues et d'accents, la louange de l'unique Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint; toutes étaient réunies pour célébrer l'Eucharistie, cœur et modèle pour la communauté, non seulement en ce qui concerne la spiritualité ou la vie morale, mais également pour la structure même de l'Église, dans la *variété* des ministères et des services, sous la présidence de l'Évêque, successeur des Apôtres» (nous soulignons) (note: LG 26, SC 41; UR 15) (*Oriente lumen*, 18; repris en *Ut unum sint*, 61)

Peu après la parution de ce document, Jean-Paul II reçut à Rome le patriarche de Constantinople Bartholomé I<sup>er</sup> où ils exprimèrent leur conscience d'une reconnaissance mutuelle entre Églises sœurs, et où le pape affirma sa volonté de clarifier la doctrine traditionnelle du *Filioque* afin de mettre en harmonie la version liturgique du Credo latin avec la formulation du concile de Constantinople (381), expression de l'unique foi commune de l'Église indivise: le Père comme source de la Trinité, seule origine du Fils et du Saint-Esprit. Ce qui fut réalisé par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, qui publia le 13 septembre 1995 une « Clarification » à propos de la doctrine catholique du *Filioque*<sup>530</sup>, qui suscita l'enthousiasme et l'adhésion immédiate de théologiens orthodoxes réputés proches des positions latines, devant cette reconnaissance d'une « légitime complémentarité » des deux langages des traditions orientales et occidentales<sup>531</sup>.

Quant à *Ut Unum sint*, Jean Paul II y révèle sa volonté de réactiver les décisions de Vatican II et plus particulièrement du décret conciliaire sur l'œcuménisme, avec notamment la reconnaissance discrète que la primauté de l'évêque de Rome constitue un obstacle au rapprochement œcuménique et que son ministère pourrait faire l'objet d'un dialogue œcuménique : « Il est cependant significatif et encourageant que la question de la primauté de l'évêque de Rome soit actuellement devenue un objet d'études, en cours ou en projet, et il est également significatif et encourageant que cette question soit présente comme un thème essentiel non seulement dans les dialogues théologiques que l'Église catholique poursuit avec les autres Églises et Communautés ecclésiales, mais aussi plus généralement dans l'ensemble du mouvement œcuménique » (n° 89). La dernière étape de l'itinéraire qu'il décrit ici est celle d'un engagement

---

530 Texte dans *La Documentation catholique*, n° 2125, 5 novembre 1995, pp. 941-945. Voir J.-Cl. Larchet, « La question du Filioque. À propos de la récente « Clarification » du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens », *Theologia*, vol. 70, n° 4, 1999.

531 Cf. B. Bobrinskoy, dans *La Documentation catholique*, n° 2130, 21 janvier 1996, pp. 89-90; et O. Clément, dans *Contacts*, n° 48, 1996, pp. 2-4.



œcuménique « fondé sur la conversion des cœurs et sur la prière » (n° 2 ; voir aussi n°s 15-17 et n° 26), qui enracine spirituellement la recherche de l'unité et purifie la mémoire historique entre chrétiens qui ne sont pas encore en pleine communion<sup>532</sup>. Un nouveau souffle œcuménique résulta de ce texte<sup>533</sup>, malgré le symposium en demi-teinte de décembre 1996 à Rome<sup>534</sup>.

Enfin, le 31 octobre 1999, sera signée à Augsburg une Déclaration commune catholique et luthérienne, exprimant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification. Un pas essentiel donc pour la poursuite du dialogue, dans la volonté également de rendre cet enseignement dans une langue accessible aux hommes et femmes d'aujourd'hui.

### 3.6. Le Grand Jubilé

Entre-temps Jean-Paul II avait révélé une autre initiative d'un style nouveau qui allait susciter une dynamique inédite. C'est ce que fait apparaître le « document de travail » qu'il adresse aux cardinaux en vue du Consistoire extraordinaire prévu en juin 1994 et intitulé « Réflexions sur le Grand Jubilé de l'an 2000 »<sup>535</sup>. Le pape y déclare que « l'Église a besoin de *metanoia*, c'est-à-dire du discernement des manquements historiques et des négligences de ses fils à l'égard des exigences de l'Évangile ». Le pape rencontra une certaine « opposition des cardinaux », signale Accattoli, celle notamment du cardinal secrétaire d'État Sodano, mais aussi de Ratzinger, Ruini et, de manière radicale, Biffi. D'autre part, parmi les cardinaux qui soutiennent le projet du pape, on trouve Etchegaray, Lercaro,

---

532 Un commentaire autorisé du père J.-M. Tillard a été publié dans *L'Osservatore romano* du 21 août 1995 et dans *La Documentation catholique*, vol. 92, 1995, pp. 900-903.

533 À la suite de *Ut Unum sint*, tant dans le milieu catholique que dans les autres Églises, on assiste à un courant d'études et de prises de position concernant le ministère pétrinien. Un des premiers signaux est donné par l'archevêque John Quinn (ancien archevêque de San Francisco et ancien président de la Conférence des évêques des États-Unis) : sa conférence de juin 1996 « Réflexions sur la papauté » a non seulement eu un grand succès mais a abouti à un livre retentissant qui, sous le titre *The Reform of the Papacy* (1999), fut une réponse à l'appel de *Ut Unum sint*.

534 Quelques mois après la publication de *Ut Unum sint*, le cardinal Ratzinger organisa un symposium sur le thème « La primauté du successeur de Pierre » (décembre 1996). Le colloque se limita à réaffirmer des positions romaines bien connues et provoqua une véritable déception.

535 Ce texte, qui n'a jamais été publié, se trouve largement cité et situé dans L. Accattoli, *Quand le pape demande pardon* (trad. Th. Laget), Paris, Albin Michel, 1997, pp. 75-87.

Martini et Cassidi. Pour Jean-Paul II, il s'agit cette fois d'un véritable changement de cap. Le cardinal Ratzinger prend ses distances à l'égard de la thématique que Jean-Paul II va mettre à l'avant-plan pendant les années préparatoires et la célébration du Grand Jubilé.

Sans se laisser arrêter par les réactions négatives, Jean-Paul II poursuit son projet de préparation du Grand Jubilé. Le 14 novembre 1994 paraît la lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*<sup>536</sup>. C'est en quelque sorte le compte à rebours pour l'an 2000 qui va démarrer. Une préparation longue s'étale sur les années 1997 à 1999. Quant à la célébration même du Jubilé, elle aura lieu simultanément en Terre Sainte, à Rome et dans les Églises locales du monde entier. À côté de l'unité des chrétiens et de la réception du Concile, le thème de l'examen de conscience concernant les formes de contre-témoignage et de scandale et concernant les méthodes d'intolérance et même de violence est une préoccupation centrale<sup>537</sup>.

Le point culminant du Grand Jubilé fut la célébration solennelle de la pénitence le 12 mars 2000 à la Basilique Saint-Pierre. Après son homélie, le pape à genoux et sous le coup de l'émotion demanda pardon pour toutes les fautes commises par les membres de l'Église au cours de son histoire. Ensuite, sept représentants des cardinaux et des évêques firent à tour de rôle la confession des fautes.

Le jour de la clôture du Grand Jubilé, le 6 janvier 2001, après avoir refermé la Porte sainte de la Basilique Saint-Pierre, le pape a tenu à signer publiquement la lettre apostolique de conclusion *Novo millennio ineunte*. C'était pour le pape, que la maladie rendait de moins en moins valide, l'occasion de décrire l'héritage du Jubilé arrivé à son terme. Parmi les points saillants de cet inventaire figurent la « purification de la mémoire » et la mention des défis à relever :

« Afin que notre regard devienne plus pur pour contempler le mystère, cette Année jubilaire a été fortement marquée par la *demande de pardon*. Et cela s'est vérifié, non seulement pour les personnes qui se sont interrogées sur leur propre vie [...] mais aussi pour l'Église entière, qui a voulu se rappeler les infidélités par

536 Lettre apostolique *Un Jubilé pour l'An 2000*, présentée par le cardinal Etchegaray, Paris, Bayard-Centurion, 1994, 71 p.

537 Un commentaire de la lettre apostolique par le père G. Cottier fit la lumière sur les pages sombres de l'histoire de l'Église pour que, selon l'esprit de la *metanoia*, on demande pardon principalement à propos de l'antisémitisme et de l'intolérance (cf. L. Accattoli, *op. cit.*). Voir aussi G. Cottier, *Mémoire et repentance: pourquoi l'Église demande pardon*, Saint-Maur, Parole et silence, 1998.

lesquelles beaucoup de ses fils ont [...] jeté une ombre sur son visage d'Épouse du Christ » (n° 6).

« Faire de l'Église *la maison et l'école de la communion* : tel est le grand défi qui se présente à nous dans le millénaire qui commence, si nous voulons être fidèles au dessein de Dieu et répondre aussi aux attentes profondes du monde. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? [...] Avant de programmer des initiatives concrètes, il faut *promouvoir une spiritualité de la communion* [...]. Sur cette base, le nouveau siècle devra nous voir engagés plus que jamais à valoriser et à développer les domaines et les moyens qui, selon les grandes orientations du Concile Vatican II, servent à assurer et à garantir la communion. Comment ne pas penser, avant tout, à ces *services spécifiques de la communion* que sont *le ministère pétrinien* et, en étroite relation avec lui, *la collégialité épiscopale* ? » (n° 43-44).

## 4. Réception du concile dans les Églises locales

La réception pratique du concile se réalise dans l'accueil réalisé par les Églises locales pour assimiler de manière créative l'enseignement conciliaire. Elle est le « processus par lequel un énoncé s'infiltré et prend corps dans l'épaisseur de la vie ecclésiale » (Routhier, 1993, p.92). Cet accueil s'effectue de façon diverse selon les contextes locaux des Églises à travers les continents. Nous considérons successivement la réception de Vatican II en Afrique (4.1), en Amérique latine (4.2) et en Asie du Sud-Est (4.3).

### 4.1. Afrique

Les années du concile Vatican II correspondent en Afrique à une période d'autonomisation grandissante des pays récemment décolonisés<sup>538</sup>. Ces sociétés, riches de leurs traditions et de leurs croyances, étaient doublement fragilisées par les ruptures causées par les événements marquants qu'avaient été la traite des Noirs et la colonisation – ruptures qui avaient produit de profonds déséquilibres sur les plans social, culturel et spirituel et qui n'avaient pas été sans influence sur le comportement des populations :

---

538 La conscience des peuples du tiers-monde de prendre en main leur destinée naît à la Conférence de Bandung (Indonésie) en 1955, qui réunit des dirigeants africains et asiatiques. Parmi les figures chrétiennes qui ont antérieurement lutté contre la colonisation et l'esclavagisme et ont été à l'origine de mouvements, signalons Kimpa Vita (royaume du Kongo, début du dix-huitième siècle), et plus récemment l'ancien catéchiste congolais Simon Kimbangu (décédé en 1951).

«Les conséquences les plus directes du contact de l'Afrique avec l'Occident, écrit Clémentine Faïk-Nzuji, sont la rupture de la dynamique des systèmes de référence (modèles, héros), l'éducation dans des langues n'ayant rien en commun avec les langues locales, le bouleversement des systèmes symboliques et rituels, l'introduction de nouveaux systèmes de valeurs et l'absence des matières culturelles africaines dans les programmes d'enseignement. De plus, le système scolaire moderne entraîna dans beaucoup de sociétés la disparition de la pratique initiatique, introduisant ainsi une rupture dans la transmission du langage symbolique<sup>539</sup>. »

Certains penseurs prenaient peu à peu conscience de l'existence d'une réelle « culture africaine »<sup>540</sup> et de la nécessité d'une « décolonisation mentale »<sup>541</sup> qui passait par une remise en question, une prise de conscience nationale et une connaissance de son passé, pour que les citoyens deviennent agents de leur histoire et appuient un nouvel exercice du pouvoir, une nouvelle construction de l'État et d'institutions fortes. Les évêques de plusieurs pays avaient clairement déclaré leur soutien à l'aspiration de leurs peuples à l'indépendance (Madagascar en 1953, Cameroun en 1955, Congo en 1956, Union sud-africaine en 1957).

Les idées du jeune évêque congolais Joseph-Albert Malula (1917-1989) allaient dans ce sens. En 1956 déjà, alors qu'un renouveau théologique africain était de plus en plus perceptible<sup>542</sup>, l'abbé Malula avait organisé des « Conférences sociales et philosophiques » et avait encouragé la publication du manifeste *Conscience africaine*, adressé tant aux Européens qu'aux Congolais pour

---

539 C. Faïk-Nzuji, *Arts africains : signes et symboles*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 23.

540 Cf. à titre d'exemple l'ouvrage de Placide Frans Tempels, *La philosophie bantoue*, Élisabethville, 1945 (une synthèse marquée par l'estime de la pensée indigène, mais qui reste l'œuvre d'un occidental). Suivi par A. Kagame, *La philosophie banturwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956. Voir aussi S. Obanda, *Re-création de la philosophie africaine : rupture avec Tempels et Kagame*, Bruxelles, Peter Lang, 2002.

541 Expression utilisée par Augustin Mabika Kalanda (1932-1995), homme politique congolais, dans *La remise en question : base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions Remarques africaines, 1967, 205 p. Voir aussi Josés Tshisungu wa Tshisungu (dir.), *De la décolonisation mentale. Mabika Kalanda et le XXI<sup>e</sup> siècle congolais*, Toronto, Glopro, 2016.

542 Cf. la parution du livre *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paris, Cerf, 1956), qui exprime le droit d'une nouvelle interprétation de la foi à partir de la vie et des valeurs culturelles africaines ; voir aussi les initiatives de *Présence africaine* (premier numéro en 1947) et de la Société africaine de culture fondée en 1956 sous l'impulsion d'Alioune Diop, Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire.

convaincre que l'unité construirait la nation<sup>543</sup>. Il n'est donc pas étonnant qu'en 1959, année de l'annonce du concile Vatican II, Mgr Malula résume son programme pastoral dans la formule « une Église congolaise dans un État congolais », une formule qui laisse se profiler à l'horizon la fin de l'ère des missions étrangères<sup>544</sup>. Le débat organisé le 29 janvier 1960 à la faculté de théologie de l'Université Lovanium à Léopoldville, où s'opposèrent le doyen Alfred Vanneste et son étudiant Tharcisse Tshibangu, exprima l'urgence d'une théologie de couleur africaine<sup>545</sup>. Le concile à venir serait, on le disait déjà, un « concile de l'Afrique noire »<sup>546</sup>.

La concomitance entre les indépendances africaines et le concile Vatican II mérite d'être soulignée. Comme l'affirmait récemment Sœur Anne-Béatrice Faye, religieuse sénégalaise, cette concomitance a permis l'émergence d'un « christianisme profondément africain et évangélique au service du salut de tout l'homme ». Vatican II a été, poursuit-elle, « le départ d'une nouvelle compréhension de l'Église à la fois universelle et plurielle en prenant en compte la diversité des Églises locales. Elle est entrée en dialogue avec les autres Églises chrétiennes ainsi que les autres religions du monde et tous les hommes de "bonne volonté". Avec Vatican II (1962-1965), l'Église a pris conscience de la nécessité d'être au service de toute la communauté humaine pour promouvoir un monde de justice et de paix »<sup>547</sup>.

Dans les paragraphes qui suivent, nous considérerons d'abord (a) la présence et la participation des évêques d'Afrique au concile Vatican II, où s'opère une osmose entre évêques missionnaires et autochtones et où leur apport aux documents conciliaires est constant (nous prendrons l'exemple de leur apport à *Ad*

543 Cf. N. Tousignant (dir.), *Le manifeste « Conscience africaine » (1956). Élités congolaises et société coloniale: regards croisés*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2009, 275 p.

544 Cf. les propos de Mgr M. Bankole, vice-recteur de l'université Lovanium, en 1962 : « L'Afrique, qui prend peu à peu sa place dans le concert des nations, attend du concile qu'il lui permette également de découvrir sa place et sa vocation propre au sein de l'Église universelle. Une place qui lui permettra de mettre un terme à l'ère des missions étrangères pour ouvrir celle de l'Église africaine... », en réponse au questionnaire de la SAC (cité par P. Decraene, *op. cit.*).

545 Cf. A. Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », *Revue du clergé africain*, vol. 15, n° 4, 1960, pp. 333.352.

546 Cf. P. Decraene, « Vatican II sera le concile de l'Afrique noire », *Le Monde diplomatique*, novembre 1962, pp. 1 et 8.

547 A.-B. Faye, « Le synode est une occasion de rappeler l'importance du Concile Vatican II », propos recueillis par L. Sarr, *La Croix Africa*, 10 octobre 2022.

gentes, le futur décret sur l'activité missionnaire de l'Église). Nous examinerons ensuite (b) la réception de Vatican II en Afrique dans l'après-concile sous plusieurs de ses aspects (inculturation liturgique, communautés de base, défense de la vérité et de la justice, œcuménisme). Enfin, nous nous intéresserons aux progrès que représentent les synodes pour l'Afrique de 1994 (c) et de 2009 (d).

### a) *Les évêques d'Afrique à Vatican II*

L'intérêt des Églises d'Afrique pour le concile Vatican II et l'*aggiornamento* souhaité par Jean XXIII se remarque dès l'annonce du concile dans le taux élevé de vœux (*vota*) exprimés par les *évêques d'Afrique* en réponse à la consultation préparatoire au concile en 1960-1962. Les souhaits qu'ils expriment dénotent leur souci d'une propagation de la foi plus adaptée au sol africain, dans la reconnaissance de la dignité de tous et la promotion d'une plus grande participation des laïcs dans la vie de l'Église<sup>548</sup>. Plus largement, cet intérêt se remarque aussi dans la préparation active du *laïcat catholique*, signe du désir de beaucoup de fidèles d'exprimer dans ce contexte leurs « besoins religieux, moraux et matériels [et leurs] espoirs »<sup>549</sup>.

Quelques mois avant l'ouverture du concile, la Société Africaine de Culture (SAC), au travers de son fondateur le Camerounais Alioune Diop (aidé du jésuite Meinrad Hebga), organise une large consultation auprès des intellectuels africains, laïcs et prêtres, pour recueillir la contribution du « génie africain » dans la vie catholique et au concile<sup>550</sup>. « Nous ne pouvons plus nous contenter

---

548 Cf. l'ample et passionnante étude de A.G. Bwidi Kitambala, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des Évêques de 1994*. Paris, L'Harmattan, 2010, 651 p. Voir pp. 41-65 sur le contexte des indépendances politiques au moment de l'annonce du concile. Le détail des vœux exprimés avant le concile par les évêques d'Afrique est longuement présenté aux pp. 67-141. Sur la mécanique et la dynamique conciliaire, voir aussi M. Cancouët, *L'Afrique au Concile. Journal d'un expert*, éd. D. Moulinet, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, 240 p.

549 « Événement sans précédent, le Concile », *Afrique nouvelle* (Dakar), octobre 1962, p. 562 (cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 61).

550 Voir le colloque international « 50 ans après Vatican II. L'Afrique et l'héritage d'Alioune Diop », Dakar, janvier 2016 : <<http://www.sfhom.com/IMG/pdf/00abvatican50livretcolloque.pdf>> et les publications de Aloyse-Raymond Ndiaye, notamment « Alioune Diop, le concile et la culture : les exigences du dialogue des religions », *Présence africaine*, n° 195-196, 2017/1-2, pp. 41-62.

de recevoir, nous devons chercher à donner à notre tour », estime Diop<sup>551</sup>, pour qui la présence de l'Église en Afrique est liée à la promotion de l'Afrique dans la catholicité. La consultation, qui se focalise sur certains domaines (spiritualité, liturgie, théologie, œcuménisme ouvert à tous les croyants africains, laïc et problèmes sociaux) aboutit à un constat général : le souhait d'une Église plus africaine. Des propositions concrètes en sont issues, invitant à préciser les rapports du christianisme avec les cultures, à développer la collaboration entre clergé autochtone et non africain dans le nouveau contexte, à former un laïcet pleinement missionnaire et collaborant avec la hiérarchie, à créer des organes de mise en œuvre d'une collégialité épiscopale africaine (synodes africains réguliers, conférences épiscopales, commissions, voire une Congrégation romaine pour l'Église africaine), à entrer en dialogue avec l'islam, les religions traditionnelles, les non-croyants...

L'essentiel de ce qui émerge alors est exprimé par Léopold Sédar Senghor dans un discours à Florence le 5 octobre 1962 :

« À la veille du Concile œcuménique, l'Afrique exprime son espérance de voir surgir de cette assemblée la reconnaissance de ses valeurs de civilisation. L'Afrique, par vocation, est spiritualiste. Ce qu'elle veut faire comprendre aux autres continents, c'est la permanence des valeurs spirituelles, qui, loin de représenter un frein pour le progrès, lui confèrent une puissance dynamique. »

#### – *Osmose entre évêques missionnaires et autochtones au concile*

Lorsque s'ouvre le Concile, le 11 octobre 1962 dans la basilique Saint-Pierre, près de douze pour cent des Pères composant l'assemblée viennent d'Afrique<sup>552</sup>. La composition de cet important groupe africain est cependant hétéroclite, d'autant que la plupart des évêques sont issus de congrégations missionnaires (et originaires de nationalités fort diverses) et qu'un quart d'entre eux seulement sont des autochtones. Très vite, des relations plus étroites se cherchent à l'intérieur ou en dehors des assemblées conciliaires<sup>553</sup>, entre évêques de la

551 Cité par Mgr Tharcisse T. Tshibangu (2012, p. 19), qui a lui-même répondu à cette consultation et la présente de manière détaillée dans son ouvrage (pp. 17-39).

552 Sur les 2.500 Pères présents à l'ouverture du concile, 276 viennent d'Afrique et 69 sont des autochtones (A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 145 et liste des pères en annexe, pp. 556-570).

553 À leur arrivée à Rome, « les Pères d'Afrique mettent à profit les quelques jours qui précèdent l'ouverture du Concile pour entrer en contact avec différents évêques du Continent ou d'ailleurs. Les jeunes Églises s'approchent des vieilles Églises pour leur soumettre tel ou tel problème diocésain et solliciter parfois une aide matérielle

même conférence épiscopale mais aussi avec ceux des autres conférences, sur base linguistique ou en fonction des anciens liens coloniaux. La nécessité de se connaître et de se parler, de s'organiser et de s'unir est à la base de la création d'un Secrétariat panafricain, opérationnel à partir d'octobre 1962, dont la présidence est confiée au cardinal L. Rugambwa (Tanganyika), avec deux vice-présidents Mgr J. Zoa (Yaoundé, Cameroun) pour l'Afrique francophone et Mgr J. Blomjous (Mwanza, Tanganyika) pour l'Afrique anglophone. De plus, les quarante conférences épiscopales sont regroupées en neuf groupes régionaux.

Se crée ainsi peu à peu, au fil des quatre sessions et via le Secrétariat panafricain, une osmose entre les évêques africains missionnaires et autochtones, qui est faite d'enrichissements réciproques et qui se manifeste dans les assemblées générales par le fait qu'ils s'y expriment souvent d'une seule voix, se rapprochant par la pensée des évêques dits de « Centre-Europe », non tant pour défendre des positions acquises que pour créer des solutions d'avenir. Les apports des évêques d'Afrique aux travaux conciliaires sont nombreux, non seulement dans les commissions mais aussi en assemblée générale : 721 apports, dont 171 interventions orales personnelles en assemblée, 59 interventions orales en groupe, 491 observations écrites personnelles et 46 observations écrites en groupe<sup>554</sup>.

L'apport des évêques d'Afrique au concile va de pair avec l'apport de celui-ci envers ces mêmes évêques. Le concile permet la création d'une communion fraternelle et d'une conscience collective, il est l'occasion d'une fraternisation entre évêques de pays de mission (et entre pays du tiers-monde). Plus largement, leur participation au concile permet aux évêques d'Afrique de prendre leur place au sein de l'Église universelle et dans le concert des nations. Il leur apporte une connaissance élargie et approfondie des problèmes de l'Église, comme l'a exprimé Mgr Malula, auxiliaire de Léopoldville :

« Le Concile m'a permis de voir et de sentir mon Église, de découvrir l'Église [...] de rejoindre les véritables préoccupations de l'Église, d'être l'Église<sup>555</sup>. »

Le concile a un effet de rénovation spirituelle, déclare Mgr Zoa, archevêque de Yaoundé, à son retour de première session :

« Je reviens de Rome animé d'une foi rajeunie [...] fier devant le courage de cette Église qui s'est astreinte à s'interroger, à s'examiner, à se critiquer afin d'être toujours plus

---

ou une coopération en personnel. "Nous faisons connaissance, nous prenons des nouvelles et échangeons des impressions ; on se sent vraiment frères" (Mgr J. Van Cauwelaert) » (A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 553).

554 Chiffres et données dans A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p.301 et suiv.

555 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 192.



fidèle. [...] Cette première session aura été pour les évêques comme une retraite spirituelle, [...] comme une parturition grâce à laquelle le visage de l'Église va apparaître renouvelé. Ainsi Jésus pourra renaître en elle pour les hommes d'aujourd'hui<sup>556</sup>. »

Mais l'apport va aussi dans l'autre sens car les évêques d'Afrique, explique Mgr Bernard Gantin, archevêque de Cotonou (Dahomey, actuel Bénin), apportent au concile leurs valeurs spirituelles, notamment une vision élargie de la famille, valorisant l'apport de la femme et mettant en évidence l'importance de « revivifier l'universelle fraternité chrétienne [par] son sens spontané de l'accueil, de l'hospitalité »<sup>557</sup>.

Cette vitalité du Secrétariat panafricain et des interventions a touché en premier lieu la constitution sur la liturgie, puis les décrets sur l'activité missionnaire de l'Église, l'apostolat des laïcs et l'œcuménisme, ainsi que sur les déclarations sur la liberté religieuse et les relations avec les religions non chrétiennes<sup>558</sup>. Voyons en particulier leur apport à *Ad Gentes*.

#### – *Un exemple de la participation africaine au concile : Ad Gentes*

Parmi les nombreuses contributions des Pères africains aux Congrégations générales<sup>559</sup>, arrêtons-nous à celles qui concernent l'activité missionnaire de l'Église (le futur décret *Ad Gentes*).

Sept textes concernant les missions avaient été mis au point en Commission préparatoire du Concile, finalement ramenés à un seul texte en deux parties sur « le gouvernement des missions » et « la coopération missionnaire »<sup>560</sup>. Non discuté en première session de Vatican II, ce texte fut réélaboré par la Commission conciliaire pendant la première intersession mais connut un vote défavorable de la Commission de coordination en juin 1963, notamment parce qu'il ne tenait pas assez compte des demandes des évêques missionnaires pour une vraie mise à jour des missions, mettant radicalement en cause la Congrégation de la Propagande de la foi, demandant sa réforme, voire sa suppression. La demande visait à un meilleur respect des évêques locaux ou des conférences d'évêques et de la diversité des situations pastorales propres à chaque continent ou région plutôt que d'imposer généralement une uniformité. La Commission de coordination

---

556 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 190.

557 Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 193.

558 Cf. A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, pp. 403-405.

559 Sur le contenu des interventions des pères conciliaires africains au fil des sessions du concile, voir A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, pp. 143-405.

560 Voir textes en AD II/III, II, 144-275 et 369-460 et *Schemata*, IV, 347-369.

suggéra de supprimer la distinction entre territoires « de droit commun » et « de droit missionnaire »<sup>561</sup>, une mesure qui libérerait les jeunes Églises d'un statut particulier ressenti comme « colonialiste ».

À l'occasion du long débat ecclésiologique du début de la deuxième session conciliaire (30 septembre-31 octobre 1963), une intervention du cardinal Rugambwa (1<sup>er</sup> octobre 1963) signale aux Pères l'importance d'affirmer avec plus de vigueur la mission universelle de l'Église : « L'Église, dit-il, est ontologiquement missionnaire et demeure à tout moment missionnaire<sup>562</sup>. »

Le schéma sur les missions, non discuté en deuxième session, est réduit à 13 propositions durant la deuxième intersession (voir *supra*), l'objectif étant que ce texte soit voté sans discussion publique au cours de la troisième session, censée être la dernière. Mais les Pères ne l'entendent pas ainsi. Dès la fin octobre 1964 (troisième session), alors que le schéma sur l'Église avait déjà été accepté substantiellement depuis fin septembre 1964, certains évêques se rencontrent en dehors de l'aula et soulignent l'importance du schéma sur les missions et l'insuffisance du texte présenté. Le souci et le souhait sont d'aborder la question de l'adaptation de la mission aux contextes locaux. Le 4 novembre 1964, Mgr Zoa s'exprime : « L'adaptation suppose : apprendre à se connaître et à approfondir systématiquement ces éléments culturels, en vue d'une bonne adaptation pastorale, c'est pourquoi le continent africain, qui reçoit l'Évangile, a besoin d'institutions culturelles ou théologiques, qui sauvegarderont les valeurs africaines dans le contact avec les sciences<sup>563</sup>. »

Le 6 novembre 1964, lorsque le schéma est présenté et soumis au débat (du 6 au 9 novembre), le cardinal Rugambwa insiste : « L'adaptation n'est pas une question de méthode tactique. Elle se fonde sur le plan de Dieu lui-même [...] dans le sens de saint Paul qui disait "Je me suis fait tout à tous" (1 Corinthiens 9,22). Cette adaptation suppose la connaissance, donc l'étude des coutumes et des valeurs d'un peuple pour reconnaître celles qui sont positives, adaptables. Elle implique un cœur catholique, c'est-à-dire suffisamment ouvert aux lois et observances de l'endroit où l'on se trouve, afin de pouvoir réaliser cette adaptation<sup>564</sup>. » Pour Mgr J. Holmes Siedle, évêque de Kigoma (Tanganyika), c'est la notion même de mission qui a changé : « La situation actuelle de l'Église

---

561 Voir annotation en AS V/I, 136-137.

562 AS II/I, pp. 368-370. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 316.

563 AS III/VI, pp. 264-269. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, pp. 318-319.

564 AS III/VI, pp. 361-363. Voir aussi AS III/VI pp. 782, 873 et AS IV/IV, pp. 176-177 ; 589-590. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 318.

requiert un abandon de la notion géographique de la Mission, celle-ci est devenue caduque. [...] La problématique actuelle de la Mission [requiert] la mise en place d'une nouvelle formule théologique et universelle de la Mission pour toute l'Église, une et catholique<sup>565</sup>. »

Les points de vue des évêques d'Afrique divergent sur la question du maintien des relations entre les jeunes Églises et la *Propaganda Fide*. Certains demandent une émancipation de cette tutelle, tels Mgr B. Mels (Luluabourg, Congo) ou Mgr J. Rudin (Musoma, Kenya), qui estiment cette situation humiliante et demandent un changement radical. Comme aussi Mgr P.L. Leclerc (Ségou, Mali), Mgr E. Mason (El Obeid, Soudan), les Conférences épiscopales de Rhodésie du Nord et du Kenya, Mgr S. Soares de Resende (Beira, Mozambique). D'autres demandent une restructuration fondamentale de la Propagande, par internationalisation et meilleure adaptation aux « territoires » missionnaires et à leur service (Mgr J. Malula, Congo), dans une harmonisation du travail entre les ordinaires du lieu et les instituts missionnaires (Mgr A. Sangaré, Bamako, Mali ; cardinal P. Zoungrana, Ouagadougou, Haute-Volta). Enfin, la préoccupation est aussi que la mission soit présentée dans le décret comme ayant des implications temporelles, prônant le développement humain et l'aide aux plus pauvres<sup>566</sup>, prenant en compte le problème de la faim, les violences, les épidémies et la promotion de la personne humaine dans son intégralité<sup>567</sup>.

Clairement, la réduction du schéma à de simples propositions ne satisfait pas les Pères, qui veulent un véritable schéma ayant l'ampleur doctrinale souhaitée. La refonte des 13 propositions est donc décidée par 1914 voix contre 311.

Réalaboré selon les demandes formulées par les Pères, en vue de la quatrième session, le schéma sur les missions<sup>568</sup> est à nouveau discuté du 7 au 13 octobre 1965, ce qui montre un intérêt certain des Pères pour la question (environ un

---

565 AS III/VI, pp. 549-550. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, pp. 319-320. Dans le même sens, Mgr Scandar : « La mission s'étend aussi aux égarés, que la sois-disant science a éblouis et écartés du sein de l'Église et loin de la Vérité » (AS III/VI, p. 942).

566 Cf. Conférence épiscopale de Haute-Volta, actuel Burkina Faso, AS III/VI, p. 873. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 324.

567 Cf. Conférence épiscopale du Rwanda-Burundi, AS III/VI, pp. 858-860. Cité par A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 325.

568 Voir texte et rapport en AS IV/III, 663-698. Le plan du schéma était le suivant : Préambule (1). Ch. 1. Principes doctrinaux (2-9). Ch. 2. L'œuvre missionnaire elle-même (10-20). Ch. 3. Les missionnaires (21-25). Ch. 4. L'organisation de l'activité missionnaire (26-32). Ch. 5. La coopération (33-39). Conclusion (40).

tiers des évêques présents proviennent de territoires de missions). Les principales interventions et les amendements portent sur le caractère missionnaire de toute l'Église (l'activité missionnaire n'est pas confiée à la seule Église hiérarchique, elle est la tâche fondamentale du peuple de Dieu, explique Alfrink), sur la description des activités missionnaires essentielles (mission par amour, prédication et catéchèse, culte et sacrements, action éducative et humanitaire), l'œcuménisme et le dialogue avec les non-chrétiens dans les pays de mission, le rôle du laïcat, le rôle missionnaire des jeunes Églises, la direction-coordination des œuvres missionnaires (*Propaganda fide*).

Les sous-commissions travaillent jusqu'au 26 octobre 1965 pour amender le texte. Elles l'enrichissent d'un chapitre autonome « Des Églises particulières » sur base de ce qui est énoncé dans le chapitre 2 sur les jeunes Églises afin de mieux présenter celles-ci comme sujets et non comme objets de l'activité missionnaire, une activité qui n'incombe pas aux seuls prêtres et religieux mais aussi aux laïcs, sœurs, autochtones et étrangers. Les 10 et 11 novembre eurent lieu les votes des divers numéros ou ensembles de numéros<sup>569</sup>. Après l'« *expensio modorum* », l'ensemble du schéma fut voté le 30 novembre 1965 et promulgué le 7 décembre (2.394 pour, 5 contre)<sup>570</sup>.

Au final, la volonté des intervenants a modifié radicalement le point de vue du schéma sur « les missions ». Mise dans la perspective du plan de salut de Dieu destiné à « toutes les nations », la mission apparaît moins finalisée par « l'implantation de l'Église » (c'est-à-dire l'activité missionnaire au sens strict et liée à des aires géographiques) que par la prédication de l'Évangile, la nécessaire valorisation des cultures locales et la construction de la « nouvelle société » des hommes. « Il est permis, note Pierre Hünermann, de voir aussi dans ces tendances la tentative pour débarrasser la mission, dans l'avenir, des reproches de colonialisme, d'eupéanisation des cultures, d'une aspiration générale au pouvoir<sup>571</sup>. »

Les interventions et remarques écrites des évêques d'Afrique ont concerné tout autant les autres textes conciliaires, apportant ainsi une contribution essentielle pour l'*aggiornamento* de l'Église universelle (Bwidi-Kitambala, 2010, pp. 301-405). Comme l'a montré adroitement Mgr Tharcisse Tshibangu (qui deviendra peu après le concile le premier recteur noir de l'Université

---

569 Voir le texte amendé et les rapports en AS IV/VI, 207-290

570 Voir texte en AS IV/VII, 673-704 et 804-859.

571 P. Hünermann, « Les dernières semaines du concile », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 523, note 1.

Lovanium à Kinshasa de 1967 à 1971), les acquis du concile les plus pertinents pour l'Afrique sont les suivants :

- l'unité du mystère de l'Église, qui est relation entre l'Église universelle et les Églises particulières (LG 13), chacune de celles-ci étant dotée de ses richesses propres (LG 23) ;
- la volonté de sauvegarder l'intégrité des traditions de chaque Église particulière (OE 2-3) ;
- l'Église dans son activité missionnaire porteuse de la mission du Christ au travers des projets d'inculturation des jeunes Églises (AG 19 et 22) ;
- la rénovation adaptée de la vie religieuse sous l'impulsion de l'Esprit Saint et la direction de l'Église (PC 2 et 3) ;
- l'adaptation de la liturgie au caractère et aux traditions des divers peuples (SC 37-39) ;
- les relations de l'Église aux religions non chrétiennes (et traditionnelles) (NA 2) ;
- l'Église comme signe et sacrement de salut et d'espérance dans le monde de ce temps (GS 9) (Tshibangu, 2012, pp. 49-58).

### *b) Réception de Vatican II en Afrique dans l'immédiat après-concile*

Quand ils repartent vers leurs pays à la fin du concile (8 décembre 1965), les évêques d'Afrique emportent avec eux des motifs d'espoir : renouveau de la liturgie, activité missionnaire de l'Église, importance de l'œcuménisme et du laïc. Pour mettre en application les réformes et résolutions, un nouveau chemin reste à parcourir, qui commence par une vaste campagne d'information pour faire connaître au peuple de Dieu le grand événement ecclésial qu'a été le concile<sup>572</sup> et par une restructuration interne des Conférences épiscopales<sup>573</sup>.

#### *– L'impulsion donnée par Paul VI*

Deux messages de Paul VI viennent conforter les évêques et les catholiques d'Afrique dans la voie d'une inculturation ou d'une africanisation vécue en

---

572 Cette campagne d'information se réalise concrètement à travers des veillées de prière, des conférences d'experts (Congo-Léopoldville), des sessions d'information (Ouganda), des sessions d'étude (Rwanda-Burundi), des bulletins (Tanzanie). Voir A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 410-413.

573 Voir A.G. Bwidi Kitambala, *op. cit.*, p. 413-417.

communion avec Rome<sup>574</sup>. Le premier, la lettre apostolique *Africae Terrarum* (29 octobre 1967), confirme le respect de l'Église pour les valeurs des traditions africaines : « L'Africain, en devenant chrétien n'a pas à se renier lui-même. » En outre, le pape y blâme la discrimination raciale et encourage à combattre l'analphabétisme par l'éducation, tout en incitant à la collaboration entre prêtres non africains et évêques africains. Quant au *Discours de Kampala* (31 juillet 1969), face aux évêques rassemblés pour la première fois dans le cadre du Symposium des évêques de l'Afrique et de Madagascar, il invite vigoureusement les pasteurs et l'Afrique à prendre en main leur avenir :

« Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. [...] Être vos propres missionnaires, c'est dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Église sur ce continent [...] de façon dynamique, comme il convient justement à une Église jeune, appelée à rencontrer une culture ouverte à l'Évangile, comme c'est le cas pour votre culture africaine. À l'impulsion que donnait à la foi l'action missionnaire de Pays étrangers, doit s'unir et succéder l'impulsion venant de l'intérieur de l'Afrique. L'Église, par sa nature, demeure toujours missionnaire. Mais le jour viendra où Nous n'appellerons plus "missionnaire" au sens technique, votre apostolat, mais natif, indigène, vraiment vôtre. [...] Votre Église doit être avant tout catholique [...] mais la façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. [...] En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain. »

À la suite de cette déclaration et au vu du développement du christianisme en Afrique<sup>575</sup>, la Société africaine de culture (SAC) confiera à Alioune Diop (en compagnie du laïc camerounais Georges Ngango) la mission d'obtenir du pape l'autorisation d'organiser « les états généraux du christianisme africain ».

---

574 Cf. G. Kafando, *Paul VI et la maturation de la conscience missionnaire en Afrique : la contribution de « Africae Terrarum » et du Discours de Kampala*, Paris, L'Harmattan, 2019.

575 La réception de Vatican II, tant dans l'aire linguistique anglophone que francophone de l'Afrique, se réalise sur fond d'une « vertigineuse croissance du nombre de chrétiens (toutes confessions confondues) [et d'une] importante collaboration œcuménique » (Theobald, 2009, p. 597). Le nombre d'évêques autochtones passe de 36 évêques en 1959 à 253 évêques (dont 12 cardinaux) en 1970, puis à 353 évêques (dont 19 cardinaux) en 1988, et 601 évêques en 2003 (source : F. González Fernández, dans Bwidi Kitambala, 2010, p. 20).

– *Africanisation-inculturation liturgique et communautés chrétiennes de base*

Entre-temps, des actions et des expériences liturgiques, rares au début, ont lieu, que cherchent à coordonner certaines conférences épiscopales et quelques centres catéchétiques. Par exemple, dès la fin des années 1960, à Yaoundé (Cameroun), la messe « Ndzon-Melen », en langue indigène avec chants et instruments de musique locaux, est une initiative de la base approuvée par les évêques. Le prêtre et musicologue camerounais Pie-Claude Ngumu en fait une description suggestive : « Le ministre, pour l'homélie, engage la palabre et discute avec les participants. Il les interpelle à tour de rôle pour les amener à la vision chrétienne de leur vie, en partant de la parole de Dieu et du mystère célébré. [...] Le chant du *Deo gratias* se poursuit tout le long du chemin jusqu'à la maison<sup>576</sup>. »

Au Congo-Léopoldville, Mgr Malula, intimement convaincu de la nécessaire africanisation de l'Église en son pays<sup>577</sup>, est le promoteur de ce qui deviendra le « rite congolais de la messe ». Vicaire puis curé de paroisse à Kinshasa (1946), apprécié pour ses célébrations vivantes et recueillies, l'abbé Malula était un compositeur connu pour ses chants liturgiques en lingala. Après le concile (où il avait été membre de la Commission liturgique préparatoire), il met en route le projet de rite zaïrois de la messe, dont il confie la préparation à partir de 1969 à la Commission pour l'évangélisation et la Commission de liturgie, s'appuyant notamment sur le nouvel *Ordo Missae* postconciliaire (1969). Un sommet est atteint avec la messe en rite zaïrois en 1975, dont les caractéristiques tiennent surtout dans : l'évocation des ancêtres dans la foi (au début de la liturgie) ; la demande de pardon et l'échange fraternel du signe de la paix après l'homélie ; les ornements liturgiques du prêtre évoquant la « chefferie » du Christ ; l'usage de textes poétiques évoquant le pays et sa culture ; une grande participation des fidèles laïcs par les acclamations, les répons, les chants, les danses. La mise au point du rite zaïrois de la messe se prolongea jusqu'en 1985 puis fut discuté

---

576 P.-C. Ngumu, « Une messe africaine à Yaoundé. Expérience », *Spiritus*, 13/48, 1972, pp. 76-81. Voir aussi *Cameroun : la Messe à Yaoundé*, Paris, Arion, coll. « Musica Deo », 1972 [1999], 11 p.

577 Cf. R. Kasuba Malu, *Joseph-Albert Malula : liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014. L'auteur cite des notes de Malula datant du concile : « L'Église n'est pas une réalité exclusivement occidentale, ni orientale, ni africaine. Elle se veut tout cela pour que le Christ soit tout en tous. Elle est occidentale en Occident, orientale en Orient, africaine en Afrique » (cité p. 117) ; et ses propos tenus en 1968 : « Au Congo, il faut une Église congolaise [...] pour que l'homme africain puisse se sentir à l'aise dans cette Église » (cité p. 118).

à Rome en 1985-1986 et approuvé par la Congrégation romaine pour le culte divin en 1988 sous le nom de « Missel romain pour les diocèses du Zaïre »<sup>578</sup>. Dans un ouvrage collectif paru en 2020 et préfacé par le pape François, celui-ci indique que « le rite zaïrois du missel romain est retenu comme un exemple d'inculturation liturgique »<sup>579</sup>.

D'autres exemples d'inculturation liturgique viennent du Comité de recherche liturgique en Tanzanie, qui est chargé par la Conférence épiscopale de Tanzanie de créer une Prière eucharistique pour les « valeurs africaines » et une Prière eucharistique *ujamaa* de la Trinité<sup>580</sup>. Ces expériences liturgiques étaient accompagnées d'une certaine effervescence dans la production de traductions et de compositions musicales par le clergé africain. Peu à peu, la production croissante de musique liturgique africaine, l'introduction (pas toujours avec l'accord de la hiérarchie) d'instruments musicaux, de danses et de gestes liturgiques faisaient de la messe du dimanche un événement culturel africain, même si le moule du rite romain n'était pas vraiment brisé ni même menacé (Shorter, 2013, p. 52). L'accession de Jean-Paul II à la papauté en 1978 et les changements dans l'épiscopat africain ralentirent cependant la créativité liturgique des années 1970 (Shorter, 2013, p. 52).

Cette mise en œuvre de la réforme liturgique adaptée (inculturée) va de pair avec la formation de communautés chrétiennes locales vivantes, qui se place dans le droit fil de ce qu'avait préconisé le concile Vatican II (AG 15). En effet, un modèle d'Église comme communauté fraternelle et festive émane de ces célébrations liturgiques. Dès 1975 étaient institués dans le diocèse de Kinshasa des ministères confiés à des laïcs mariés (les *bakambi*), responsables de l'animation de communautés chrétiennes où les femmes sont majoritaires et ont également un rôle actif<sup>581</sup>.

578 Cf. É. Kabongo, *Le rite zaïrois*, Bruxelles, Peter Lang, 2008. Voir aussi : F. Kabasele, « Nouveaux rites, foi naissante », *Lumière et Vie*, 31/159, 1982, pp. 61-73 ; I. Ndongala, « Eucharistie, assemblée, dimanche. L'expérience de l'Église de Kinshasa », *La Maison-Dieu*, 229, 2002/1, pp. 117-130 ; R. Kasuba Malu, *op. cit.*, ch. 7 « Le promoteur du rite congolais de la messe », pp. 193-220.

579 R. Mboshu Kongo (dir.), *Le pape François et le missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

580 *Lujamaa* se réfère à une philosophie politique qui souhaite construire une société basée sur des relations justes et la coopération. Elle influencera de nombreux théologiens.

581 Cf. A. Mutombo Tshianganga, *Le cardinal Joseph Albert Malula et la responsabilité de la femme*, Paris, L'Harmattan, 2023, 224 p. ; M. Moerschbacher, *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du cardinal Malula (1917-1989)*, Paris, Karthala, 2012 ;



Les vagues d'inculturation liturgique des divers pays africains et la formation de communautés ecclésiales vivantes où les laïcs, hommes et femmes, jouent un rôle important auront quelque écho à Rome en 1974 lors du synode des évêques sur l'évangélisation dans le monde contemporain, qui légitimera une approche de la foi propre à l'Afrique et où l'on insistera sur le renouveau des communautés chrétiennes « de base », à tel point que ce terme sera repris par Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* (1975) :

« Le Synode s'est beaucoup occupé de ces petites communautés ou "communautés de base", parce que dans l'Église d'aujourd'hui elles sont souvent mentionnées [...]. Dans certaines régions elles surgissent et se développent [...] elles naissent du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Église ; ou du désir et de la recherche d'une dimension plus humaine, que des communautés ecclésiales plus grandes peuvent difficilement offrir, surtout dans les métropoles urbaines contemporaines favorisant à la fois la vie de masse et l'anonymat. Elles peuvent tout simplement à leur façon au niveau spirituel et religieux – culte, approfondissement de la foi, charité fraternelle, prière, communion avec les Pasteurs – la petite communauté sociologique, village ou autre. [...] Ou bien enfin elles réunissent les chrétiens là où la pénurie de prêtres ne favorise pas la vie normale d'une communauté paroissiale. Tout cela est supposé à l'intérieur des communautés constituées de l'Église, surtout des Églises particulières et des paroisses » (*Evangelii nuntiandi*, n° 58).

#### – *Les Églises en Afrique : le souci de défendre la vérité et la justice*

La volonté d'africanisation et d'inculturation ne doit cependant pas tomber dans la seule folklorisation. L'importance de se soucier aussi des réalités sociales, économiques et politiques, élément essentiel légué par Vatican II, sera rappelée par Jean-Marc Ela<sup>582</sup>, comme n'ont pas manqué d'y porter attention bon nombre d'évêques d'Afrique qui, au retour du concile, se sont trouvés confrontés à des situations intérieures tendues, parfois explosives (violences, guerres) ou bridées par des pouvoirs autoritaires. L'Église tout en affirmant sa volonté de « défendre la vérité et la justice » entend répondre de sa mission de « défendre les faibles et les pauvres » (Malula). Arrêtons-nous aux situations du Congo-Zaïre et de l'Afrique du Sud.

---

A. Tshibilondi Ngoyi, « L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique. Cas de la RDC », *Lumen Vitae*, vol. 69, 2014/3, pp. 295-310. Voir aussi Tshibangu (2012) et Kasubu Malu (2014, pp. 103-220).

582 Cf. J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, cité par S.P. Song Song, « L'émergence des Églises locales autonomes en Afrique : une lecture de Jean-Marc Ela et Joseph Albert Malula », *Théologiques*, vol. 28, n° 2, pp. 127-141.

Dans le Congo-Zaïre des premières années de l'indépendance (1960-1965), Mgr Malula s'est constamment présenté comme le défenseur de l'unité pour le peuple congolais<sup>583</sup>. Après le coup d'État et la prise de pouvoir par Joseph Mobutu (1965), la critique menée par Mgr Malula se dirige très vite contre les excès du mobutisme<sup>584</sup>. Devant la croissance de la pauvreté, le prélat lance des appels à plus de justice distributive (1966-1968), il en appelle à la paix et la concorde après les massacres des étudiants de l'université Lovanium (1969) et son discours du dixième anniversaire de l'indépendance est marqué par le souci de liberté et la quête de vérité (1970). Lorsque Mobutu lance sa politique de zaïrisation (1971-1972) et impose l'« authentification ancestrale », à savoir l'abandon des prénoms de baptême chrétiens (héritages du passé colonial) au profit de prénoms hérités de la tradition africaine, un article du journal *Afrique chrétienne* (12 janvier 1972) lance une vigoureuse critique contre cette idéologie de l'authenticité qui impliquerait un reniement des valeurs de la tradition chrétienne alors même que l'Église, déjà sous le régime colonial, a régulièrement appelé à l'africanisation et a confié des responsabilités aux Africains. La paternité de cette publication est attribuée à tort par le pouvoir au cardinal Malula. Est ainsi déclenchée « l'affaire Malula »<sup>585</sup>. Vilipendé par la radio et la presse, le cardinal est dit hostile à l'« authentification ancestrale », ce qui montre que ses intentions ont été mal comprises, voire que l'on s'est mal compris de part et d'autre. Cette « affaire » mettait en évidence le style de pouvoir de plus en plus autoritaire et violent du chef de l'État, qui se marqua dans des procès et emprisonnements de contestataires étudiants, le remaniement du gouvernement (qui comprenait beaucoup de catholiques). Malula fut aussitôt

---

583 Cf. K.M.L. Kliba, *Une analyse historique de quelques discours du cardinal Malula pendant la crise sociopolitique postcoloniale congolaise (1960-1965)*, thèse de Master en théologie, Katholieke Universiteit Leuven, 2019 (dir. Dr. Dries Bosschaert).

584 Le mobutisme propage un pouvoir personnel s'appuyant sur un seul parti politique légal et la propagande, il fait l'impasse sur les autorités et structures traditionnelles et entraîne la paupérisation des masses populaires. L'instauration de régimes autoritaires est aussi le fait du Togo (sous Gnassingbé Eyadema), du Zimbabwe (sous Robert Mugabe), etc.

585 Cf. R. Kasuba Malu, *Joseph-Albert Malula : liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014, ch. 8 « L'affaire Malula ou la critique du phénomène totalitaire », pp. 223-261 et Ph. Decraene, « Au-delà de l'« affaire Malula » », *Le Monde diplomatique*, mars 1972, pp. 14-15. Voir aussi plus largement F. Luyeye Luboloko, *Le cardinal J.A. Malula : un pasteur prophétique*, Kinshasa, Éditions Jean XXIII, 1999 et les *Œuvres complètes* de J.A. Malula en 7 vol., rassemblées et présentées par L. de Saint Moulin, Kinshasa, Facultés catholiques, 1997.

envoyé en exil « volontaire » au Vatican, où l'intervention de Paul VI permit d'obtenir un retour au pays après six mois. L'inculturation du christianisme – entendue comme volonté de donner l'initiative aux Africains, et que Paul VI avait brandie à Kampala en 1969 – continuera de mobiliser les efforts du cardinal Malula : « Hier les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique ; aujourd'hui les Négro-Africains vont africaniser le christianisme », écrit-il en 1974<sup>586</sup>.

En Afrique du Sud, la politique d'apartheid, instaurée à partir de 1948, puis critiquée internationalement, notamment pendant les années de concile, crée un climat tendu au sein des populations. Les Églises locales sud-africaines se situent différemment devant cette critique. Mgr Denis Hurley (1915-2004), né en Afrique du Sud et blanc de naissance, vicaire apostolique de Durban dès 1947 et archevêque de Durban en 1951, fait figure de précurseur dans l'engagement social et sur le champ politique. Il montre très vite son opposition au régime de l'apartheid, que la conférence épiscopale déclare « intrinsèquement pervers » en 1957<sup>587</sup>. Au concile, où il s'intéresse particulièrement à la participation active de tous les baptisés à la liturgie de l'Église ainsi qu'aux questions de liberté religieuse, Mgr Hurley se montre toutefois prudent dans la contestation de l'apartheid, quoiqu'adversaire déclaré de ce régime<sup>588</sup>. Après Vatican II, un événement qui l'a marqué personnellement et dont il parlera comme d'une grâce pour lui et pour toute personne adulte<sup>589</sup>, l'évêque de Durban s'attelle à

---

586 J.A. Malula, « L'Église à l'heure de l'africanité », *Église et Mission*, n° 196, 1974, pp. 12-21. Dans les années 1990, après le décès de cardinal Malula (1989), une marche des chrétiens ou marche de l'espoir (contre le régime de Mobutu) est réprimée dans le sang (35 victimes). Cf. C. Makiobo, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2001, 264 p.

587 Ph. Denis, « Mgr Denis Hurley, grande figure au concile Vatican II et artisan de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud », *Présence africaine*, n° 195-196, 2017, pp. 431-437 (ici p. 434).

588 Cf. Ph. Denis, « Hurley's Strange Silence on Apartheid at Vatican II », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 89, n° 4, 2013, pp. 411-424. « Hurley aurait souhaité que l'apartheid soit condamné à Vatican II, mais les évêques africains n'étaient pas prêts à le suivre » (Ph. Denis, « Mgr Denis Hurley, grande figure au concile Vatican II... », *op. cit.*, p. 436).

589 Selon les mots mêmes de Mgr Hurley : « I would describe Vatican II as the greatest project of adult education ever held in the world. » Ses mémoires posthumes sont consacrées au concile : D. Hurley, *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, Pietermaritzburg, Cluster, 2005, 300 p. Sa biographie a été écrite par P. Kearney, *Guardian*

la réception du concile dans son pays, où il s'ouvre à une coopération œcuménique efficace en matière de droits de l'homme et de justice sociale. « Sans Vatican II, il est douteux que l'épiscopat sud-africain eût pris les mêmes positions dans les années 1970 et 1980 », écrit Philippe Denis<sup>590</sup>. On le voit jouer un rôle déterminant dans la création de *Diakonia* à Durban (1974), organisation interreligieuse chrétienne de défense des droits de l'homme que dirigera Paddy Kearney, et de l'agence *Pacsa* à Pietermaritzburg (1979) pour la sensibilisation sociale chrétienne. Avec les dirigeants d'autres Églises (notamment l'archevêque anglican Desmond Tutu et le pasteur réformé C.F. Beyers Naudé) et au sein de mouvements populaires, il exerce, dans les années 1980, un rôle important dans la lutte contre l'apartheid (marches de protestation, assemblées de prière). En tant que membre du Natal Church Leaders Group, il propose sa médiation dans le conflit entre le mouvement nationaliste zoulou Inkatha et le United Democratic Front pendant la guerre qui déchire le Natal à la fin des années 1980 et au début des années 1990<sup>591</sup>. Défenseur de la liberté religieuse, il poursuit son engagement pour la justice sociale et la paix et est pionnier dans la lutte pour les droits des Noirs, dans un esprit de résistance à l'oppression. Il prône l'accès de ceux-ci à l'éducation, aux mouvements syndicaux ouvriers et tient des déclarations vigoureuses sur les discriminations raciales, prônant aussi l'objection de conscience et la désobéissance civile. Tant par sa lutte contre l'apartheid et pour la justice sociale que par sa promotion de l'éducation et son engagement œcuménique Mgr Hurley a eu un rôle de premier plan dans l'engagement de l'Église dans les problèmes touchant la société en Afrique.

– *Essor de l'œcuménisme en Afrique après le concile (EATWOT et AOTA)*

Un des grands apports de Vatican II a été de faire entrer officiellement l'Église catholique dans le *mouvement œcuménique*, ce qui s'est concrétisé dans les quatre décennies qui ont suivi le concile par un nombre considérable de gestes symboliques, de rencontres et parfois d'accords entre Églises au niveau universel.

En Afrique, la dynamique œcuménique est à l'œuvre dans des relations vécues sur le plan fondamental de l'amitié et de la fraternité, de la cohabitation,

---

*of the Light. Denis Hurley: Renewing the Church, Opposing Apartheid*, New York, Continuum, 2009, 382 p.

590 Ph. Denis, « Mgr Denis Hurley, grande figure au concile Vatican II... », *op. cit.*, p. 434.

591 Cf. Ph. Denis, « Hurley's Strange Silence on Apartheid at Vatican II », *op. cit.*, p. 423.

de la prière et de la conversion, tout en s'inscrivant également dans la perspective de la lutte pour la justice et la libération des peuples africains<sup>592</sup>. Les différences confessionnelles entre chrétiens se sont multipliées dans le continent, depuis l'arrivée des missionnaires représentants de leurs différentes Églises, puis tout au long du vingtième siècle. Dans ce contexte a été créée en 1963 la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (CETA), qui rassemble aujourd'hui 169 Églises en Afrique et compte environ 120 millions de chrétiens dans 39 pays. Leur visée était au départ d'encourager l'autonomie des Églises africaines par rapport aux Églises mères. Aujourd'hui, la volonté de la CETA (au sein du COE) est de construire une communauté fraternelle entre Églises d'Afrique, unies pour la vie, la vérité, la justice et la paix. Elle est le porte-parole d'un œcuménisme africain qui se veut dynamique, pluriel, large et inclusif (s'adressant aussi à la diaspora africaine).

Dans les Églises catholiques, à la suite du concile Vatican II, un esprit et des initiatives œcuméniques très concrètes et ouvertes aux autres Églises se sont également développés, comme nous venons de l'évoquer à propos de l'action œcuménique de Mgr Hurley en Afrique du Sud.

Dans le Congo-Brazzaville des années 1970, l'engagement œcuménique du cardinal Émile Biayenda s'appuie certes sur la prière mais revêt aussi un caractère social : « Il faut vivre l'œcuménisme non pas uniquement lors des célébrations des cultes organisés pendant la semaine de prière de l'unité des chrétiens, mais toutes les fois que nous en avons l'occasion : [...] manifestations à caractère social auxquelles on veut donner un caractère œcuménique, comme la construction d'une salle de classe ou d'un pont, qui nécessite[nt] la collaboration de l'effort des chrétiens d'Églises diverses<sup>593</sup>. » Cherchant à rassembler les bonnes volontés de tous les chrétiens, il tient un discours réaliste sur les obstacles à l'unité et la nécessaire conversion : « Enfants du même père, si nous nous regardons les uns les autres, nous verrons mieux ce qui nous unit et nous divise. Reconnaissons les obstacles qui entravent l'unité intérieure de notre Église, l'unité entre chrétiens, l'unité et l'harmonie entre citoyens de notre nation<sup>594</sup>. »

---

592 Lors de son voyage en Ouganda en 2015, le pape François évoquera « l'œcuménisme du sang » des catholiques et anglicans ougandais massacrés en 1886. Saint Charles Lwanga et ses compagnons martyrs catholiques furent canonisés durant le concile par Paul VI.

593 É. Biayenda, propos tenus le 29 septembre 1973 (cité par *La Semaine africaine*, 22 janvier 2021).

594 É. Biayenda, propos tenus le 6 novembre 1973 (cité par *La Semaine africaine*, 22 janvier 2021).

Comme l'indique *La Semaine africaine* (22 janvier 2021), il rejoignait ainsi les appels de Max Thurian : « Nous sommes en général bien disposés à rechercher ensemble l'unité des chrétiens, mais nous ne voulons pas en payer le prix. Nous voulons garder notre propre identité et ne rien céder de nos habitudes traditionnelles. [...] L'unité des Églises et des chrétiens exige aujourd'hui que nous renoncions à tous nos particularismes diviseurs, pour ne tenir qu'à la foi fondamentale qui nous sauve et nous rassemble. » L'engagement du cardinal Biayenda pour les libertés individuelles déplut au régime communiste en place. Enlevé à son domicile le 22 mars 1977, il fut tué dans la nuit du 23 mars par un groupe de soldats.

L'engagement œcuménique prend aussi des contours plus institutionnels lorsqu'à Accra (Ghana) se réunit la Conférence mondiale de Foi et Constitution (août 1974), où se trouve débattue la question des ministères ordonnés (futur document BEM de 1982). Et surtout lorsque se met sur pied, en 1976, l'Association œcuménique des théologiens du tiers-monde (EATWOT). Celle-ci veut produire une approche non occidentale (cf. la conférence de Bandung, 1955), représentative des autres continents et des minorités noires aux États-Unis, basée sur la perspective des pauvres et des marginalisés<sup>595</sup>.

En 1976 et 1977, deux intéressantes rencontres de théologiens EATWOT se tiennent, l'une à Dar-es-Salam (Tanzanie) et l'autre à Accra (Ghana)<sup>596</sup>. Dans la première, à l'initiative de l'Association, participent également des théologiens sud-américains et asiatiques, désireux de proposer « de nouveaux modèles de théologie qui interpréteraient l'évangile d'une manière plus significative pour les peuples du tiers-monde et favoriseraient leur lutte de libération » (d'après la constitution de l'Association). Les visions partagées se voulant contextualistes (théologie de la libération en Amérique du Sud, théologie *dalit* en Inde), les représentants africains prennent acte de la diversité théologique et valorisent une nouvelle compréhension du message chrétien (inculturation).

---

595 Cf. *Théologies du tiers-monde : du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977 ; M. Cheza, « Vers une décolonisation théologique ? », *La Foi et le Temps*, vol. 12, 1982, pp. 543-560. Plus largement : V. Fabella et R.S. Sugirtharajah (dir.), *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll, Orbis Books, 2000.

596 Cf. A. Ngindu Mushete, « La première rencontre de théologiens du Tiers-Monde », *Revue théologique de Louvain*, vol. 8, n° 1, 1977, pp. 118-122 ; M. Cheza, « Vers une décolonisation théologique ? », *La Foi et le Temps*, vol. 12, 1982, pp. 543-560 ; Id., « Dialogue avec les théologiens du tiers-monde », *ibid.*, vol. 13, 1983, pp. 128-148. Source : <[https://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_1989\\_num\\_20\\_2\\_2375](https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1989_num_20_2_2375)>.

Lors de la rencontre d'Accra (1977), consacrée à l'étude des « tâches actuelles de la théologie africaine », les théologiens s'intéressent au concept « d'ethnicité », comme élément positif de toute société humaine, et à la redécouverte de la vitalité des cultures africaines qui s'exprime dans les langues, les danses, la musique, la littérature... Trois approches théologiques sont distinguées selon qu'elles reconnaissent les valeurs inhérentes aux religions traditionnelles (préparation à l'évangile), qu'elles ouvrent critiquement les réalités africaines au contact avec la Bible (théologie critique) ou qu'elles prennent en considération l'expérience de l'oppression et de la lutte pour la libération (théologie noire en Afrique du Sud)<sup>597</sup>.

Le contexte social, culturel et intellectuel a changé depuis le concile et des interrogations nouvelles sont apparues : comment évoquer Dieu à partir de situations d'injustice et d'exploitation, de marginalisation et d'infériorisation ? comment s'intégrer dans la grande communauté mondiale ? La volonté est de construire la théologie à partir de ces questions et de l'expérience des chrétiens<sup>598</sup>. Ces questions sont aussi au programme de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA), fondée à Accra (décembre 1977). Les théologiens zaïrois Oscar Bimwenyi-Kweshi, Alphonse Ngindu Mushete et Tharcisse Tshibangu Tshishiku en font partie<sup>599</sup>. Le Camerounais Engelberg Mveng, jésuite, en sera le secrétaire. Preuve, avec la fondation de l'AOTA et la création du *Bulletin de théologie africaine*, qu'une théologie africaine s'est bel et bien

---

597 « Dès 1977 apparaissent donc deux tendances dans l'Église africaine, une tendance culturelle-religieuse, à l'époque largement majoritaire, et une tendance sociopolitique, plus proche de la théologie de la libération latino-américaine. Comme en Amérique latine, la théologie féministe commence également à s'exprimer dans des voix africaines, notamment celle de Mercy Amba Oduyoye » (Theobald, 2009, p. 599).

598 À la conférence EATWOT de New Delhi (1981), les théologiennes féministes feront « irruption », telles la Ghanéenne Mercy Amba Oduyoye et la Philippine Virginia Fabella. Voir V. Fabella et M.A. Oduyoye (dir.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology: Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, Maryknoll, Orbis Books, 1988.

599 « Les premiers théologiens francophones, surtout congolais, Tharcisse Tshibangu, Alphonse Ngindu Mushete et Oscar Bimwenyi-Kweshi ont doté la théologie africaine d'outils conceptuels neufs pour la porter au niveau scientifique » (J.-L. Souletie, « Bulletin de théologie fondamentale », *Recherches de science religieuse*, vol. 96, n° 2, 2008).

constituée<sup>600</sup>, un développement théologique qui est issu de la rencontre entre le message et l'expérience chrétienne avec le fonds culturel traditionnel africain.

Le troisième colloque de l'AOTA (15-20 décembre 1988 à Kinshasa) a pour thème « Inculturation et dialogue œcuménique en Afrique aujourd'hui », occasion d'évoquer les contacts anciens de l'Afrique avec le judéo-christianisme (intervention du père E. Mveng), avec l'islam (le pasteur malgache M. Rafransoa)<sup>601</sup>, mais aussi d'épingler quelques caractéristiques de la théologie africaine (T. Tshibangu) et certains enjeux de l'inculturation dans une Afrique en situation de fragilité (A. Ngindu Mushete), mais encore la recherche de nouveaux rites et symboles propres au continent (Kabasele) ou les oppositions entre inculturation et libération (Museka), entre théologie noire et théologie africaine (G. Setiloane)<sup>602</sup>.

– *Profil d'un théologien : Oscar Bimwenyi-Kweshi*

Figure clé de l'association EATWOT, Oscar Bimwenyi-Kweshi (1939-2021), originaire du Kasai (RDC), théologien, pasteur et puis moine, promeut un discours théologique original, proprement africain, dont les racines sont antérieures au christianisme et qui implique de chercher à comprendre le Dieu qui est déjà présent dans l'héritage culturel et spirituel négro-africain afin d'éviter toute aliénation par introduction d'un langage venu de l'extérieur<sup>603</sup>. Pour lui, le langage religieux africain est bel et bien un discours théologique, témoignant d'une précompréhension de Dieu. La tâche de la théologie africaine n'est donc pas d'adapter les visions de Dieu venues d'ailleurs, mais de

600 Voir *infra* « Renouveau de la théologie en Afrique » : G. Tchonang distingue plusieurs étapes dans l'histoire de la théologie africaine.

601 En août 1985, le voyage de Jean-Paul II au Maroc avait été placé sous le signe du dialogue « aujourd'hui plus nécessaire que jamais » entre chrétiens et musulmans, appelant à « construire une civilisation fondée sur l'amour » (cf. son discours devant des jeunes musulmans à Casablanca).

602 Cf. le compte rendu du colloque par M. Cheza dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 20, n° 2, 1989, pp. 267-269. Voir aussi : H. N'Guezi ya Kuiza, *L'itinéraire de la théologie africaine à travers les assemblées générales de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA)*, mémoire de maîtrise en théologie, dir. Cl. Geffré et R. Luneau, Institut catholique de Paris, 1991, 338 p.

603 O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain : problème des fondements* (thèse de doctorat en théologie, Université catholique de Louvain, 1977), Paris, Présence africaine, 1981. Cf. N. Kalamba et M. Bilolo (dir.), *Héritage du discours théologique négro-africain. Mélanges en l'honneur du Professeur Oscar Bimwenyi-Kweshi*, Norderstedt, Publications universitaires africaines, 2011, 368 p.



chercher à comprendre le Dieu qui est déjà présent dans le langage religieux africain. En ce sens, sa démarche se veut dès le départ hospitalière, car il invite les croyants et croyantes à s'ouvrir au monde des relations humaines, tant vis-à-vis des proches que de ceux du dehors. Le cas de l'étranger (menace/chance) est révélateur car celui qui vient d'ailleurs questionne et enrichit le discours de celui qui l'accueille.

Selon O. Bimwenyi-Kweshi (1981), il en a été ainsi du « message chrétien » venu vers l'Afrique, qui a donné lieu à de violentes « collisions » mais aussi à de réelles « rencontres ». Malgré les tristes exemples d'une Église « venue sur les pas de la conquête coloniale » et « pénétrée de l'importance de sa mission » (*ibid.*, p. 79) et prenant la mesure de « l'équivoque chrétienne en situation coloniale », qui risque de réduire l'évangéliser au civiliser ou au « salut des âmes » (*ibid.*, pp. 105-163), Bimwenyi-Kweshi croit en « une progressive reprise africaine de l'initiative » (*ibid.*, p. 192) qui table sur l'avènement du courant de la négritude (en référence à A. Césaire) et son élan de solidarité, sa revendication d'une identité propre, de reconnaissance et d'initiative (*ibid.*, pp. 190-262). Une « théologie africaine » est possible, oui, mais qui se départit de toute attitude d'adaptation d'un modèle que l'on dirait « universel » (mais qui est finalement européen) pour au contraire « partir des communautés chrétiennes négro-africaines désignées comme son "lieu propre" » (*ibid.*, p. 281).

En interconnexion critique avec d'autres discours, le langage religieux est revendiqué par O. Bimwenyi-Kweshi car pertinent pour parler de l'homme (problème de la quête de sens) et pour parler de Dieu et notamment du Dieu de Jésus-Christ, dont le message évoque une « plénitude des temps », une « plénitude de la Révélation » (DV 17), une « bonne nouvelle » proclamée et interpellant l'homme dans sa foi et l'intelligence de sa foi :

« Nous voici dans les savanes, dans les forêts africaines, sur les collines ou aux pieds des montagnes ! Depuis des siècles, des peuples sont en route, cheminant vers leur destinée. Voici qu'arrive le messager aux "beaux pieds" ! Voici que la "bouche" proclame la "bonne nouvelle" ! Les oreilles se sont dressées. Des cœurs, dans des poitrines, se font comme "brûlants". Il y a comme un voile qui se déchire, mettant comme "vis-à-vis" l'auditeur émerveillé et l'auteur du message, les deux pôles fondamentaux du procès de révélation en tant que procès de communication. Deux pôles essentiels et constitutifs, qui ne peuvent se dévorer l'un l'autre sans biffer, du même coup, la réalité du message, sans annuler la communication. L'auditeur s'est senti concerné jusque dans les plus petites fibres de son être et le voici qui vibre. De ses yeux dessillés des "écailles sont tombées", et le voici comme saisi de l'enthousiasme thaborique, dans une sorte de "re-connaissance" d'Emmaüs. Expérience fondamentale, vécue dans une nouvelle proximité de l'Improbable. Le séjour dans cette éclaircie nouvelle opère comme un renouvellement du regard sur toute chose. Celui

qui a adhéré – avènement de la foi, réponse à l'avènement de la révélation survenue pour l'auditeur dans la "re-connaissance" et l'émerveillement – voit de façon nouvelle l'autre, le monde, l'invisible ainsi que les rapports qui les unissent » (Bimwenyi-Kweshi, 1981, p. 386).

Ce « lieu propre » de l'expérience de foi n'est pas celui d'un seul. Il est en continuité avec l'expérience humaine et se situe « dans la chair du monde, le long de l'itinéraire spirituel antérieur » (*ibid.*), s'amplifiant dans la prière, la réflexion, l'engagement, la reconnaissance de la largesse du mystère de Dieu par tout un chacun et par les communautés pour que le salut annoncé soit pertinent dans toutes les situations (même dramatiques) des individus et des peuples (*ibid.*, p. 408). Se saisissant de cette profondeur historique et de la compréhension préalable propres à chaque culture, le langage théologique se fait pertinent.

Bien qu'il ait eu quelques détracteurs<sup>604</sup>, O. Bimwenyi-Kweshi a établi des *bases solides* pour une réflexion et un dialogue sur l'expérience religieuse entre chrétiens ainsi qu'avec les autres religions. Bases solides, car elles sont celles du langage et des coutumes dont chacun s'approprie dans le contexte où il/elle naît. Langage et coutumes forment le terreau à partir duquel se façonne l'expérience de tous les êtres humains, terreau (langagier et social) qui à la fois impose un destin mais aussi donne les moyens de s'en distancier et d'y échapper au moins en partie, de s'orienter dans la vie en bonne intelligence des voies du bien et du mal<sup>605</sup>. Ce faisant, Bimwenyi-Kweshi a ouvert des *horizons nouveaux* à l'intelligence de la foi chrétienne, tout en laissant à d'autres la tâche de montrer plus encore la créativité culturelle de l'imaginaire africain dans la rencontre du christianisme avec les traditions locales<sup>606</sup>. Car ce théologien-moine qui s'est voulu jusqu'au bout présent au monde (aliment de son langage et de sa vie intérieure) invite aussi chacun à réveiller son « imagination croyante » qui le conduira à relier son expérience à celles d'autres humains et à des horizons bien plus vastes que son

---

604 Signalons notamment E. Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, 1985, qui lui reproche de ne pas être assez critique vis-à-vis des traditions africaines ; et B. Ukwuije, *Trinité et inculturation*, Paris, DDB, 2008, qui estime qu'il ne va pas assez loin dans l'explication de la nouveauté apportée par la rencontre du Dieu de Jésus-Christ.

605 Cf. les réflexions d'Éric Gagnon sur le langage et la société, p.ex. dans A. Anchisi et É. Gagnon, « La traversée du miroir », *Gérontologie et société*, 2023.

606 M. Moerschbacher et I. Ndongala Maduku (dir.), *Culture et foi dans la théologie africaine: le dynamisme de l'Église catholique au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2014.

seul vécu, à découvrir de nouveaux gestes, mots et symboles de la foi vivante au Christ<sup>607,608</sup>.

c) *Le Synode africain de 1994 et Ecclesia in Africa (1995)*

La question d'un Concile africain avait été posée en 1977 au cours d'un colloque tenu à Abidjan (Côte d'Ivoire) à l'initiative d'Alioune Diop (et de Fabien Eboussi Boulaga)<sup>609</sup>. Lors du voyage du pape Jean-Paul II à Kinshasa en mai 1980, le cardinal Malula et Mgr Kaseba, président de la Conférence épiscopale du Zaïre, soulignèrent l'opportunité d'une telle initiative.

Durant les années 1980, Malula posa les bases d'un laïcat mûr et responsable en même temps que se déroulèrent divers synodes diocésains postconciliaires (1984 à 1998) évoquant les thèmes de l'évangélisation, de l'inculturation, le souci des communautés ecclésiales vivantes, de la coresponsabilité et de la formation d'agents pastoraux, de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux<sup>610</sup>. Malula présida le synode diocésain postconciliaire de Kinshasa sur le thème de la famille (1986-1988). Dans les années qui suivirent, l'idée du Concile africain fit son chemin, gagna peu à peu l'assentiment des autres conférences épiscopales du continent, et finalement, le 6 janvier 1989 (année de la mort du cardinal

---

607 D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine. Le feu vert de Rome : une herméneutique des déclarations des souverains pontifes d'après le Concile Vatican II*, Paris, L'Harmattan, 2016. La préface d'Henri Derroitte attire l'attention sur l'évolution du concept d'inculturation dans l'après-Concile (pp. 7-18).

608 Pourraient également être signalées les deux interventions suivantes de O. Bimwenyi-Kweshi, « Paul VI et la fondation d'une nouvelle tradition spirituelle en Afrique », *Présence africaine*, vol. 172, n° 2, 2005, pp. 117-123 et « Le poids de l'homme dans l'univers selon les cultures et les religions africaines traditionnelles », *Présence africaine*, vol. 175-177, n° 1-2, 2007, pp. 433-444.

609 « En 1977, un colloque tenu à Abidjan, organisé par la S.A.C. sur l'inculturation et le christianisme emboîtant le pas à Alioune Diop formula le vœu d'un concile africain. C'est alors qu'intervint la conférence épiscopale du Zaïre qui fut la première à adresser formellement au pape un vœu pour la tenue d'un Concile africain » (L. Monsengwo, « Un synode spécial de l'épiscopat africain », *Revue africaine de théologie*, vol. 13, n° 25, 1989, p. 5). Cf. F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine », dans *À contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 68 et 71.

610 Cf. A. Kalenga Madyondo, *La réception de « Lumen gentium » en République démocratique du Congo : une analyse à partir des actes synodaux*, Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, 2010.

Malula), le pape annonça la convocation prochaine d'un Synode africain des évêques<sup>611</sup>.

Le Synode spécial des Églises d'Afrique et de Madagascar se tint à Rome sur le thème de l'évangélisation au printemps 1994 (10 avril-8 mai) dans un contexte rendu tragique par le génocide au Rwanda (Bwidi Kitambala, 2010, pp.459-538). L'approche du troisième millénaire donne toutefois un certain relief à ce synode spécial continental qui, après l'assemblée spéciale pour l'Europe à l'automne 1991, entraînera inévitablement d'autres pour l'Amérique (1997), l'Asie (1998) et l'Océanie (1998), et ne sera donc pas sans répercussions sur l'Église universelle. Dès les premières réunions préparatoires, le thème du synode est précisé: «L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins (Ac 1,8)». Sont ensuite rédigés les *Lineamenta*, document devant servir à la réflexion commune selon cinq chapitres: l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale. Sur base des réponses des conférences et communautés ecclésiales à un questionnaire détaillé, l'*Instrumentum laboris* du synode est publié, toujours en cinq chapitres.

Après lecture du rapport d'introduction et d'orientation par le cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar (Sénégal), les travaux se déroulent en trois phases où les Pères synodaux exposent leurs préoccupations, se réunissent par groupes linguistiques de discussion, puis soumettent au pape des propositions et remèdes synthétisés en un message aux Églises d'Afrique. Suivant son programme, le Synode prône en grandes lignes:

- une *évangélisation* soutenue et planifiée collégalement grâce aux différentes concertations locales, continentales ou universelles, en faveur d'une Église non de pouvoir mais ministérielle (insistance sur la formation des prêtres et des laïcs), une Église-famille-de-Dieu qui s'articule autour de petites communautés ecclésiales vivantes de base;
- une *inculturation* du christianisme pour que celui-ci devienne authentiquement africain en s'enracinant dans les mœurs, coutumes, mentalités des peuples africains... tout en produisant une redynamisation de ces peuples, de leur vision du monde et de leurs cultures et en veillant notamment à la sauvegarde de la famille;
- une foi qui est *engagement pour la justice*, comme le résuma le cardinal Thiandoum dans son second rapport: «L'Afrique est un continent affecté par les guerres, la famine, une dette extérieure, le chômage, la pauvreté, un bas

---

611 L'annonce de la convocation d'un synode puis de son lieu de rassemblement à Rome susciterent la déception dans les cercles autour d'Alioune Diop, qui sont bien au fait de la nature purement consultative de ces synodes, se sentent dépouillés de «leur initiative», voire soupçonnent une mainmise de Rome sur l'Afrique.

- niveau d'éducation, le sida, diverses maladies, des grèves et d'autres maux sociaux. Dans ce contexte, la Bonne Nouvelle de Jésus Christ doit être présentée comme un message libérateur... [mais en même temps] l'Église, elle aussi, doit pratiquer la justice particulièrement dans la rémunération de son personnel, dans l'usage responsable de l'argent, dans le respect des droits de la femme, dans le dialogue et la concertation, dans la priorité pour les pauvres » ;
- une foi qui est en *dialogue*: dialogue au sein de l'Église-famille, dialogue œcuménique et avec les autres religions (islam), dialogue avec les religions traditionnelles africaines, dialogue avec le monde, la société, les incroyants, dialogue et communication (médias) visant une transformation des relations entre les hommes, les nations et les peuples, dans la vie religieuse, politique, économique, sociale et culturelle.

Ces grandes lignes suggèrent qu'au-delà de la préoccupation de l'inculturation et de la libération, le souci est surtout de « rendre la foi chrétienne pertinente dans l'Afrique complexe et en crise d'aujourd'hui. Le génocide au Rwanda et les conflits de la RDC ont secoué l'irénisme culturel des uns et l'utopie libérationniste des autres. Tous sont d'accord pour dire que toute théologie en contexte africain doit prendre au sérieux les traditions culturelles et religieuses africaines ainsi que la crise actuelle que traverse l'Afrique du fait de mutations sociopolitiques liées à la mondialisation »<sup>612</sup>.

Dans l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in Africa*, qu'il diffuse à l'occasion d'un nouveau voyage en Afrique en septembre 1995, Jean-Paul II rappelle la valeur à fois pleinement africaine et pleinement universelle du synode spécial: « Je désirais [...] que ce Synode soit authentiquement africain, sans équivoque. Et en même temps il était essentiel que l'Assemblée spéciale soit célébrée en pleine communion avec l'Église universelle » (n° 19). Certes, il confirme le travail accompli par les Pères africains et malgaches, soulignant certains aspects comme le travail en faveur de la justice et de la paix, la constitution de communautés ecclésiales vivantes :

« Les Pères ont reconnu d'emblée que l'Église-Famille ne pourra donner sa pleine mesure que si elle se ramifie en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites [...]; elles devront être des lieux de prière et d'écoute de la Parole de Dieu, de responsabilisation des membres eux-mêmes, d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile. Et surtout on s'y efforcera de vivre l'amour universel du Christ, qui surpasse les barrières des solidarités naturelles des clans, des tribus ou d'autres groupes d'intérêt » (*Ecclesia in Africa*, n° 89).

---

612 J.-L. Souletie, « Bulletin de théologie fondamentale », *Recherches de science religieuse*, vol. 96, n° 2, 2008.

Par contre, des omissions sont regrettées dans l'exhortation, qui ne rend pas suffisamment compte du travail synodal concernant par exemple les initiatives concrètes d'inculturation, de dialogue interreligieux, l'importance de la question démographique, les problèmes de santé publique et d'économie, la prise en compte de la jeunesse, un recours plus franc aux théologiens du cru<sup>613</sup>. Un plan d'action pour l'avenir est donc plus que nécessaire, comme y invite d'ailleurs fortement l'exhortation dans ses chapitres 4 (« Vers le troisième millénaire chrétien »), 5 (« Vous serez mes témoins » en Afrique), 6 (« Construire le Royaume de Dieu ») et 7 (« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre »)<sup>614</sup>.

#### d) Vers le synode de 2009... et après

Dix ans après le synode africain, la situation des pays africains a considérablement changé, suite à l'instabilité politique et aux guerres civiles, l'accroissement de la population<sup>615</sup> et de la paupérisation et aux phénomènes de migration. Considérant la situation des Églises, Augustin Ramazani Bishwende, sociologue et professeur à l'Université d'Ottawa, relève trois défis particulièrement importants : a) l'émergence d'une réelle indépendance/autonomie du christianisme africain, libéré de l'emprise missionnaire externe et assumant une communion ou une collégialité régionale-continentale ; b) l'harmonisation entre la mondialisation galopante et la sauvegarde du respect des droits humains, de la justice sociale et des cultures des peuples ; c) une nouvelle culture politique qui ne se réfère plus fondamentalement au pouvoir de quelques-uns construit en référence à des identités ethniques, tribales ou claniques, bâti sur l'argent et la violence et axé sur la domination et l'exploitation<sup>616</sup>.

---

613 Voir R. Luneau, « Ecclesia in Africa. Chronique d'un synode », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 93, 1996, pp. 171-180 ; M. Cheza (dir.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996 ; R. Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, Paris, Karthala, 1997.

614 Voir aussi D. Mushipu Mbombo et N. Ndongala Maduku, *Les Églises d'Afrique entre fidélité et invention : du synode romain de 1994 aux défis du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2022, 288 p.

615 La population en Afrique passe de 275 millions d'habitants dans les années 1950-1960 à 640 millions en 1990 et 1.400 millions en 2020, soit 18 % de la population mondiale (source : Wikipédia). En 2015, on compte 200 millions de catholiques en Afrique (et autant pour les Églises évangéliques et pentecôtistes).

616 Voir A. Ramazani Bishwende, « Le synode africain, dix ans après. Enjeux et défis », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 127, n° 4, 2005, pp. 541-556 ; voir aussi A. Gazoa, « Quels sont les défis et les enjeux actuels de l'Église-famille-de-Dieu en Afrique ? »,

Comment les mutations profondes envisagées seront-elles compatibles avec la « nouvelle » évangélisation, avec la pratique de la foi chrétienne en Afrique ? La réflexion sur la mise en pratique se faisant urgente au début du nouveau millénaire, un nouveau synode pour l'Afrique est convoqué en 2009 ; sur base de la réception du premier synode, il a pour objectif de consolider les avancées et de préciser la mission de l'Église-famille de Dieu au milieu du monde africain<sup>617</sup>.

Le deuxième Synode africain, qui s'est tenu à Rome du 4 au 25 octobre 2009, s'est montré sensible aux souffrances et aux injustices subies par de nombreux Africains et a cherché à mettre l'Église « au service de la réconciliation, de la justice et de la paix »<sup>618</sup>. Occasion d'un vaste brassage d'idées émanant d'évêques et de laïcs, femmes et hommes – témoignant d'un christianisme très vivant et engagé –, le rassemblement remit au pape 57 propositions considérées d'une importance capitale. Elles visent à prolonger cette pratique de communion ecclésiale et de responsabilité collégiale et attirent l'attention sur des pratiques concrètes de réconciliation, de dialogue œcuménique et interreligieux. Elles plaident pour des initiatives en matière de justice et d'éradication de la pauvreté, favorisant la paix, la protection de l'environnement, la bonne gouvernance, la liberté religieuse, la protection des ressources naturelles (parfois pillées par des pays d'autres continents). Elles prônent l'inculturation, la promotion des communautés ecclésiales vivantes, la promotion du laïcat, la protection de la famille, la formation des filles et des femmes, le souci des handicapés, des malades et des prisonniers...

La dimension engagée et rude de ces propositions s'est ressentie par exemple dans la conférence de presse de l'abbé Léonard Santedi, secrétaire général de la Conférence épiscopale de la RDC, qui a repris à son compte la parole du synode pour appeler « les politiciens catholiques impliqués dans la mauvaise gestion de la chose publique à démissionner ou à se convertir »<sup>619</sup>.

dans *Le Synode africain. Dix ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêt, bilan et perspectives*, dans *RUCAO* 20, 2004 (numéro spécial), 209 p.

- 617 Voir A. Ramazani Bishwende, « Le prochain Synode africain est-il pertinent ? », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 129, n° 4, 2007, pp. 591-607.
- 618 M. Cheza, *Le deuxième Synode africain : Réconciliation, Justice et Paix*, Paris, Karthala, 2013, 444 p. ; voir aussi L. Santedi Kinkupu, « Afrique, lève-toi et marche ! Le deuxième synode des évêques pour l'Afrique : une nouvelle Pentecôte », *Lumen Vitae*, LXV, 2010, pp. 95-103.
- 619 Peu de jours après le synode, un contexte de violence et de meurtres vise l'Église catholique : en décembre 2009, une religieuse cistercienne Sœur Denise Kahambo Murahirwa, et un prêtre, le Père Daniel Cizimya Nakamaga, ont été tués dans la paroisse de Kabare-Bukavu en Est-Congo.

Les propositions transmises au pape donnèrent lieu à l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, un texte de 135 pages sur « l'engagement de l'Afrique », que Benoît XVI remit aux évêques africains lors de sa visite au Bénin le 20 novembre 2011. Pour le pape, l'évangélisation *ad gentes* en Afrique reste une priorité qui doit concerner tous les chrétiens du continent. Dans son discours au palais présidentiel de Cotonou, Benoît XVI a dénoncé la corruption et d'autres fléaux qui affligent l'Afrique, et a lancé un appel aux responsables politiques et économiques des pays africains : « Ne privez pas vos peuples de l'espérance ! Ne les amputez pas de leur avenir en mutilant leur présent ! » Face à la problématique du sida, Benoît XVI a ensuite déclaré que l'usage du préservatif pouvait être accepté « dans certains cas [...] pour réduire les risques de contamination ».

La réception du synode de 2009 s'est réalisée au travers de propositions complémentaires précisant des stratégies pastorales. Les questions et les pistes suggérées par Étienne Chomé en 2013<sup>620</sup>, non limitatives, sont éclairantes par leur réalisme. Elles concernent les engagements des laïcs, du clergé et la clarification de quelques concepts opératoires. Se référant à des situations critiques inquiétantes, l'auteur invite à prendre suffisamment en compte « la réalité des conflits » afin de ne pas tomber dans un « idéalisme désincarné » (p. 123), ne donnant dès lors pas lieu à un « combat réfléchi et organisé » (p. 126) contre l'oppression et les injustices : « Face au pouvoir d'un oppresseur, face au non-respect de la loi, face à l'impunité des plus forts, on ne peut se contenter d'"espérer" que les gens respectent la loi. Le bon outil à même de vaincre l'impunité et la corruption réside dans le cadre du droit efficacement contraignant » (p. 127). Prenant l'exemple de la notion de « pouvoir », il invite à l'enrichir à travers l'approche traditionnelle du « service », concrétisée dans des « savoir-faire » éclairés...

Il reste que la construction d'un ordre social juste (demandée par *Africae munus*, 22), à laquelle clergé et laïcs sont appelés, doit trouver ses stratégies dans une sage coordination du spirituel et du temporel, dans un apprentissage de la « gestion des conflits » et la mise en route effective d'un « chemin de fraternité » (pp. 132-133) et d'une dynamique de rencontre personnelle avec le Christ. La lutte organisée contre l'oppression et les injustices doit également tabler sur le droit afin de construire cet ordre social juste et de fraternité. Ajoutons que, dans l'immédiat du dialogue œcuménique et interreligieux, il importe aussi de

---

620 É. Chomé, « Politique et bonne gouvernance : une lecture critique des documents du deuxième Synode pour l'Afrique », *Nouvelle Revue Théologique*, 135, 2013, pp. 117-133.



se référer aux nombreux accords qui existent déjà, de s'ouvrir à une meilleure compréhension mutuelle, voire une collaboration, avec les groupes évangélistes et pentecôtistes (sans diabolisation mutuelle) et de poursuivre un dialogue œcuménique doctrinal<sup>621</sup>.

Dans la situation complexe du continent africain, marqué par la grande diversité des cultures mais aussi par des guerres, des famines, des crises environnementales, Sœur Anne-Béatrice Faye rappelle que ce continent émergent peut aussi s'appuyer sur le dynamisme des femmes et de sa jeunesse (trois Africains sur cinq ont moins de 35 ans). Se référant au pape François et au récent congrès panafricain sur la théologie, la société et la vie pastorale (Nairobi, Kenya, 18-23 juillet 2022), elle suggère une Église non sélective, vitale et moins cléricale : « L'une des orientations est celle d'une Église qui accompagne<sup>622</sup>. Il n'y a pas de doute que ce cheminer ensemble permet aux Églises locales de proclamer l'Évangile en suivant la mission de Jésus-Christ. En effet, il a montré par sa vie qu'il est venu pour les pauvres, les petits, les marginaux, les pécheurs, les malades, les sans-voix, ceux et celles qui ont des difficultés avec l'Église. Nous avons reconnu que ce n'est pas du tout évident de se dire "compagnons de voyage", de s'écouter d'égal à égal et de prendre courageusement la parole par respect de la hiérarchie<sup>623</sup>. »

## 4.2. Amérique latine

### a) *Le « Pacte des catacombes » : l'option pour les pauvres*

Dès la fin du concile, le 23 novembre 1965, recevant quatre cents évêques latino-américains à l'occasion du dixième anniversaire du CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño)<sup>624</sup>, Paul VI les avait invités à former un vaste projet pastoral commun qui tienne compte de la situation économique et

621 Cf. Fohle Lygunda Ii-M, « Œcuménisme réceptif en Afrique francophone : de la diabolisation à la collaboration », *Lumen Vitae*, vol. 77, n° 4, 2022, pp. 403-405.

622 Elle cite les exemples d'Emmanuel Katongole (Ouganda) et sa ferme « Le sourire de Dieu » et de sœur Angélique Namaïka (Est du Congo) qui s'est occupée d'accueil et de réintégration de femmes et d'enfants vulnérabilisés par les guerres et les maladies.

623 Dans *La Croix Africa*, « Malgré des progrès, certaines Églises semblent encore trop cléricales, patriarcales et hiérarchiques », propos recueillis par L. Sarr, 22 juillet 2022.

624 Allocution de Paul VI aux évêques d'Amérique latine, *La Documentation catholique*, 19 décembre 1965, col. 2146 et 2153-2154. La première assemblée du CELAM se tint en 1955 à Rio de Janeiro, à l'initiative de Mgr Câmara et Mgr Larraín et avec l'encouragement de Rome. Depuis 1952, les évêques brésiliens se réunissaient déjà

sociale de leur continent et particulièrement de la problématique de la pauvreté, afin d'opérer un *aggiornamento* de l'Église en Amérique latine selon Vatican II. D'emblée l'épiscopat latino-américain s'engageait dans « une réception sélective et créative du concile » (Galilea, 1985).

On se souvient que, durant le concile, Mgr Helder Câmara (Brésil) et Mgr Manuel Larraín (Chili) – tous deux étaient passés par l'Action Catholique – ainsi que de nombreux évêques latino-américains s'étaient engagés dans le groupe « Jésus, l'Église et les pauvres » (Gauthier, Himmer, Gerlier), un groupe conciliaire qui avait alors beaucoup agi « sur les mentalités et par osmose » (Sauvage, 2013, p. 575) sans toutefois que la thématique de « l'Église des pauvres » ne s'inscrivît vraiment dans les textes conciliaires. Pour ce groupe conciliaire, quelque chose de fort était né pendant les années du concile, qui allait se concrétiser dans le « Pacte des catacombes »<sup>625</sup> au cours de la quatrième session conciliaire (16 novembre 1965) sur base de deux motions remises par les pères au pape : l'une concernant la pauvreté et la simplicité évangélique dans le mode de vie, l'autre revendiquant la priorité aux pauvres. Ces orientations allaient être reprises en Amérique latine où des « communautés chrétiennes de base » avaient commencé à éclore dès le début des années 1960. Le CELAM fut alors le lieu d'élaboration de la mise en œuvre de Vatican II dans le continent.

Comme le résume Pierre Sauvage, historien, « depuis la fin du Concile, la situation du continent est devenue particulièrement critique. La radicalisation politique s'est accélérée. Les figures de Camilo Torres, prêtre colombien passé à la guérilla, et de Che Guevara, médecin argentin compagnon de lutte de Fidel Castro qui a décidé d'exporter la lutte sur le continent, sont devenues emblématiques pour ceux qui veulent changer la société. La théorie du développement, qui s'est révélée inopérante, a fait place à celle de la dépendance. Dans ce contexte, de jeunes intellectuels chrétiens, soutenus par leurs aumôniers, dénonçant un ordre injuste, en contradiction avec les valeurs de l'Évangile, s'engagent dans la lutte aux côtés des pauvres ; de leur côté, les classes populaires, notamment les communautés ecclésiales de base, s'organisent et revendiquent le droit à une existence décente » (Sauvage, 2013, p. 577).

---

en conférence des évêques. Mgr Larraín devient président du CELAM en 1963 (il meurt accidentellement en juin 1966).

625 Sur le « Pacte des catacombes » (texte, signataires, publication, répercussions), voir L. Martínez Saavedra et P. Sauvage, « Pacte des catacombes », dans M. Cheza, L. Martínez Saavedra et P. Sauvage (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius, 2017, pp. 355-361.

Se plaçant en droite ligne de l'élan conciliaire, surtout celui exprimé dans la constitution *Gaudium et spes*, l'épiscopat latino-américain se trouve devant la nécessité vitale de repenser sa mission évangélisatrice<sup>626</sup>. Alors que l'esprit de réforme et de transformation des attitudes anciennes pour créer une Église pauvre, de service, de la parole et de la coresponsabilité entre assez rapidement dans les réflexes<sup>627</sup>, l'épiscopat organise une conférence continentale qui se tient en octobre 1966 à Mar del Plata (Argentine) et examine l'actualisation des acquis du concile dans un contexte latino-américain marqué par « les bouleversements en cours et la réalité de la pauvreté et du sous-développement » (Scatena, 2016). Ses conclusions sont confirmées un an plus tard par l'encyclique *Populorum progressio*, puis en mai 1968 par la rencontre des présidents des commissions épiscopales à Itapoã (Brésil), qui marque « l'entrée dans le corps de réflexion officiel du CELAM de la "théorie de la dépendance", selon laquelle le sous-développement structurel de l'Amérique latine ne pouvait pas être compris hors de sa relation de dépendance, elle aussi structurelle, à l'égard du monde développé [et qui] ne manque pas d'aborder aussi l'épineuse question de la violence » (Scatena, 2016).

#### b) *Théologie de la libération et conférence de Medellín (1968)*

L'expression de « théologie de la libération » apparaît en juillet 1968, peu avant la conférence de Medellín, dans la bouche de Gustavo Gutiérrez, aumônier d'étudiants péruviens, dans un exposé qu'il intitule « Vers une théologie de la libération » : « il entend fournir aux chrétiens, qui luttent pour la justice sociale, une théologie capable de les soutenir dans leurs engagements » (Sauvage, 2013, p. 578). La conférence de Medellín (26 août-6 septembre 1968), ouverte par le pape Paul VI, porte sur « L'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile ». Elle divise ses travaux en trois phases : description de la situation (voir), réflexion théologique (juger) et orientations pastorales (agir). La description est marquée par le constat d'une situation de

---

626 Selon Martin Maier, « nulle part, dans le monde chrétien, les enseignements de Vatican II n'ont été pris plus au sérieux et mis en pratique avec autant de vigueur et de créativité que dans le Tiers-Monde et parmi les minorités opprimées du monde » (dans Doré, 2000, p. 350).

627 « L'Église d'aujourd'hui doit être conciliaire », lit-on en 1967 dans une contribution du Département national de pastorale de la conférence épiscopale du Paraguay, « et conciliaire désigne ici une dimension communautaire, pèlerinante et donc pénitente de l'Église elle-même, dans la mesure où cette Église pèlerine doit vivre dans une metanoia et un parcours de réforme continue » (cité par Scatena, 2016).

« violence institutionnalisée » qui est ensuite caractérisée par un défaut de solidarité et de justice et qui conduit à en appeler à la vigilance des communautés ecclésiales de base en tant que cellules initiales de la structuration ecclésiale et acteurs d'évangélisation ainsi que de promotion humaine et de développement. L'option pour une « Église pauvre » se concrétise dans l'engagement personnel des évêques, des prêtres, des communautés religieuses à vivre de façon modeste et simple, sans appareil ni ostentation, une suite de l'engagement pris lors du concile. « Deux types de théologies sous-tendent l'ensemble des conclusions », fait remarquer P. Sauvage (2016), « d'une part la théologie du développement, en vogue à l'époque, qui entend assurer un épanouissement intégral de l'homme, y compris des plus pauvres. Elle se réfère à l'encyclique *Populorum progressio*. [...] D'autre part, se fait jour l'influence de la théologie de la libération. » Certes, le document de conclusion ne mentionne pas la « théologie de la libération » mais il recourt aux termes « libérer » et « libération » pour exprimer les aspirations des peuples à leur libération, à leur croissance en humanité. Surtout il formule l'exigence de pauvreté des témoins de l'Évangile, indispensable pour la crédibilité de leur témoignage, et affirme la préférence pastorale pour les pauvres, la solidarité avec leur cause (Sauvage, 2016). Dans la ligne de *Gaudium et spes*, qui s'adressait à l'humanité de manière générale, c'est bien une option pour les pauvres qui est prise ici.

Medellín produit un véritable mouvement d'engagement chrétien dans l'Église d'Amérique latine (multiplication des communautés ecclésiales de base, partage de vie avec les pauvres, lecture de la Bible, réflexion sur la justice), mais également au-delà des frontières du continent<sup>628</sup>. Se référant à la nouvelle « praxis » ecclésiale suscitée par Medellín et aux nouvelles questions qu'elle pose, la réflexion théologique s'organise et se déploie à partir de la publication de l'ouvrage de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971), traduit

---

628 Cette influence internationale de Medellín gagne aussi l'Europe: lors de la rencontre de l'Escorial à Madrid (7-15 juillet 1972), des théologiens de la libération – parmi lesquels G. Gutiérrez, E. Dussel, C. de Lora – expliquent l'expérience vécue par l'Église latino-américaine et défendent l'option de Medellín en faveur des pauvres (cf. *Fe y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial 1972*, Salamanque, 1973). L'influence de la théologie de la libération est vive en Belgique (université de Louvain, revue et institut *Lumen Vitae*, qui accepte de publier la traduction française de l'ouvrage de Gutiérrez). Elle est aussi ressentie au sein de l'association des théologiens du tiers-monde et jusque dans les synodes des évêques sur la justice dans le monde (1971) et sur l'évangélisation (1974), et même dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975).

en une vingtaine de langues<sup>629</sup>. De manière pédagogique, Gutiérrez explique que la « théologie » est inhérente à la vie de foi de tout croyant et de toute communauté chrétienne qui cherche à accueillir pleinement le don de la parole de Dieu et à entrer dans une réflexion critique sur sa praxis historique. Celle-ci, s'exprimant en termes de « libération », se situe à un triple niveau : libération politique, libération d'ordre humain qui se développe au long de l'histoire, libération spirituelle qui est conversion pour sortir d'une situation de péché et entrer en communion avec Dieu<sup>630</sup>. Pour Gutiérrez, « la théologie de la libération dit aux pauvres que la situation qu'ils vivent actuellement n'est pas voulue par Dieu ». Le franciscain brésilien Leonardo Boff, enseignant en théologie à Petrópolis (Brésil) à partir de 1970, participe à cette émergence de la théologie de la libération, qu'il considère comme reflet d'une pratique antérieure qui est l'option pour les pauvres et comme réflexion seconde sur celle-ci<sup>631</sup>.

À partir de 1969, toutefois, le CELAM, adopte des positions plus nuancées<sup>632</sup>, sous le secrétariat de Mgr Alfonso López Trujillo (qui en devient président en 1972) et sous l'influence du père Vekemans<sup>633</sup>. Sont dénoncées les analyses marxistes sous-jacentes à certaines affirmations de théologiens du continent sud-américain (sont visés Hugo Assmann, G. Gutiérrez) mais aussi d'autres enseignants étrangers (Joseph Comblin, François Houtart, J. Van Nieuwenhove<sup>634</sup>, le pasteur Georges Casalis).

---

629 G. Gutiérrez avait participé au concile en 1965 en tant que collaborateur du cardinal Juan Landázuri et de Mgr Larraín et avait aussi ainsi participé à la conférence de Medellín en 1968.

630 Cette orientation spirituelle qui sous-tend la théologie de la libération de Gutiérrez est présente dans un ouvrage ultérieur *Boire à son propre puits* (1988).

631 Outre Gustavo Gutiérrez (Pérou) et Leonardo Boff (Brésil), signalons les noms dès les années 1970 d'autres théologiens promoteurs ou critiques de la théologie de la libération : Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Clodovis Boff (Brésil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chili), Pablo Richard (Chili, Costa Rica), José Miguel Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentine), Enrique Dussel (Argentine, Mexique), Juan-Luis Segundo (Uruguay).

632 François Houtart, « L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines », *Archives des sciences sociales des religions*, 1986, pp.93-105 ; Enrique D. Dussel, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, D.F., Edicol : Centro de Estudios Ecueménicos, 1979.

633 Roger Vekemans, jésuite, lança la revue *Tierra Nueva*, qui sera le fer de lance du combat contre la théologie de la libération.

634 Cf. J. Van Nieuwenhove *et al.*, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, coll. « Le Point théologique », 1974.

c) *Les conférences du CELAM de Puebla (1979) à Aparecida (2007)*

L'option pour les pauvres sera présente néanmoins dans la troisième conférence du CELAM à Puebla (Mexique) en janvier 1979, qui est présidée par Jean-Paul II, sur le thème de « L'évangélisation dans le présent et dans l'avenir de l'Amérique latine » et dont l'ambition est de clarifier le message de Medellín en le dépouillant de ses interprétations strictement politiques. À l'expression « communautés chrétiennes de base » (CCB) est préférée celle de « communautés ecclésiales de base » (CEB) qui souligne mieux leur lien aux diocèses et aux paroisses et sont considérées comme « foyers d'évangélisation et moteurs de libération et de développement [...] vivifiés par les ministères confiés aux laïcs » (nos 96-97 du document final). Les CEB apparaissent comme les maillons forts de la construction d'une Église qui, dans la ligne de l'ecclésiologie conciliaire, est *communio* et *participation*. Puebla adopte l'expression d'« option préférentielle pour les pauvres » (nos 733-735, 1134-1165 du document final), qui se veut plus précise et détachée de toute apologie de la violence : « C'est une libération qui sait utiliser les moyens évangéliques, avec leur efficacité particulière, et qui ne recourt à aucune classe de violence, ni à la dialectique de la lutte des classes, mais à l'énergie et à l'action vigoureuses des chrétiens » (n° 486 du document final).

« Finalement, explique Giancola Mirko, la Conférence de Puebla ne signifia pas une condamnation des décisions adoptées à Medellín, le document final soulignant au contraire la continuité entre les deux conférences. Dans ce document, les évêques latino-américains récupérèrent l'idée d'une pauvreté vue comme la conséquence de structures politiques et sociales injustes, et parlèrent à cet égard d'une injustice institutionnalisée. Ils s'éloignaient, néanmoins, de la perspective "dépendantiste" adoptée à Medellín, en condamnant les excès du capitalisme aussi bien que les idéologies marxistes. [...] Il n'y avait pas, en revanche, de condamnation explicite de la théologie de la libération ni de l'Église populaire. Les évêques se préoccupèrent de préciser le fait que cette Église ne devait pas se présenter comme une alternative à l'Église institutionnelle et que le dernier mot sur les questions théologiques incombaît à l'autorité hiérarchique. Finalement, on demandait à l'Église de se détacher des appareils étatiques pour se dédier au travail pastoral au sein de la société civile, dans le cadre de ce que le document définissait comme une "option préférentielle pour les pauvres"<sup>635</sup>. »

635 G. Mirko, *La croix et l'épée. Église et politique en Argentine et au Chili de Vatican II aux régimes militaires*. Thèse de doctorat en études politiques, Paris, École des hautes études en sciences sociales, octobre 2017, p. 330.

Il n'empêche qu'après Puebla une ligne résolument « conservatrice » prévaut officiellement, comme l'indique la déclaration forte du président Mgr Trujillo dans son discours d'ouverture de la dix-huitième assemblée ordinaire du CELAM en 1981 (il parle des théologiens de la libération): « Le problème n'est pas qu'ils parlent fort quand il s'agit des pauvres, mais il réside dans l'utilisation idéologique d'un instrument d'analyse marxiste, ce qui est en contradiction avec le magistère de l'Église<sup>636</sup>. » En 1982, Trujillo organise deux conférences, l'une d'ordre ecclésiologique, à laquelle prend part le père Hamer, secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'autre d'ordre christologique (à Rio de Janeiro), à laquelle participe le cardinal Ratzinger, président de la même Congrégation. Cette rencontre, dite « pluraliste », s'inscrit dans la ligne d'une réfutation de la théologie de la libération sans qu'aucun théologien de cette tendance n'y ait été convié<sup>637</sup>.

L'offensive romaine contre la théologie de la libération commença en mars 1983 avec l'envoi par le cardinal Ratzinger à l'épiscopat du Pérou de « Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutierrez », où le cardinal Ratzinger critique l'assimilation des pauvres de la Bible aux victimes de l'exploitation capitaliste, qui aurait signifié une légitimation de l'engagement révolutionnaire contraire au message évangélique. Peu après, les évêques péruviens furent convoqués à Rome. Vient ensuite une admonestation adressée à Leonardo Boff par Ratzinger (15 mai 1984), critiquant son livre *Igreja, carisma e poder* et l'invitant à venir s'expliquer (ce qui se fit le 7 septembre 1984) avant qu'il ne soit obligé à un an de silence. En septembre, la Congrégation pour la doctrine de la foi diffuse une « Instruction sur quelques aspects de la Théologie de la Libération » (3 septembre 1984) qui met en garde les fidèles contre les dangers venant de la fréquentation de l'idéologie marxiste. D'après l'autorité chargée de veiller sur l'orthodoxie catholique, la lutte pour les droits de l'homme et pour la justice sociale doit s'inscrire dans les moyens propres à l'Église, à savoir la doctrine

---

636 Cité par François Houtart, dans « La peur d'une contagion marxiste: une grande offensive du Vatican contre la théologie de la libération », *Le Monde diplomatique*, juin 1984.

637 F. Houtart, *ibidem*, rappelle aussi la « politique » des nominations d'évêques, plaçant ainsi des « hommes sûrs » aux postes clés du CELAM. Il signale que l'hostilité à la théologie de la libération avait également des adeptes hors de l'Église, notamment dans des groupes états-uniens de soutien à l'élection de Donald Reagan, voire de soutien financier à l'Église des pauvres. Suite au rapport Rockefeller en 1969, il fut recommandé au gouvernement nord-américain de lutter contre le courant de la théologie de la libération, jugé néfaste.

sociale de l'Église, réactualisée par Jean-Paul II<sup>638</sup>. Un document successif, intitulé « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », diffusé en 1986, clarifie que l'enjeu pour le Saint-Siège va au-delà du conflit entre conservateurs et progressistes, en réaffirmant l'unité doctrinale du catholicisme aussi bien que la structure verticale et hiérarchique de l'autorité ecclésiastique.

Parallèlement à ces remous d'opinions visant à discréditer la théologie de la libération et aux contraintes générées par la censure de certaines publications ou de certains enseignants, les années 1980 voient la vitalité de l'« option pour les pauvres » se confirmer au travers des engagements et des témoignages de nombreuses communautés ecclésiales de base et au travers des martyres de nombreux prêtres et évêques<sup>639</sup>, de religieux et de religieuses, ainsi que d'un très grand nombre de laïcs. L'adoption par contre et la mise en pratique du principe (romain) de la « nouvelle évangélisation » tarde à démarrer<sup>640</sup>.

Lorsque se réunit en octobre 1992 à Saint-Domingue la quatrième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, inaugurée par Jean-Paul II, sur le thème « Nouvelle évangélisation, promotion humaine et culture chrétienne », il apparaît qu'un fort bloc d'évêques conservateurs épaulés par les envoyés de la Curie romaine réussit à « bloquer toute approche soupçonnée de sympathie avec la théologie de la libération »<sup>641</sup>, ce qui se manifeste moins au travers des discussions de l'assemblée que dans le texte conclusif. Néanmoins, même si n'est guère réaffirmée la valeur des CEB, l'engagement envers les pauvres se trouve confirmé dans une perspective qui inclut la promotion humaine liée à l'évangélisation et à l'attention aux cultures latino-américaines ainsi qu'à une critique du système social qui produit la pauvreté et l'exclusion.

---

638 Le jésuite uruguayen Juan Luis Segundo a répondu à cette Instruction dans *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad, 1985, 195 p.

639 Sont liés à leur option pour les pauvres les assassinats du père jésuite Rutilio Grande (12 mars 1977) et de Mgr Oscar Romero (24 mars 1980) au Salvador par les « escadrons de la mort », issus de l'armée salvadorienne. Toujours au Salvador, le 16 novembre 1989, six jésuites et deux femmes laïques sont assassinés par un commando militaire.

640 Le principe de la « nouvelle évangélisation » est annoncé par Jean-Paul II à l'Assemblée des évêques latino-américains de Port-au-Prince du 9 mars 1983 et ne cessera de revenir à l'ordre du jour. Se référant à l'encyclique *Redemptoris missio* (n° 37a), publiée en 1990, on peut se demander si ce principe ne vise pas en premier lieu les territoires de vieille tradition chrétienne. Voir aussi *Ecclesia in America* (1999).

641 J.D. Rodríguez Cuadros, « Le basculement religieux latino-américain », *Hérodote*, vol. 171, n° 4, 2018, pp. 119-134.



Après Saint-Domingue, la théologie de la libération connaît un certain déclin et se voit appelée à se redéfinir. Quant au discours de l'Église, il se tourne davantage vers des questions de morale alors que s'affaiblit le contact avec les milieux populaires, sur fond plus général de recul du catholicisme et de progrès des Églises évangéliques, des sectes et de la non-croyance. Après l'assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Amérique, tenu en novembre-décembre 1997 à Rome sur le thème « La rencontre avec Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique » (incluant l'Amérique du Nord), l'exhortation *Ecclesia in America* (promulgué par Jean-Paul II le 22 janvier 1999 dans la basilique de Guadalupe au nord de Mexico) rappelle d'une manière plus générale le primat de l'annonce explicite et intégrale de l'évangile et invite à analyser les motifs pour lesquels les catholiques quittent l'Église.

Au tournant du siècle, dans un monde où croît la globalisation et une Amérique latine où les conférences épiscopales nationales sont davantage des organismes bureaucratiques que des manifestations de la collégialité épiscopale, il apparaît, estime François Houtart<sup>642</sup>, que la théologie de la libération élargit son champ d'application à d'autres questions : celles posées par les femmes, par le mouvement indigène, par l'écologie...

Lors de la cinquième Conférence des évêques latino-américains à Aparecida (Brésil) en mai 2007, où le thème est centré sur « la mission de l'Église », conséquence de la « nouvelle évangélisation » dont il avait été question à Saint-Domingue (1993), la méthodologie est modifiée, avec une longue préparation de trois années où sont associés tous les secteurs de la vie de l'Église, qui aboutit à un « document de participation » puis à une synthèse de toutes les contributions<sup>643</sup>. Divers acquis antérieurs et marqués du sceau de la théologie de la libération sont réappropriés : l'option préférentielle pour les pauvres, le cheminement à la suite de Jésus, la mission de l'Église comme promotion de tous les aspects de l'existence humaine, la formation de petites communautés chrétiennes à l'intérieur des paroisses (CEB), l'importance de l'engagement avec les communautés indigènes et noires, la reconnaissance de la piété populaire comme vraie spiritualité et mystique populaire latino-américaine, la défense de

---

642 F. Houtart, « L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine », *Le Sud en mouvement*, décembre 2006, <<https://www.cetri.be/L-etat-actuel-de-la-theologie-de>>.

643 Cf. A. Manzatto, « Cinquième conférence du CELAM : quelques enjeux théologiques », *Revue théologique de Louvain*, vol. 38, n° 4, 2007, pp. 535-552.

l'Amazonie, le dialogue avec la culture contemporaine, l'engagement dans des processus de réconciliation et de construction de la paix... tous des éléments qui sont aujourd'hui accueillis par la pensée commune sans y subodorer des relents de pensée marxiste, comme s'il l'on y reconnaissait un héritage propre latino-américain inspiré des expériences et du vécu des trois décennies précédentes et avec un désir renouvelé d'activité et de vie évangélique proche des pauvres<sup>644</sup>.

### 4.3. Asie du Sud-Est

Comme leurs collègues africains, les évêques d'Asie à la sortie du concile se concertèrent pour donner à leurs Églises un visage adapté aux contextes asiatiques dans leur grande diversité de traditions, de langues, de cultures et de coutumes, et reflétant autant que possible le renouveau impulsé par Vatican II<sup>645</sup>. En Asie du Sud-Est, l'Église catholique est globalement minoritaire (2,5 %), plongée dans un milieu largement non chrétien (sauf aux Philippines et au Timor Oriental), parfois hostile, avec cependant d'importantes et dynamiques communautés chrétiennes (Corée du Sud, Philippines, Vietnam, Inde...) et une histoire ancienne<sup>646</sup>. Les situations sociales et politiques divergent fortement d'un pays à l'autre. L'Église catholique indonésienne, par exemple, à l'issue du concile (1965-1966), est confrontée à une situation de crise majeure suite à un putsch militaire suivi d'une répression anticommuniste et se trouve dans la quasi-impossibilité de mettre en œuvre le concile (et même toute activité pastorale). Reconnue parmi les religions officielles du pays, elle s'engage dans un

---

644 Cf. J.D. Rodríguez-Cuadros, « Le basculement religieux latino-américain », *op. cit.*

645 Lors du concile, l'Asie était représentée par quelque 290 évêques, dont la plupart n'étaient pas d'origine asiatique. En 1964 eut lieu à Bombay le Congrès eucharistique international, au cours duquel des théologiens indiens exprimèrent leurs vœux sur le salut des peuples d'autres traditions religieuses et la nécessité d'un dialogue avec elles. À l'issue du Concile, les 6-8 décembre 1965, se tint à Kandy (Sri-Lanka) une consultation des Églises chrétiennes d'Asie de l'Est. Un synode postconciliaire eut lieu en novembre 1966 au Sri-Lanka à l'initiative de Mgr Leo Nanayakkara (Kandy). Les Églises d'Asie orientale, à l'exception des Philippines, sont sous l'autorité de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (ancienne *Propaganda fide*).

646 Il y eut une communauté de chrétiens en Inde (Chrétiens de saint Thomas au Malabar-Kérala) depuis les débuts du christianisme, et en Chine au VII<sup>e</sup> siècle (Nestoriens), dans l'île de Sumatra au VII<sup>e</sup> siècle, dans l'Empire mongol au XIII<sup>e</sup> siècle...

effort d'indigénisation qui se traduit par l'attention aux cultures locales (près de 400 langues régionales), prônant le respect des valeurs formant la base de la nation (la *Pancasila*) et l'unité dans la diversité. Elle mettait ainsi en place, explique Rémy Madinier (2016), «l'esprit de Vatican II», sans toutefois parvenir à entrer d'emblée dans une attitude œcuménique.

#### a) Naissance de la FABC

En 1970 naît à Manille (Philippines), à l'occasion de la visite de Paul VI, la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC) qui va devenir le catalyseur et le centre d'échange des grandes idées et orientations de Vatican II en Asie du Sud-Est<sup>647</sup>. Tout en reconnaissant d'emblée qu'elle se trouve devant une Asie orientale «aux multiples visages», la FABC va coordonner intelligemment le travail d'évangélisation et de développement social et diffuser des textes riches et variés. La ligne prônée par la FABC (en 1974) engage les catholiques à entrer dans un triple dialogue avec les cultures, avec les religions et avec les pauvres, selon les orientations données par les documents du concile (p.ex. *Nostra Aetate*) qui ont fourni les réflexions fondatrices pour développer la pratique du dialogue. S'ouvraient ainsi les voies d'une «évangélisation» nouvellement comprise au prisme de l'exhortation *Evangelii nuntiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne (1975), dans laquelle Paul VI reflète la prise de conscience de la mission non plus au sens de territoire ou de plantation de l'Église mais comme un nouveau type d'apostolat et d'annonce liée à une culture<sup>648</sup>. Le message renouvelé par la FABC en 1977 est clair: «Si les Églises d'Asie ne découvrent pas leur propre identité, elles n'auront pas d'avenir<sup>649</sup>.»

---

647 La FABC ne coordonne pas les Églises du Proche et du Moyen-Orient ni celles d'Asie centrale.

648 Cf. *Evangelii nuntiandi*, n<sup>os</sup> 20 et 24: «Le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture. [...] Aussi faut-il faire tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures. Elles doivent être régénérées par l'impact de la Bonne Nouvelle. [...] L'évangélisation est une démarche complexe, aux éléments variés: renouveau de l'humanité, témoignage, annonce explicite, adhésion du cœur, entrée dans la communauté, accueil des signes, initiative d'apostolat. Ces éléments peuvent apparaître contrastants, voire exclusifs. Ils sont en réalité complémentaires et mutuellement enrichissants. Il faut toujours envisager chacun d'eux dans son intégration aux autres.»

649 Cité par Jukka Helle, dans *Towards a truly Catholic and a truly Asian Church: An Asian Wayfaring Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*

La voie du dialogue, de l'interaction et du partage, liée à la lutte pour plus de justice et d'humanité dans un contexte de pauvreté, se trouve aussi au cœur des discussions de la Conférence asiatique des théologiens du tiers-monde les 7-20 janvier 1979 à Wennappuwa (Sri-Lanka) sur le thème « Asian's struggle for full humanity: towards a relevant theology »<sup>650</sup>. La déclaration finale appelle à un engagement prophétique des chrétiens dans la transformation de la société et particulièrement de ses systèmes oppressifs.

### b) *L'Église catholique indienne*

En Inde, dans les années 1970 et 1980, la réception du concile Vatican II se réalise surtout autour de la préoccupation de l'inculturation. L'Église catholique indienne – dont le personnel (pasteurs, théologiens, religieuses) est complètement indianisé – s'appuie pour cela sur l'héritage de certains précurseurs tels que Jules Monchanin (1895-1957) et Dom Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda) (1910-1973) qui tous deux sensibilisèrent, à leur façon, à la reconnaissance de la présence divine dans l'univers et en soi-même<sup>651</sup>. Plus récemment, le théologien Raymond Panikkar<sup>652</sup> s'est fait le promoteur du dialogue religieux entre hindouisme et christianisme, une orientation qui est assez communément

---

1970-2012, Academic Dissertation, Faculty of Theology at the University of Helsinki, May 2018, p. 9.

650 Cette 3<sup>e</sup> Conférence EATWOT réunit 72 représentants des pays d'Asie et des îles du Pacifique ainsi que 8 délégués d'Afrique et d'Amérique du Sud et du Nord (dont 49 catholiques, 29 protestants, un orthodoxe et un musulman). Les deux premières Conférences s'étaient tenues en 1976 à Dar-es-Salam (Tanzanie) et en 1977 à Accra (Ghana).

651 Parmi ces précurseurs, signalons aussi le père Richard De Smet (1916-1997), qui s'intéressa à l'étude et l'enseignement de la philosophie indienne ainsi qu'au dialogue philosophique et spirituel avec la pensée hindoue, s'attachant en particulier à la tradition de la non-dualité (*advaita*); et Bede Griffiths (1906-1993) qui dirigea un ashram chrétien-hindou de 1968 à 1993, inspirant un nouveau monachisme en dehors des institutions religieuses.

652 Raymond Panikkar (1918-2010), dans son *Unknown Christ of Hinduism* (1964), défend la thèse que « le christianisme et l'hindouisme se rencontrent dans une réalité qui est à la fois divine et humaine, qui ne peut donc être rien d'autre que ce que les chrétiens appellent Christ. Le Christ est leur point de rencontre ». Le dialogue avec le bouddhisme est au cœur des attentions du théologien catholique srilankais Aloysius Pieris (né en 1934), pionnier des relations entre chrétiens et bouddhistes, et du moine bouddhiste vietnamien Thich Nhat Hanh (1926-2022), militant pour la paix.

acceptée en Inde tant dans les enseignements des séminaires que dans les congrès et conférences. La reconnaissance de la signification théologique des diverses traditions religieuses (un terme qui est préféré à celui de dialogue avec les non-chrétiens) permet de voir en elles une possible « inspiration divine » ou des « semences du Verbe » (AG 11), commente Jacques Dupuis<sup>653</sup>. Ainsi, poursuit-il, les débats sont souvent centrés sur la question christologique et l'action de l'Esprit Saint<sup>654</sup>, impliquant également, de par le principe d'incarnation, une théologie de l'Église locale présentée comme nouveau style de présence et de témoignage chrétiens.

Un rôle de pionnier est joué par le père Duraysamy Simon Amalorpavadass<sup>655</sup>, théologien et liturgiste à qui fut confiée la direction du Centre de catéchèse de Bangalore peu après Vatican II. Amalorpavadass participa comme secrétaire spécial au synode romain de 1974 et s'y fit remarquer par un rapport sur la situation des Églises locales où il mettait en évidence que « l'implantation de l'Église locale et son inculturation peuvent assumer une pluralité d'expression de la foi, compatible avec l'unité de l'Église » (Grootaers, 2012, p. 136).

À la suite des premiers efforts d'indigénisation, notamment de la liturgie<sup>656</sup>, signale le père Lucien Legrand, une certaine différenciation s'effectue par rapport à la culture indienne dominante (brahmanisante) et un élargissement s'opère, d'une part au contact de la « théologie de la libération » dans sa variante indienne de la théologie *dalit*<sup>657</sup> et d'autre part par une ouverture

653 J. Dupuis, « Le mouvement théologique en Inde », *Revue théologique de Louvain*, vol. 3, n° 3, 1975, pp. 324-331.

654 Cf. les contributions de M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Hinduism*, Madras, 1970 et J.Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madras, 1974.

655 D.S. Amalorpavadass (1932-1990), ordonné prêtre en 1959, collabore pendant le concile Vatican II avec les évêques d'Inde, y travaille comme informateur religieux tout en préparant un doctorat en théologie à l'Institut catholique de Paris. Après son enseignement au Centre de catéchèse de Bangalore et de nombreuses publications, il devient professeur à l'Université de Mysore et s'établit dans un ashram « afin d'approfondir dans la pratique une spiritualité à la fois indienne et chrétienne en vue de la libération de l'être humain tout entier » (Grootaers, 2012, p. 135).

656 Cf. D.S. Amalorpavadass, *Toward indigenization in the Liturgy*, Bangalore, Catechetical & Liturgical center, 1973; *Theology of evangelization in the Indian context*, Bangalore, 1971. Il préconisa l'intégration de textes ou de rituels hindous dans la liturgie chrétienne.

657 Les *dalits* forment en Inde une importante couche sociale pauvre (18 % de la population indienne) qui ne fait pas partie des quatre castes qui structurent la société. Le mouvement de libération des *dalits* chrétiens, soutenu par l'Église catholique

aux nombreuses « sous-cultures » et la recherche d'une expérience proprement indienne de la foi chrétienne, qui s'appuie notamment sur l'attrait et la vénération que suscitent le message chrétien et l'évangile de Jésus auprès du peuple indien et de certains hindous (Legrand, 2003). Dotée d'un équipement théologique important (séminaires, facultés théologiques, centres d'études, associations, périodiques et livres), l'Église indienne favorise une approche familière (enracinement d'incarnation) et critique (contestation prophétique) avec les cultures locales dans leur diversité et leurs richesses d'expression culturelle et artistique, réussissant souvent à « trouver une expression de foi chrétienne en harmonie avec ce patrimoine culturel florissant » (Legrand, 2003).

### c) *Zèle missionnaire et voies du dialogue*

L'orientation vers les pauvres, diffuse dans les textes du concile<sup>658</sup>, reste fort présente dans les initiatives de la FABC au sein d'un continent qui comprend le plus grand nombre de pauvres dans le monde. Face à des cultures extrêmement nombreuses et diverses et des traditions peu perméables au christianisme, les chrétiens asiatiques élaborent des approches pluralistes où tout en restant fidèles à eux-mêmes et à leurs valeurs ils ne se conforment pas à un seul modèle. Le témoignage et l'évangélisation en terrain asiatique adoptent une voie d'imprégnation plus que d'annonce explicite, suivant ainsi le chemin du Jésus historique dans son engagement envers les pauvres, son esprit de dialogue et son mode de vie. Un témoignage silencieux qui n'est pas étranger à la nature pastorale du concile et implique une interprétation de Vatican II qui est très collée au contexte de la réalité asiatique et qui s'avère opérante au vu des nombreuses conversions que l'on remarque en certains pays.

L'expérience des Églises, l'effort des pasteurs<sup>659</sup> et des théologiens en Asie montre que la double démarche prônée par le concile (ne rien rejeter de ce qui

---

dans les années 1980, s'insurge contre les cultures dominantes et promeut des programmes sociaux et pastoraux pour aider les pauvres et les « opprimés » à défendre leurs droits. Voir aussi la théologie du peuple opprimé (Minjung) en Corée et celle de Choan-Seng Song, théologien de l'Alliance réformée mondiale, pour la Chine.

658 L'orientation vers les pauvres est bien marquée dans les intentions des Pères conciliaires (cf. *supra*, le groupe « L'Église et les pauvres »). Pour rappel, le « concile » de Jérusalem au premier siècle avait recommandé de « se souvenir des pauvres » (Galates 2,10).

659 Parmi les figures de leaders charismatiques, citons trois personnalités: 1) Angelo Fernandes (1913-2000), archevêque de New Delhi, qui participa à diverses rencontres œcuméniques sur le développement, la justice et la paix, les droits de

est vrai et saint dans les autres religions / annoncer la voie du Christ) est réalisable à travers deux approches: d'une part, écouter les différentes voix qui s'expriment dans la vie des peuples asiatiques, en s'efforçant de reconnaître, avec l'aide de l'Esprit Saint, les défis d'aujourd'hui et les signes des temps qui se trouvent dans ces voix<sup>660</sup>; d'autre part, interpréter ces réalités par rapport au mystère du Christ, en s'efforçant de reconnaître comment la force dynamique de l'Évangile rencontre les réalités complexes de l'Asie et comment ces peuples expriment en leur langage le mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ<sup>661</sup>.

Cette démarche est appuyée par le message issu de la 5<sup>e</sup> Assemblée de la FABC à Bandung (17-27 juillet 1990) sur le thème « Les défis pour l'Église en Asie dans les années 1990 », qui insiste sur l'importance du témoignage (vs l'enseignement) fondé sur les valeurs évangéliques de détachement et d'humilité, de compassion et de solidarité avec les pauvres. La FABC poursuit ainsi son activité de soutien à la promotion de l'identité de l'Église asiatique en soutenant qu'une composante essentielle de son « asiatisme » est le concept d'« harmonie »<sup>662</sup> (progressive) à

l'homme, l'environnement, qui fut membre fondateur et premier président (1970-1984) de la Conférence mondiale sur la religion et la paix (WCRP), une organisation internationale de représentants des principales traditions religieuses du monde, qui se réunissent pour étudier et agir sur les problèmes mondiaux affectant la paix, la justice et la survie humaine (désarmement); 2) le cardinal Stephan Kim (1922-2009) qui imprima sa marque personnelle à l'Église en Corée pour que celle-ci « se porte au cœur de la société » et à la rencontre des pauvres, et qui fut parmi les fondateurs de la FABC; 3) le cardinal Anthony Soter Fernandez (1932-2020), artisan de relations apaisées entre les religions en Malaisie.

660 Cf. Vimal Tirimanna (dir.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil*, Bangalore, Claretian Publications, 2007, notamment dans son chapitre 5 « The Spirit at Work in Asia Today ».

661 Cf. V. Tirimanna (dir.), *Asian Faces of Christ* (OTC Theological Colloquium), Bangalore, Asian Trading Corporation, 2004. Voir aussi F. Meroni et C. Devadass (dir.), *The Future of Evangelization in Asia. Theological Reflections*, Rome, Urbaniana University Press, 2019 (cf. la contribution de John Junyang Park, « The Presence and Activity of the Holy Spirit in the Church's *Missio Ad Gentes* in Asia Today. A Reflection on Popular Religiosity and Piety », *ibid.*, pp. 57-73).

662 Cf. J. Hell, *Towards a truly Catholic and a truly Asian Church...*, *op. cit.*, 2018, p. 55-56, citant l'Office for Theological Concerns (OTC) de la FABC: « Pour la promotion de l'harmonie, il est important de cultiver une façon de penser globale et complémentaire. C'est quelque chose de très caractéristique des traditions asiatiques qui considèrent les différentes dimensions de la réalité non pas comme contradictoires, mais comme complémentaires (*yinyang*). »

travers le dialogue avec les religions, les cultures et les réalités sociopolitiques (considérées comme « lieux » théologiques) pour un enrichissement mutuel. Ce dialogue apparaît comme la voie qui conduit à l'inculturation, laquelle nécessite un moment de purification par l'Évangile du Christ: « Lorsque l'évangile rencontre une culture, quelque chose de "nouveau" naît de la rencontre, mais le "nouveau" émerge essentiellement à la fois de l'Évangile et d'une culture. Ce "nouveau" doit être fidèle à l'authentique tradition catholique et en même temps être pertinent et capable de faire vivre l'Évangile dans divers contextes asiatiques ».

La démarche d'évangélisation attentive à l'action de l'Esprit Saint se voit corroborée par l'encyclique *Redemptoris Missio* (7 décembre 1990), dans laquelle Jean-Paul II synthétise, complète et redonne souffle aux positions missionnaires de Vatican II. Dans les trois premiers chapitres, le pape rappelle que la mission est participation à la mission de Jésus-Christ, l'unique Sauveur, et au service du Royaume de Dieu, puis il insiste sur l'action primordiale de l'Esprit Saint en toute activité missionnaire: « la présence et l'action de l'Esprit n'affectent pas seulement les individus mais aussi la société et l'histoire, les peuples, les cultures et les religions » (n° 28). Le pape distingue alors trois situations d'évangélisation: celle des pays non encore évangélisés, celle des pays de vieille tradition chrétienne et les groupes de chrétiens déchristianisés, trois situations auxquelles correspondent respectivement l'activité missionnaire, la charge pastorale et la « nouvelle évangélisation » (ch. IV). Quant aux voies de l'évangélisation (ch. V), elles passent essentiellement par le témoignage, par l'annonce (en Église) animée par la foi et ordonnée à la conversion, la fondation d'Églises locales, mais aussi par l'inculturation, le dialogue, la promotion du développement. Plus qu'une simple *adaptation* extérieure, l'inculturation « signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'*enracinement* du christianisme dans les diverses cultures humaines » (n° 52, reprenant la définition donnée dans le rapport final du synode de 1985 [nous soulignons])<sup>663</sup> tout en

---

663 La Commission théologique internationale avait précisé en 1988 que « la Parole de Dieu ne saurait [...] s'identifier ou se lier de manière exclusive aux éléments de culture qui la portent. L'Évangile impose même souvent une conversion des mentalités et un amendement des coutumes là où il s'implante: les cultures, elles aussi, doivent être purifiées et restaurées dans le Christ » (*La Foi et l'inculturation*, Introduction, n° 6).



rappelant la nécessité de coordonner le dialogue et l'annonce de l'Évangile (n° 55)<sup>664</sup>.

En filigrane, une interrogation sur la mission de l'Église transparaît dans les débats qui couvrent la fin des années 1980 et le début des années 1990 : le dialogue interreligieux n'a-t-il pas remplacé le mandat évangélique de faire des disciples ? Plus profondément se profile le risque d'opposer une ecclésiologie où l'Église se voit porteuse de l'Évangile et des sacrements à une ecclésiologie où elle se porterait à l'écoute ou à la rencontre des « pierres d'attente » de la foi. Dans ce débat intervient le cardinal Jozef Tomko, préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (Propaganda fide), de manière polémique à l'encontre des théologiens indiens<sup>665</sup>.

Cette problématique est analysée par Catherine Clémentin-Ojha<sup>666</sup>, qui dégage deux éléments mis en cause par la réaction romaine : l'affaiblissement du zèle missionnaire et la dépréciation du rôle de l'Église dans le salut. Parlant de l'Inde, il est vrai, écrit-elle, que « l'évangélisation des hindous n'est plus au centre des préoccupations du personnel ecclésiastique indien » (p. 121), ou, reprenant les propos de M. Amaladoss (en 1986) : « Si les autres religions aussi sont des voies de salut, pourquoi proclamer l'Évangile et chercher à baptiser des gens ? » C. Clémentin-Ojha estime que « dans les écrits des théologiens indiens, l'urgence n'est pas de chercher à augmenter les effectifs de l'Église, mais de construire un christianisme vraiment indien, intégré dans le courant national [et visant] à la consolidation de l'Église locale [qui] doit subir une kénose, se dépouiller de sa forme actuelle, afin de s'incarner authentiquement dans son contexte culturel » (pp. 121-122). Une Église donc moins centralisée et moins « occidentale » et plus au diapason des traditions religieuses asiatiques. S'agissant d'autre part de l'accusation de dépréciation du rôle de l'Église, C. Clémentin-Ojha rappelle les déclarations de l'Indian Theological Association selon laquelle

---

664 Les recommandations de *Redemptoris Missio* furent assumées lors d'un concile local aux Philippines en 1991 (PCP-II, 20 janvier-18 février 1991), qui centra sa réflexion sur une priorité pastorale : former et/ou renforcer les communautés ecclésiastiques de base. Concernant l'Église des Philippines, cf. T. Bacani, « Church of the Poor: The Church in the Philippines' Reception of Vatican II », *East Asian Pastoral Review*, vol. 42, n° 1-2, 2005, pp. 147-164.

665 J. Tomko, « Le défi des sectes et l'annonce du Christ Sauveur », *La Documentation catholique*, n° 2028, mai 1991, pp. 483-484.

666 C. Clémentin-Ojha, « Indianisation et enracinement : les enjeux de l'« inculturation » de l'Église en Inde », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 80, 1993, pp. 107-133 (ici p. 121-125).

« l'identité de la communauté chrétienne [réside] dans sa relation avec le reste de la communauté des hommes. Elle saura trouver l'Un [...] Celui qui illumine et découvre les richesses ineffables de l'héritage religieux dont l'Esprit du Seigneur a doté notre terre ». Cette exigence de relation ou d'interdépendance, tant des êtres humains entre eux qu'entre ceux-ci et le monde non humain (animal, végétal...) rejoint un principe cher à l'hindouisme, qui prône un sens de la fraternité et de l'habiter l'espace et la société, en bon voisinage<sup>667</sup>.

Pour C. Clémentin-Ojha, « la perspective qui se dégage [est] un théocentrisme ou système sotériologique global constitué de multiples voies convergentes » (p. 123). Pour l'auteure, ces voies convergentes mènent vers le « modèle hindou du pluralisme religieux », faisant « du christianisme une voie sotériologique parmi toutes les autres en le privant [...] de toute prétention à l'universalisme » (p. 124). C'est dire la menace pressentie que l'inculturation ferait peser comme « potentiel de division de l'unité ecclésiale » (p. 125), ce qui n'est pas sans rappeler la tension possible dans les rapports entre Église locale (l'Église comme communion d'Églises locales) et Église universelle (l'Église comme structure hiérarchique dont Rome est le siège centralisateur) (p. 125). Un problème ressenti de manière plus vive par les Églises locales asiatiques qui sont en contact avec des cultures excessivement nombreuses et complexes, qui cherchent à passer du statut de territoire de mission à celui d'Églises locales, et qui ont une conception propre de l'inculturation détachée de tout lien de type traditionnel à l'universalité du christianisme.

À l'approche du troisième millénaire et dans le cadre d'un programme planétaire de « nouvelle évangélisation », Jean-Paul II annonça aussi une assemblée synodale spéciale pour l'Asie, prévue en 1998, exprimant son souci concernant « la question de la rencontre du christianisme avec les cultures et les religions séculaires de l'Asie » (*Tertio millennio adveniente*). L'objectif du synode était, disait-il, « d'éclairer et approfondit la doctrine sur le Christ unique Médiateur entre Dieu et l'homme et unique Rédempteur du monde, qu'il s'agit bien de distinguer des fondateurs des autres grandes religions ». Lors du synode, les interventions des évêques portèrent moins sur la médiation christologique que sur le triple dialogue avec les autres religions (43 interventions), avec les

---

667 Dès après l'Indépendance (1947), l'Inde s'est voulue comme une société sans caste. Cf. le concept de « neighborhood unit » des architectes Clarence Arthur Perry et Otto Königsberger, cherchant à planifier des quartiers non sectaires et non standardisés, favorisant la mixité sociale et les rues sans voiture (p.ex. dans la nouvelle ville de Chandigarh).

cultures (41 int.), avec les pauvres (33 int.) et sur la promotion d'une Église de laïcs (29 int.). Selon le père Jacob Theckanath, prêtre indien (Kerala) actif à la FABC, « cela met en évidence que dans les Églises d'Asie, le point crucial est le "comment" de la mission et non son "contenu"<sup>668</sup>. » Le document conclusif *Ecclesia in Asia* sera signé par Jean-Paul II à New Delhi le 6 novembre 1999, où le pape soulignera l'importance du « comment dire [le message] de manière claire et efficace », des propos mal accueillis par les fondamentalistes hindous et de nombreux non-chrétiens peu prêts à accepter que le Christ soit présenté comme « l'unique sauveur de l'humanité », même si le pape s'oppose aux conversions forcées et respecte le principe de la liberté de conscience pour chacun sur le plan religieux. Ainsi apparaît-il, aux yeux de certains sur le terrain, que le concept d'inculturation utilisé dans *Ecclesia in Asia* est trop centré sur l'Église et devrait être plus hétérocentré. Comme l'a souligné le cardinal indonésien Julius Darmaatmadja dans sa réponse à l'exhortation apostolique, l'Asie a besoin « d'une nouvelle évangélisation qui inclut en elle la tentative de remodeler la forme concrète d'une nouvelle présence des Églises d'Asie, en tant que partie constitutive de l'évangélisation de l'Asie. [...] Dans le cadre de la complémentarité et de l'harmonie, l'Église peut communiquer l'Évangile d'une manière qui soit fidèle à la fois à sa propre tradition et à l'âme asiatique »<sup>669</sup>.

Une théologie proprement asiatique est plus que jamais l'objet des recherches<sup>670</sup>, tout autant qu'une spiritualité et une pastorale propre. Ces recherches se devraient d'être en dialogue avec les traditions religieuses locales et auraient le souci de faire écho et de remédier aux situations de pauvreté et d'injustice tout en tolérant des approches plurielles et en se dégagant d'un modèle purement « missionnaire » de la présence ecclésiale. Elles n'abandonneraient pas pour autant l'affirmation de l'unicité du salut en Jésus-Christ et la nécessaire conversion que tout modèle théologique (aussi occidental) peut retirer d'un tel approfondissement.

---

668 J. Theckanath, « "Ecclesia in Asia" et les défis pour la pastorale biblique », *Bulletin Dei Verbum*, n° 62-63, 1-2/2002, p. 50.

669 J. Darmaatmadja, « A New Way of Being Church in Asia », *Vidyajyoti*, vol. 63, n° 12, 1999, pp. 885-888.

670 Voir par exemple J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, traduit de l'anglais par O. Parachini, Paris, Cerf, 1997 ; et du théologien occidental Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998.

Quant au terme d'« inculturation »<sup>671</sup>, sa signification mérite d'être précisée, distinguée d'abord de l'« acculturation »<sup>672</sup> mais aussi de l'« interculturalité »<sup>673</sup>. Le terme « inculturation », parti d'Afrique puis élargi à tous les continents, désigne l'action d'évangéliser les cultures (et pas seulement les individus) ou d'adapter la foi à de nouvelles réalités culturelles, ce qui entraîne transformation, purification, conversion, régénération de ces réalités (culturelles, ethniques, religieuses). Évangéliser les cultures suppose que celles-ci offrent au départ une certaine cohérence qui permet aux individus de s'y reconnaître ou identifier. Le terme est propre à l'Église catholique et a été adopté par la FABC, les protestants adoptant celui de « contextualisation », porteur d'une distanciation par rapport à la réalité culturelle. Parlant « d'inculturation », il convient de noter que l'Évangile ou l'annonce de la foi ne sont jamais pensés ni exprimés en dehors d'une culture, ce qui est aussi vrai pour les énoncés de foi, la liturgie ou l'éthique. Quoi qu'il en soit, s'agissant de l'annonce de l'Évangile, certains diront (reprenant la logique de Jean-Paul II) que l'Évangile est toujours premier et transcendant par rapport aux réalités culturelles, et *a fortiori* le Christ, événement transcendant par excellence et universel, expression unique de la Révélation divine. D'autres, qui se réfèrent aux réalités culturelles dans leur dimension anthropologique de sagesse ou de libération sociale, ne rejeteront pas le terme d'inculturation mais le comprendront tout autrement : pour eux, dit Yves Labbé, « il ne s'agit plus d'insérer l'Évangile dans une culture mais de l'en faire surgir en tant que puissance de libération », comme l'a formulé le théologien srilankais Aloysius Pieris : « Évangéliser l'Asie, écrit-il, c'est susciter chez les pauvres cette dimension libératrice de la religiosité asiatique, chrétienne et non chrétienne<sup>674</sup>. »

---

671 Cf. Y. Labbé, « Le concept d'inculturation », *Revue de science religieuse*, vol. 80, n° 2, 2006, pp. 205-215.2006

672 Cf. Jean-Paul II, Exhortation *Catechesi tradendae* (1979), n° 53. Le terme « acculturation » se réfère à l'action d'assimiler une culture extérieure à la sienne (par exemple quand une personne change de culture).

673 Cf. J. Ratzinger, « Inculturation ou Interculturalité ? », Conférence, Hong Kong, 1993. Le terme « interculturalité » permettrait de dépasser le relativisme lié au multiculturalisme qui ne ferait que juxtaposer les cultures. Il indique que la rencontre entre les cultures et les religions entraîne un enrichissement mutuel.

674 A. Pieris, *Une théologie asiatique de la libération*, traduit de l'anglais par J. Feisthauer, Paris, Le Centurion, 1990, p. 78 (cité par Y. Labbé, *op. cit.*).

d) *Le mot de Mgr Francisco Claver*

Prenant un peu de hauteur par rapport à une histoire postconciliaire déjà longue, Mgr Francisco Claver (1936-2010), évêque philippin, résume en 2005 l'apport de Vatican II à l'Église catholique en Asie<sup>675</sup> dans le mot « participation ». Le changement, écrit ce pasteur, réside dans un « glissement de paradigme » qui implique une autre manière de regarder l'Église comme étant essentiellement une Église de service plutôt que de pouvoir. « La logique du changement résultant de ce glissement est simple. Elle fait que le peuple – les laïcs, dont le rôle dans la société ecclésiale, par rapport à la hiérarchie et à la direction religieuse, a été pendant longtemps défini en termes de relations maître/élève –, sont appelés à participer pleinement à la vie de l'Église et, prenant leur place légitime dans cette Église, ils élargissent leurs vues et le cercle de leurs activités dans la mission d'évangélisation de l'Église. »

Cette participation à la vie et la mission de l'Église se décline de multiples façons tant vers la transformation-conversion personnelle et sociale que vers le discernement de la foi qui vient de la prière ou vers une préoccupation forte des problèmes de l'inculturation. En tout état de cause, elle se décline au sein d'une nouvelle façon d'être l'Église, « l'Église non *dans*, mais *d'un* pays et *d'un* peuple », l'Église locale étant le lieu où des chrétiens « essaient de vivre de façon chrétienne, *en tant que* peuple et non comme chrétiens en général ». La communauté ecclésiale de base (CEB) exprime ce passage vers une nouvelle forme d'être chrétien participant-discernant au sein d'une communauté qui est communauté liturgique mais avec des implications sociales et où un leadership des laïcs (Bureau des laïcs, selon l'orientation de la FABC) et des structures de participation sont encouragés. Une méthodologie précise a été mise au point : l'approche pastorale intégrale asiatique (l'AsIPA, pour « Asian Integral Pastoral Approach ») : asiatique parce qu'elle veut prendre en compte les défis propres à la réalité des peuples asiatiques ; *intégrale*, parce qu'elle cherche à atteindre un équilibre entre le spirituel et le social, entre l'individuel et la communauté, entre le leadership hiérarchique et la coresponsabilité des laïcs ; *pastorale*, parce que pour assurer sa mission dans le monde elle encourage la coresponsabilité des laïcs, un nouveau style de leadership sur base de dialogue entre les membres, la formation au travail en équipe, le discernement-action par la foi qui s'appuie sur une méthode communautaire de lecture de la Bible ; *approche*, parce que AsIPA est un processus de réalisation de la vision d'une Église participative qui

---

675 F. Claver, « Le concile de Vatican II et l'Église en Asie », *Missions étrangères de Paris*, 18 mars 2010 ; cf. aussi Id., « The Church in Asia: Twenty Years After Vatican II », *East Asian Pastoral Review*, vol. 22, n° 4, 1985, pp. 316-323.

s'adresse à tout le peuple de Dieu et permet d'expérimenter une « nouvelle façon d'être Église ».

## 5. Réception du concile chez les théologiens

La réception du concile concerne profondément la conscience chrétienne dans son ensemble et la façon dont la vie de foi de l'Église (mentalités, pratiques, spiritualité) s'en est trouvée marquée (Routhier, 1993, p. 108). Nous ne pouvons fournir ici qu'une vue partielle et indirecte de cette réception à travers ceux qui se consacrent plus spécialement à la réflexion sur la foi. Les théologiens, acteurs impliqués personnellement dans leur discipline, se sont engagés dans les mutations et reconstructions postconciliaires et ont fait percevoir divers enjeux (sociaux, moraux, spirituels) qui sont communs à la vie des croyants aujourd'hui en recherche d'inspiration et de réponses évangéliques. Notre parcours s'intéressera d'abord au regard porté par Rahner sur la situation des théologiens après le concile<sup>676</sup>, puis s'élargira à la pluralité de regards théologiques que suscitent les situations d'injustice et d'exploitation, en écoutant plus particulièrement certaines voix nouvelles perçues dans divers continents. Enfin, être théologien après le concile interroge sur la façon nouvelle de recevoir Dieu et l'Évangile dans le contexte actuel.

### 5.1. « Un commencement de commencement » (Rahner)

Dans une conférence donnée à la clôture du concile, Karl Rahner a ces mots : « Le concile a posé un commencement pour l'*aggiornamento*, pour le renouveau. C'est beaucoup. Mais ce n'est justement que le commencement du commencement. [...] L'Église s'est engagée dans une tâche, mais celle-ci doit encore être accomplie<sup>677</sup>. » La réception qui s'ouvre concerne aussi la théologie, une théologie à inventer et qui dépasse le simple commentaire des textes conciliaires, une théologie « portant son interrogation plus radicalement dans les profondeurs de Dieu et de notre avenir » (p. 769). Tout en reconnaissant que le concile a essentiellement parlé de

---

676 Karl Rahner avant déjà posé en 1954 un diagnostic sur la situation de l'Église dans le monde moderne en l'interprétant comme une situation de « diaspora » (cf. K. Rahner, « L'interprétation théologique de la situation du chrétien dans le monde moderne », ce que Christoph Theobald rapproche d'une situation actuelle de « tribalisation du catholicisme » en certains endroits où l'Église est particulièrement minorisée (Theobald, 2021a, p. 16).

677 K. Rahner, « Le Concile – Un nouveau commencement » (conférence donnée à Munich le 12 décembre 1965), dans *Karl Rahner. Le deuxième concile du Vatican*, dir. C. Theobald, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2015, pp. 757-777 (p. 769).

l'Église (*ad intra, ad extra*), il estime, fidèle aux intuitions qui ont animé son parcours, que l'effort des théologiens consistera surtout à montrer, dans une époque nouvelle, « comment il est possible de parler de Dieu et de son existence au cœur de l'existence de l'homme » (p. 769). Car désormais, professe-t-il, « Dieu est présent en l'homme par le Christ et ne l'est proprement *qu'ainsi* pour nous » (p. 770).

Le concile et le long déploiement ecclésiologique de ses seize documents (l'Église vue dans le dessein de Dieu et tournée vers le monde) ramènent ainsi le théologien Rahner aux pôles de sa réflexion de théologien : 1) la communication que Dieu fait de Lui-même à des êtres créés en venant vers eux dans leur existence de créatures et en leur faisant don de Son amour libérateur, don manifesté en Jésus-Christ et communiqué par l'envoi de l'Esprit Saint ; 2) l'ouverture au mystère de Dieu non seulement dans sa parole reçue en Église mais aussi présent dans l'existence humaine comme dans l'ensemble du créé (art, sciences, histoire...), ce qui est à l'origine de la mission du théologien consistant à trouver dans le monde les signes de la présence de Dieu (ce qui anima aussi l'œuvre théologique d'Urs von Balthasar).

Quelques mois plus tard, lors d'un congrès à Indiana (États-Unis), Rahner précise comment à son sens Vatican II oriente la réflexion théologique et ne peut être considéré comme relevant uniquement de la pastorale. Le concile Vatican II, dit-il, bien que n'ayant pas fourni des enseignements absolument nouveaux, « signifie l'obligation d'élargir, et, par conséquent, de structurer autrement l'ensemble des thèmes de la théologie [d'autant qu'il] a laissé *consciemment* ouvertes de nombreuses questions »<sup>678</sup>. Rahner, théologien en questionnement continu, attentif à ce qui touche la vie de l'Église ou l'existence chrétienne de l'homme, invite les théologiens à sortir de la routine, à adopter un esprit de liberté et à rencontrer « des domaines-frontières théologiques [où] un progrès est encore possible » (p. 820). Le concile, en effet, a ouvert le dialogue avec le monde – avec un monde habité et édifié par l'homme : « L'Église ne se place plus simplement en face du monde que Dieu a créé et donné d'avance à la simple expérience quotidienne, quoiqu'en soi profane. Elle se place en face de ce monde que l'homme édifie comme son œuvre, comme le produit de ses décisions, de ses rêves, de ses utopies, et de réflexion scientifique » (p. 823). Quelques tâches de la théologie postconciliaire sont dès lors énoncées : développer la théologie historique, celle-ci continuant à interroger le passé, mais « dans l'horizon

---

678 K. Rahner, « La théologie et sa mise en demeure par Vatican II » (conférence donnée à Indiana le 14 février 1966), dans *Karl Rahner. Le deuxième concile du Vatican*, *op. cit.*, 2015, pp. 817-849 (p. 819).

de l'intelligence de foi de l'Église *actuelle*» (p. 826)<sup>679</sup>; développer une théologie biblique qui était certains énoncés dogmatiques, tel celui de la constitution *Lumen gentium* présentant «l'Église locale comme manifestation et actualité concrète de l'Église en général» (p. 831); approfondir en théologie systématique (dogmatique et morale) les thèmes ecclésiologiques conciliaires, tels le rapport entre primauté et collégialité, le magistère, le rapport Écriture-Tradition, la dimension pneumatologique de l'Église, la théologie du diaconat, la possibilité du salut pour le non-chrétien, le principe synodal (toujours dans l'optique d'une Église confrontée à son temps actuel et qui veut rencontrer l'homme d'aujourd'hui), mais aussi la question de Dieu (athéisme, incroyance), du Christ (historique et de la foi, sauveur de l'humanité), l'anthropologie et l'eschatologie chrétienne, l'œcuménisme et la pastorale.

On devine que les propos de Rahner engagent une théologie moins liée à des disciplines strictement cloisonnées et davantage interdisciplinaire et éveillent des théologies non uniquement européennes<sup>680</sup>, invitées à «parler de Dieu dans un langage séculier [...] de Dieu qui se trouve au sein du monde et à qui l'Évangile rend témoignage»<sup>681</sup>. Telle est en somme l'optique qui rassemble un bon nombre des experts qui avaient travaillé au concile et se trouvent à la base du lancement de la revue *Concilium* en 1965 (avec Congar, Rahner, Schillebeeckx, Küng, Metz, Chenu), dont les numéros sont publiés en plusieurs éditions linguistiques identiques et sont conçus de façon thématique et avec le regard porté vers les problèmes du monde actuel et en dialogue avec les autres sciences. La revue internationale *Communio* en 1970, lancée par Hans Urs von Balthasar (avec Ratzinger, de Lubac, Daniélou et Kasper), veut développer la théologie postconciliaire sans clivage entre progressistes et conservateurs<sup>682</sup>. Ses numéros

---

679 «Cela entraîne une autocritique herméneutique de la manière dont on concevait jusqu'à présent la science historique», ajoute la note (*ibid.*, p. 826) en renvoyant à l'ouvrage de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965 (trad. fr. *Vérité et Méthode*, Paris, 1976).

680 *Le bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle* (dir. R. Vander Gucht et H. Vorgrimler), 2 tomes, Tournai, Casterman, 1971, fait état d'une théologie selon ses disciplines ou traités et dresse les portraits de théologiens européens.

681 K. Rahner, in *Le bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, *op. cit.*, pp. 931-932.

682 La revue *Communio* est créée pour faire contrepoids à la revue *Concilium*. Boeve (2009, p. 329, note 95) explique que, pour Ratzinger, *Concilium* était devenue une sorte d'internationale pour le progrès et voulait être un second magistère. Il n'y trouvait plus l'esprit authentique du concile, mais plutôt l'illusion d'un Vatican III imaginaire.



paraissent en plusieurs langues tout en faisant droit aux particularités locales dans le choix et la préparation des thèmes. Ces deux revues font appel à des collaborateurs laïcs.

## 5.2. Pluralité de regards théologiques au lendemain de Vatican II

Dans son *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, le Professeur Rosino Gibellini (1926-2022) distinguait en 1994 quatre courants représentatifs de l'évolution de la théologie: 1) la théologie de la crise à l'époque de Barth; 2) le courant marqué par le tournant anthropologique opéré par la théologie existentielle de Bultmann et emprunté par d'autres théologiens tels que Fuchs, Ebeling, Tillich et Rahner ainsi que par les théologiens de la « nouvelle théologie » (de Lubac, Daniélou), attentifs à l'historicité et la subjectivité. 3) Un troisième courant, apparu dans les années 1960 et marqué par la théologie de l'histoire et la sécularisation ambiante, approfondit le *tournant anthropologique*<sup>683</sup> à travers plusieurs orientations, celle de la théologie de l'espérance (Moltmann), puis de la théologie politique notamment au travers des théologies de la libération et sensibles à la manière d'évoquer Dieu à partir de situations d'injustice et d'exploitation, de marginalisation et d'infériorisation (minorités, femmes); le discours théologique ne se réfère plus seulement à des catégories intellectuelles, existentielles et personalistes, mais saisit la foi dans ce qui se réalise (praxis) dans l'histoire et la société. 4) Dans les deux dernières décennies du siècle, un quatrième courant, plus *planétaire*, prolonge ces orientations en accentuant les préoccupations culturelles et religieuses: les problèmes d'inculturation, la théologie œcuménique et la théologie des religions et d'une Église polycentrique.

La théologie de l'espérance puis le développement de la théologie politique sont redevables au théologien protestant Jürgen Moltmann (1926-), qui publie en 1964 sa *Theologie der Hoffnung*<sup>684</sup>. Cherchant à amorcer un acte de théologie parallèle au « principe d'espérance » d'Ernst Bloch, Moltmann se réfère à la base biblique vétero-testamentaire de l'Exode, à laquelle il ajoute le thème néo-testamentaire de la résurrection du Jésus crucifié porteur de la promesse divine du royaume futur. Son regard de foi participe profondément d'une « conversion au futur », au sens où l'avenir est partie intégrante de l'histoire, voulant s'extraire d'une théologie repliée sur elle-même, sur l'Église, et développer au

---

683 G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna, EDB, 1990.

684 J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* (1964), Paris, Cerf, 1970; *Le Dieu crucifié* (1972), Paris, Cerf, 1972; *L'Église dans la force de l'Esprit* (1975), Paris, Cerf, 1980.

contraire une théologie politique « avec un visage tourné vers le monde »<sup>685</sup>. L'attente eschatologique, que met en valeur la constitution conciliaire sur l'Église (chapitre 7), concerne notre être présent de croyants et notamment nos engagements pratiques. Elle concerne une réalité promise mais non encore donnée, qui est pourtant au cœur de la vie chrétienne et la caractérise. L'espérance dont témoigne le chrétien s'appuie sur le langage de la promesse, celle d'un avenir qui l'accomplira, car Dieu est un « Dieu qui vient » et qui s'est engagé dans une « nouvelle création » constituée par la Résurrection de Jésus. En cela, l'espérance est à la base de la connaissance théologique, un peu comme si Moltmann transformait le principe « fides quaerens intellectum » en un « espérer pour comprendre », indiquant ainsi d'emblée toute impossibilité d'adéquation complète du langage avec son objet, Dieu insaisissable<sup>686</sup>. Pour le chrétien, l'attente eschatologique « ouvre » dès à présent l'histoire en lui assignant un horizon ultime, qui n'a rien d'une fuite hors du temps (telle une utopie) car la promesse invite à être présent à l'histoire et envoie expressément dans le monde, comme « en exode », un exode qui emprunte courageusement des chemins divers qui sont soit rupture avec des modèles asservissants, soit transformation de ces modèles, soit infusion d'un esprit et d'un comportement nouveau<sup>687</sup>.

L'attention des théologiens aux responsabilités sociales des chrétiens est présente chez Johann Baptist Metz (1928-2019), théologien catholique allemand, d'abord rodé à la théologie transcendantale et soucieux d'interdisciplinarité, qui se fait le promoteur d'une « nouvelle théologie politique » (1967), tournée vers la critique sociale, soucieuse de l'histoire du monde et de la mémoire des humains tiraillés par la souffrance et l'injustice, ouverte à l'eschatologie et

---

685 Cf. S. Brown, « 50 ans après la *Théologie de l'espérance*, la vision de Jürgen Moltmann demeure une source d'inspiration », COE, 3 février 2016, <[https://www.oikoumene.org/fr/news/50-years-after-theology-of-hope-jurgen-moltmanns-vision-continues-to-inspire#\\_ftn4](https://www.oikoumene.org/fr/news/50-years-after-theology-of-hope-jurgen-moltmanns-vision-continues-to-inspire#_ftn4)>.

686 « Dieu insaisissable », dira Rahner en 1984, fait fondamentalement partie de son expérience de théologien, ce qu'il exprime dans l'axiome premier selon lequel toute proposition théologique est toujours une proposition analogique (cf. K. Rahner, *Expériences d'un théologien catholique*, trad. R. Mengus, Paris, Cariscript, 1985).

687 Engagé activement dans la revue *Concilium*, Moltmann rencontre par sa théologie les grands mouvements sociaux et politiques, qui luttent pour l'émancipation des Noirs aux États-Unis ou contre l'exploitation des paysans en Amérique latine. Concernant l'éthique moltmannienne, voir les réserves de J.-L. Souletie, « L'éthique sociale et la dramatique de la souffrance selon Jürgen Moltmann », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 314, 2022/2, pp. 45-60.

animée par l'espérance. La parution en 1968 de *Zur Theologie der Welt*<sup>688</sup> et ses développements sur la « mémoire de la souffrance » rencontrèrent les attentes des théologiens de la libération qui étudièrent en Europe (Sobrino, Gutiérrez, L. Boff)<sup>689</sup>, ce qui lui permit de préciser sa ligne théologique<sup>690</sup> en critiquant la sécularisation et la privatisation de la foi chrétienne et en alliant le mysticisme à la résistance sociale et à la solidarité, comme l'exprimera clairement la théologienne protestante allemande Dorothee Sölle (1929-2003)<sup>691</sup>. Les chrétiens postconciliaires n'avaient plus à revendiquer une position politique au sein de l'appareil d'État, mais à redéfinir leur éthique politique comme une mission prophétique de protestation et de reconstruction-invention d'un « nouvel art de vivre ensemble »<sup>692</sup>. Plus récemment, l'œuvre de théologie politique de William T. Cavanaugh, qui enseigne à Chicago, interroge sur la place de l'Église dans la société (marquée par la violence), en s'appuyant sur la notion d'imagination politique<sup>693</sup>.

La perspective qu'adopte Edward Schillebeeckx (1914-2009) après le concile<sup>694</sup> n'est pas très éloignée de celles de Moltmann et de Metz en ce qu'il considère lui aussi Dieu en relation avec l'avenir de l'homme et de l'humanité. Dieu est notre

688 J.-B. Metz, *Pour une théologie du monde* (1968), Paris, Cerf, 1971.

689 Sur Metz, cf. B.-M. Roque, « Réception et interprétation de la théologie politique de J.B. Metz », *Laval théologique et philosophique*, n° 63, 2007, pp.259-274; P.-Y. Materne, *Vers une herméneutique pratique du christianisme: confrontation entre les théologies de Johann Baptist Metz et de Stanley Hauerwas*, thèse de doctorat en théologie, Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, 2009.

690 J.-B. Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société: essai de théologie fondamentale et pratique* (1977), Paris, Cerf, 1979.

691 Cf. D. Sölle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 325 p.

692 H.-J. Gagey et J.-L. Souletie, « Sur la théologie politique », *Raisons politiques*, 2001/4, pp. 168-187 (p. 185).

693 Voir l'introduction à sa pensée par Sylvain Brisson, *L'imagination théologico-politique de l'Église: vers une ecclésiologie narrative avec William T. Cavanaugh*, Paris, Cerf, 2020, 348 p.

694 Formé à la théologie traditionnelle, déductive et dogmatique (le livre issu de sa thèse doctorale est publié peu avant le concile: *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu*, Paris, Cerf, 1960), Schillebeeckx après le concile « abandonne explicitement le thomisme d'école pour s'affronter aux nouvelles herméneutiques et dialoguer plus directement avec l'expérience de l'homme séculier, celui de la modernité. [...] Sa concentration sur l'intelligence conceptuelle et sur l'adhésion dogmatique de la foi fait place à une concentration sur l'intelligibilité manifestée dans l'éthique et dans la praxis » (Agnès Kim).

avenir: « Il se manifeste comme le Dieu qui, en Jésus-Christ, nous offre la possibilité de faire l'avenir, c'est-à-dire de tout renouveler et de transcender notre passé de pécheurs et celui de tous<sup>695</sup>. » La foi au Dieu de l'avenir entraîne ainsi la tâche de renouveler l'histoire: au travers des diverses cultures, nous découvrons que « le Dieu de la promesse nous donne mission de nous mettre en route vers la terre promise, cette terre qu'il nous faut défricher et mettre en valeur, confiants en la promesse, comme Israël l'a fait dans le passé »<sup>696</sup>. L'essentiel est toutefois que la fidélité au message biblique puisse être garantie dans la réinterprétation de la foi. L'herméneutique est ici précieuse pour expliquer le rapport entre la foi chrétienne et la réalité de nos vies. Elle nous montre que toute compréhension a toujours lieu dans un mouvement circulaire: « La réponse [à une question] est en quelque sorte déterminée par la question, qui est à son tour confirmée, prolongée ou corrigée par la réponse. Une nouvelle question émerge de cette compréhension, de sorte que le cercle herméneutique continue à se développer dans une spirale sans fin<sup>697</sup>. » Mais encore faut-il que cette herméneutique soit soumise à une intention critique et pratique. En effet, « si la théologie demeure liée à une forme purement théorique d'herméneutique et n'est pas corrélative avec le mouvement critique de liberté émancipatrice, elle ne peut jouer aucun rôle dans l'anticipation de l'avenir. Elle n'est alors qu'un système de pensée, confiné à une minorité décroissante de penseurs, sans message de libération pour le monde. [...] La théorie critique nous ouvre les yeux sur le fait que la tradition n'est pas seulement une source de vérité et d'unanimité. Elle est aussi source d'erreur, de répression et de violence<sup>698</sup>. » La fonction critique s'impose parce que tout, dans la vie de l'Église, n'est pas développement et progrès et qu'une réforme est toujours nécessaire, comme l'avait bien compris Jean XXIII en convoquant le concile, invitant ainsi à une juste et positive critique intra-ecclésiale de la Tradition. Ainsi, conclut B. Kuljovsky, pour Schillebeeckx, « l'Église n'a aucune révélation sur la façon d'humaniser ce monde, elle doit trouver une solution dans la situation donnée, en écoutant le monde séculier. Elle est orientée

---

695 E. Schillebeeckx, « Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie », *Concilium*, n° 41, 1969, p. 43.

696 B. Demers, « L'herméneutique théologique d'Edward Schillebeeckx », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 94, 2010/1, pp. 7-38.

697 E. Schillebeeckx, *God the Future of Man*, New York, Sheed & Ward, 1968, pp. 7-8. C'est dans ce livre, né d'une série de conférences données aux États-Unis, que le tournant herméneutique de Schillebeeckx trouve sa première expression (cf. Kuljovsky, 2020, p. 195, note 10).

698 B. Demers, « L'herméneutique théologique d'Edward Schillebeeckx », *op. cit.*

eschatologiquement; par conséquent, elle ne peut prétendre posséder la vérité dans sa plénitude. Pour présenter le message unique de l'Évangile, elle ne peut le faire qu'à travers le dialogue avec le monde» (Kuljovsky, 2020). Au fil de son pèlerinage terrestre, dit la constitution *Dei Verbum* (n°7), l'Église ne cesse de contempler Dieu au travers du miroir de l'Écriture et de la Tradition, car « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jean, 3,2).

Dans une époque de réception conciliaire marquée par des polémiques concernant la manière dont la foi chrétienne ou l'annonce de l'Évangile (la vérité salutaire) doivent tenir compte des différents contextes sociaux et culturels, les controverses risquent de se cristalliser autour d'une opposition simpliste entre deux pôles, l'un réclamant l'attention à la multiplicité des formes historiques où s'inscrit la vérité, voire qui ajoutent à la vérité (ou à la foi), et l'autre en appelant à l'essence unique de la Révélation qui est constitutive de la foi et de la vérité. Dans les années 1970 et 1980, plusieurs théologiens furent appelés à rendre compte devant le préfet de la Congrégation de la doctrine de la foi chargé de vérifier que l'essence même de la foi chrétienne était ou non menacée<sup>699</sup>. La question était entre autres de savoir si l'ouverture au monde, qui était apparue comme la caractéristique principale du concile Vatican II et avait suscité un élan enthousiaste, pouvait être la cause d'une recrudescence de menaces contre la foi chrétienne, celle notamment d'un certain relativisme de la vérité. Pour rappel, le concile avait été porté par une dynamique surtout œcuménique et missionnaire dont l'inspiration avait puisé directement dans l'Écriture, les Pères de l'Église et la liturgie: chaque jour, l'Évangile était intrônisé devant les Pères. L'élan missionnaire et de renouveau insufflé par le concile et reçu par les croyants, les pasteurs et les théologiens n'a rien à voir avec une nouvelle utopie ni avec le mépris ou le rejet des traditions<sup>700</sup> mais engage dans une Église

---

699 Notamment la mise en cause en 1968 du théologien suisse Hans Küng (1928-2021) pour son livre *Die Kirche* (1967), puis détracteur de *Humanae vitae* (contraception artificielle) et d'*Evangelium vitae* (avortement, euthanasie) ainsi que de la doctrine de l'infailibilité, défenseur du sacerdoce féminin.

700 En 1973, J. Ratzinger disait voir dans le débat conciliaire sur *Gaudium et spes* la préfiguration de la crise dans laquelle est tombée l'Église après le concile: « Cela signifie que la lutte pour le véritable héritage de Vatican II ne peut plus être poursuivie aujourd'hui à partir des textes seulement. Pour qu'elle avance, il sera décisif que l'on puisse trouver une garantie spirituelle, non seulement pour une explication anti-historico-utopique du Concile, mais aussi pour une compréhension créativo-spirituelle dans l'unité vivante avec la vraie Tradition » (dans *Zehn Jahre nach Konzilsbeginn: Wo stehen wir?*, cité par Boeve, 2009, p. 325). En 1985, il suggère

pastoralement rénovée et en dialogue avec le monde. Tâche fondamentale du peuple de Dieu, l'activité missionnaire prônée par le décret *Ad Gentes* est à la fois prédication de l'Évangile et construction d'une nouvelle société dans la fraternité, sans attitude de prosélytisme : bien au contraire, en participant aux traditions locales, nationales et religieuses, « attentifs à la transformation profonde qui s'opère parmi les nations » et y découvrant « les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées » (AG 11), les chrétiens ouvrent le tissu humain à l'Évangile. S'engager selon « l'esprit d'Assise » (1987) dans un « dialogue paritaire » avec le monde postmoderne et multireligieux, avec toute son ambiguïté, est sans doute une clé qui permettra à l'Église « de redécouvrir sa propre Tradition, Vatican II y compris, et de la présenter dans sa plausibilité et sa pertinence pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui » (Boeve, 2009, p. 339).

### 5.3. De nouvelles voix selon les continents

La pluralité des regards et des voix apparaît aussi dans le champ théologique dès les années 1970 lorsque, à partir de contextes culturels variés selon les continents, s'expriment de nombreux théologiens, aussi laïcs, hommes et femmes, qui approfondissent les thématiques ouvertes par le concile (œcuménisme, dialogue interreligieux) ou abordent de manière diversifiée des thématiques nouvelles (paix, écologie, bioéthique).

Les théologiens sont conscients que le paysage de modernité dans lequel s'est inscrite la réflexion théologique est désormais en crise. La modernité héritée du développement des savoirs et des libertés politiques (Lumières et Révolution française), de celui des sciences et des technologies (révolution industrielle, machines) subit dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle le choc des impérialismes, des guerres et des menaces de destructions massives. Un scepticisme ambiant est désormais de mise, où les certitudes s'estompent ou se raidissent, même celles de la foi. Alors qu'on se heurte au relativisme et aux messages contradictoires, on en vient à accréditer les réponses les plus subjectives (sans regard métaphysique ou transcendant possible) empreintes de pragmatisme, d'éclectisme ou d'idolâtrie<sup>701</sup>.

Face à cette crise (anthropologique) contemporaine, qui concerne tous les continents et touche au plus profond l'humain, la théologie doit trouver de

---

que « la lecture de la *lettre* des documents [conciliaires] peut nous faire redécouvrir leur véritable *esprit* » (cité par Boeve, 2009, p. 330).

701 Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration *Dominus Iesus* (2000), n° 4.

nouvelles forces et reconstruire le « comment penser la foi » au sens large<sup>702</sup>. Sans pouvoir ici être exhaustif, citons quelques-uns de ces efforts en voyant comment des germes de renouveau apparaissent ici et là.

### a) *Renouveau de la théologie en Afrique*

À la suite de l'affirmation et des développements d'une théologie africaine dans les décennies 1960 à 1980 (cf. *supra*, chapitre 4, 3.1.b), une réelle originalité et une diversité des sensibilités ecclésiales, des courants théologiques et des préoccupations pastorales émanent d'un rapide panorama des théologiens en Afrique<sup>703</sup>.

Le prêtre et théologien Gabriel Tchonang a montré que, depuis le début de la (seconde) évangélisation de l'Afrique subsaharienne au XIX<sup>e</sup> siècle, on distingue plusieurs étapes dans l'histoire de la théologie africaine<sup>704</sup>: 1) la théologie du *salut* des infidèles ou de la fondation de la chrétienté, par conversion au christianisme et œuvre civilisatrice, ignorant globalement les mouvements d'émancipation<sup>705</sup>; 2) la théologie comme *adaptation*, proposant un message chrétien pouvant s'harmoniser avec l'âme propre des populations africaines, aboutissant au soutien d'un « christianisme africain » par Paul VI en Ouganda en 1969<sup>706</sup>; 3) la théologie de l'*incarnation* ou de l'*inculturation* des années 1970, qui s'appuie sur l'épistémologie théologique proprement africaine construite par O. Bimwenyi-Kweshi (cf. *supra*) et où la culture et le langage religieux africains apparaissent comme lieux de refonte du donné révélé; 4) la théologie de la *libération* historique, liée à la lutte contre la misère et l'injustice, portée par le

---

702 Cf. en 2015 le colloque du Groupe de recherche en anthropologie chrétienne (GRAC), sur le thème « Trouble dans la définition de l'humain », dont rend compte H.-J. Gagey, « La théologie : une attitude clinique fondamentale », *Transversalités*, vol. 143, 2017/4, pp. 15-36.

703 M. Cheza et G. van't Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris-Yaoundé, Karthala-Clé, 2010, 276 p.

704 G. Tchonang, « Brève histoire de la théologie africaine », *Revue des sciences religieuses*, vol. 84, 2010, pp. 175-190.

705 Cf. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989. Cf. J. Ngalula (dir.), *Alphonse Ngindu Mushete et son apport en théologie fondamentale*, Baobab, 2022, 207 p. ; L. Santedi Kinkupu (dir.), *Unité et pluralité en théologie. Mélanges offerts au Professeur Alphonse Ngindu Mushete*, Kinshasa, Médiaspaul, 2013, 375 p.

706 Cf. aussi *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956 et les éditions Présence africaine.

théologien et sociologue camerounais Jean-Marc Ela, par le théologien et historien camerounais Engelbert Mveng et par le prêtre et théologien congolais Bénézet Bujo<sup>707</sup>; 5) la théologie de la *reconstruction*, mettant en évidence la responsabilisation des Africains eux-mêmes, faisant du christianisme « une affaire interne à l'Afrique »<sup>708</sup> et s'attaquant aux représentations chimériques de la réalité; 6) la théologie négro-africaine de la *libération holistique*, qui regroupe un ensemble d'intuitions qui se réfèrent à la force d'âme des couches populaires et à leur capacité à organiser la vie sociale, politique et spirituelle<sup>709</sup>.

Selon le dominicain camerounais Éloi Messi Metogo (1952-2017)<sup>710</sup>, qui dénonce les pièges de l'inculturation, des chantiers théologiques importants sont ouverts en Afrique francophone<sup>711</sup>, non seulement pour étudier le phénomène religieux, mais aussi celui de la sécularisation, de l'indifférence religieuse et de l'athéisme (non, l'âme africaine n'est pas incurablement religieuse), et comprendre ainsi l'adhésion même partielle au principe d'une laïcité ouverte.

Dans l'évolution récente de la théologie africaine, généralement de type contextuel (le message chrétien est toujours adapté à un contexte particulier), deux tendances peuvent être signalées, ainsi que le résume Rémi Chéno<sup>712</sup> :

« D'un côté, nous trouvons des théologies d'inculturation, selon une approche anthropologique de la culture (indigénisation), qui comprend une désoccidentalisation de la théologie et de la vie chrétienne, dont les représentants principaux seraient John Mbiti (Kenya), Charles Nyamiti (Tanzanie), Kwame Bediako (Ghana), François Kabasélé (RDC) et Bénézet Bujo (Congo). D'un autre côté, nous pouvons citer les "théologies noires", dont les représentants, principalement sud-africains, partagent les approches des théologiens sud-américains de la libération et celles des théologiens afro-américains d'Amérique du Nord. On peut citer parmi eux Manas Buthelezi, Gabriel Molehe Setiloane, Desmond Tutu ou Frank Chikane. Mais ces deux pôles ne doivent

---

707 J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980; E. Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987; B. Bujo, *African theology in its social context*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

708 Kâ Mana, *Christ d'Afrique: enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaounde-Lome, Karthala-Ceta-Cle Haho, 1994, p. 8.

709 B. Awasi, *Dieu crucifié en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

710 É. Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris-Yaoundé, Karthala-Presses de l'UCAC, 1997.

711 Pour la théologie en Afrique anglophone, voir: E.E. Uzukwu, « L'Afrique anglophone », dans J. Doré (dir.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II*, Paris, Beauchesne, 2000.

712 R. Chéno, « Théologie contextuelle africaine et pluralisme post-moderne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 102, 2018/4, pp. 623-642.



pas être opposés puisque, par exemple, aussi bien les théologies dites de la reconstruction que les théologies féministes africaines cherchent à indigéniser le message chrétien dans les contextes africains tout en utilisant le concept de libération comme clé herméneutique pour analyser à la fois la Bible et la culture » (Chéno, 2018).

### b) *Renouveau de la théologie en Amérique latine*

La théologie de la libération, que développe comme on l'a vu G. Gutiérrez dès 1968, se veut être une vraie théologie, une « théologie fondamentale », appuyée sur la révélation et la tradition, tout en gardant une dimension sociale très concrète, cherchant à saisir le rapport entre la foi et le processus historique de libération de l'homme, ce qui implique certains engagements : option pour les pauvres, dénonciation prophétique, évangélisation conscientisatrice, rénovation des structures, nouveau style de vie.

Clodovis Boff (frère de Leonardo), entré chez les servites de Marie et qui étudiera la théologie à l'Université catholique de Louvain, s'est penché dans un ouvrage publié en 1978 sur la méthode sous-jacente aux théologies de la libération<sup>713</sup>. Il a montré comment, selon lui, la « praxis » fait partie intégrante de la réflexion théologique. Il s'explique : 1) la foi en Jésus-Christ constitue le principe méthodologique de base de la théologie de la libération, comme de toute théologie ; 2) le rapport entre théorie et pratique s'ancre dans une « praxis » originaire qui est l'action de Dieu pour le salut du monde ; 3) la méthodologie du voir-juger-agir propose trois moments d'élaboration de cette théologie<sup>714</sup>. Au fil de son cheminement, il en vient à exprimer qu'en tant que véritable théologie, « la théologie de la libération vise une libération intégrale de l'homme, c'est-à-dire qu'elle prend au sérieux et intègre la dimension libératrice de la foi. Ainsi l'« option pour les pauvres », s'enracinant dans la foi christologique, doit être assumée par toute théologie se disant chrétienne »<sup>715</sup>.

Au-delà des premières manifestations de la théologie de la libération (1968-1972) et de sa croissance contrariée (1972-1979)<sup>716</sup>, alors même que perdue

713 C. Boff, *Théorie et pratique : la méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, 480 p. (édition originale en portugais, 1978).

714 Cf. P. Rubens, « Une méthode théologique aux prises avec le statut herméneutique de la foi », *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, vol. 9, 2017/3, pp. 839-860.

715 A. Brighenti, « Boff, Clodovis », dans M. Cheza, L. Martínez Saavedra et P. Sauvage (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius, 2017, p. 86.

716 Voir l'importante synthèse présentée par Pierre Sauvage, « Genèse, évolution et actualité de la théologie de la libération », dans *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Paris-Bruxelles, Lessius, 2017, pp. 507-622.

le scandale de la pauvreté et de la persécution, la théologie de la libération a besoin de se redéfinir. Au tournant des années 1990, un nouveau contexte se dessine après la chute du mur de Berlin et la disparition de la menace du marxisme. Tandis que l'option pour les pauvres se renouvelle, de nouveaux sujets ou « lieux théologiques » s'offrent à la théologie de la libération, qu'énonce François Houtart<sup>717</sup> : la rédéfinition du sujet socio-économique sous une nouvelle ère néo-libérale et de mondialisation ; la critique de la rationalité économique et l'élaboration d'une nouvelle économie de solidarité ; les cultures et religions indigènes et afro-américaines ; la marginalisation des femmes ; l'exploitation de la nature et la protection de l'environnement ; le pluralisme religieux. La réflexion des théologiens de la libération, parmi lesquels de nombreux jeunes théologiens et théologiennes laïques, se réfère aux données des sciences humaines et sociales et à l'émergence des acteurs de la société civile, tels de nombreux mouvements et associations militant pour la justice sociale ; mais aussi à une forte dominance de la piété populaire qui, comme l'a reconnu la Conférence du CELAM à Aparecida en 2007 (n° 262), représente une vraie spiritualité et une mystique populaire latino-américaine.

Au fil de leurs forums mondiaux bisannuels et de leurs congrès (Sauvage, 2017, pp. 611-618), la réflexion sur « un autre monde possible » se poursuit. Elle rejoindra la dynamique nouvelle créée par le pape François désireux « d' une Église pauvre pour les pauvres ».

### *c) Renouveau de la théologie en Asie*

L'apport des Églises asiatiques n'est pas à négliger pour construire une théologie pertinente des religions, où l'attention aux diverses traditions religieuses permet de découvrir des voies sotériologiques, des canaux de la grâce salvatrice (de Dieu). Leur apport est aussi précieux pour une théologie renouvelée de la mission, car au contact de traditions peu perméables au christianisme de nouvelles méthodes se développent, qui se révèlent réellement applicables en de tels contextes. Ainsi, par exemple, comme le rappelle en 1989 l'Indian Theological Association, le dialogue est-il d'abord considéré comme une valeur en soi et non comme un outil au service de la mission et de l'évangélisation. Une telle façon d'entrer en dialogue rejoint l'« esprit d'Assise » au sens de dialogue

---

717 F. Houtart, « L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine », CETRI, décembre 2006, <<https://www.cetri.be/L-etat-actuel-de-la-theologie-de>>.

paritaire entre les religions<sup>718</sup>, un dialogue basé sur la rencontre et l'« être avec » l'autre et dans lequel chacun exprime sa foi et sa vérité et accueille la foi et la vérité de l'autre – sans syncrétisme ni relativisme.

Cette manière de faire rejoint le concept d'unité partielle qu'utilise le concile pour parler de l'unité et du dialogue interconfessionnel et interreligieux, concept qui ne dit pas identité parfaite ni dissimilarité complète entre les partenaires. Le décret conciliaire *Ad Gentes* n° 2 affirmait : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans [les autres] religions. [Leurs] manières d'agir et de vivre [...] reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (*Jn 14, 6*), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses. » Une telle attitude ne cherche pas à intégrer l'autre (ni même à chercher avec lui le plus petit dénominateur commun). Elle valide plutôt les différences et cherche à les articuler en tant que différences productives. Moyennant certains arbitrages, la diversité n'est-elle pas une chance pour toute société ?

En Asie, la pluralité des sociétés, des religions et des cultures suscite aussi une pluralité de théologies. Aujourd'hui et à l'avenir, celles-ci sont sommées d'engager un dialogue permanent entre elles, avec les religions et les traditions culturelles, si elles veulent se faire entendre d'un large public. L'échange d'expériences, d'analyses, d'interprétations du monde et l'ouverture à l'avenir sont sans doute indispensables pour entrer dans une vraie solidarité avec les pauvres<sup>719</sup>.

#### d) *Théologie noire aux États-Unis et en Afrique du Sud*

Dans les années 1950 et 1960, les catholiques noirs étatsuniens innovent en liturgie en introduisant des Negro Spirituals dans les célébrations liturgiques<sup>720</sup>. Se forge à cette époque aux États-Unis une nouvelle conscience noire, également

718 L'importance du dialogue paritaire est rappelée par l'Indian Theological Association lors de sa réunion en 1989 sur le thème « Vers une théologie indienne du pluralisme religieux » : le dialogue doit être désintéressé, l'autre accepté comme partenaire, il doit fournir un enrichissement mutuel (*La Documentation catholique*, n° 2028, mai 1991).

719 Cf., entre autres, A. Pieris, *The genesis of an Asian Theology of Liberation*, Sri Lanka, Tulana Research Center, 2013.

720 Le prêtre noir Clarence Rivers (1931-2004), liturgiste et compositeur, réalisa l'hymne *God is Love* pour la première célébration eucharistique en anglais après Vatican II en 1963.

au sein de l'Église catholique avec le Black Catholic Movement. Une « théologie catholique noire » émerge, qui s'inspire de la théologie de la libération et se réfère à la « théologie noire » et aux écrits du méthodiste James H. Cone (1938-2018), notamment *Black Theology and Black Power* (1969), où Cone conteste la portée universelle de la théologie élaborée par des théologiens blancs<sup>721</sup>. Le premier symposium théologique catholique noir a lieu en 1978 à Baltimore et un institut d'études catholiques noires est fondé l'année suivante, la Xavier University de Louisiane. Entre-temps se succèdent des dénonciations de racisme et des revendications d'autonomie des catholiques noirs<sup>722</sup> tandis que se font connaître écrivains et théologiennes féministes<sup>723</sup>.

La théologie noire<sup>724</sup> comprend des auteurs tant des États-Unis que d'Afrique du Sud et de Grande-Bretagne<sup>725</sup>. Liée historiquement aux phénomènes de l'esclavage des Africains et du colonialisme, son développement contemporain la rattache à la mobilisation politique pour tous ceux qui souffrent et subissent le racisme. En partie, elle deviendra une critique de la supériorité des Blancs et du concept prédominant-valorisant de « blancheur ». La théologie noire cherche à examiner comment nous vivons ensemble en tant que personnes à travers nos différences ethniques et culturelles, et la nécessité d'un changement structurel et personnel pour une justice et équité pour tous.

En Afrique du Sud, en 1970, le prêtre anglican Desmond Tutu (1931-2021) s'approprie la théologie noire venue des États-Unis et s'inspire de James Cone.

---

721 Cf. H. Mottu, *James H. Cone: la théologie noire américaine de la libération de Martin Luther King au mouvement Black Lives Matter*, Paris-Lyon, Olivétan, 2020, 159 p.

722 Lawrence Lucas (1933-2020), ordonné en 1959 par le cardinal Spellman, fut à New York en 1987 cofondateur du Mouvement du 12 décembre, contre le racisme. Il est l'auteur de *Black Priest White Church: Catholics and Racism* (NY, Random House, 1990) qui dénonce le catholicisme comme support pseudo-religieux de l'asservissement blanc des Noirs (*ibid.*, p. 181).

723 Entre autres: le bénédictin Cyprian Davis (*The History of Black Catholics in the United States*, New York, Crossroad, 1990, 347 p.); Jamie Phelps (*Black and Catholic: the challenge and gift of black folk. Contributions of African American experience and thought to catholic theology*, Milwaukee, Marquette University Press, 1997); Diana L. Hayes (*Taking Down Our Harps: Black Catholics in the United States*, Maryknoll, Orbis Books, 1998); Mary Shawn Copeland (*Uncommon Faithfulness: The Black Catholic Experience*, Maryknoll, Orbis Books, 2009).

724 Cf. B. Chenu, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, Paris, Le Centurion, 1977.

725 Cf. la revue *Black Theology in Britain* (née en 1998) (Emmanuel Lartey).

La volonté de Tutu, en concordance avec l'Église catholique, est de marquer un lien fort entre la théologie et la situation d'une communauté chrétienne particulière, une théologie qui naît au creuset de la souffrance et de l'angoisse, du cri des êtres humains, et d'un regard sur la personne créée à l'image de Dieu. Face à l'apartheid, il promeut l'égalité raciale et prêche pour une « théologie de la dignité », de la réconciliation et de la fraternité universelle.

Dans l'Église catholique *mainstream* des États-Unis après le concile, l'œuvre théologique d'Avery Dulles (1918-2008) mérite d'être signalée. Ce jésuite qui a été formé au contact des représentants de la « théologie nouvelle » (De Lubac, Daniélou, Congar) et a obtenu un doctorat en théologie à la Grégorienne peu avant le concile enseigne la théologie et entretient de nombreux contacts avec les protestants. Ses écrits sont axés sur les grands enseignements de Vatican II : quête de l'unité, modèles d'Église, modèles de Révélation, catholicité de l'Église, foi et société<sup>726</sup>. Parlant de modèles d'Église, Dulles suggère que plutôt que de rêver à réintroduire des modèles dépassés, il est plus utile d'imaginer autrement l'Église dans une situation civilisationnelle nouvelle<sup>727</sup>. S'agissant de la Révélation, mise en question par la prétention de la raison d'avoir seule l'accès aux connaissances religieuses, Dulles livre de manière pédagogique cinq modèles ou façons de la considérer comme : corps de vérités revêtues de l'autorité divine dont l'Église est la gardienne ; ensemble des événements salvifiques que Dieu accomplit dans l'histoire et à travers lesquels il se manifeste ; expérience intérieure dont témoignent les mystiques ; expérience d'un Dieu qui vient à la rencontre de l'homme (par sa Parole, par l'Esprit) et qui demande la réponse de la foi ; expérience d'une dilatation de la conscience vers un engagement humain transcendant.

La théologie de David Tracy<sup>728</sup>, qui a enseigné à Chicago, fait honneur à la pensée du dialogue ou de la « conversation » avec le monde

---

726 A. Dulles, *La foi, le dogme et les chrétiens : réflexion pour le temps présent*, Paris, Beauchesne, 1975, 293 p.

727 Cf. « Nouvelles façons d'être Église », au 13<sup>e</sup> Synode des évêques en 2011. Voir aussi G. Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.

728 Tracy, né en 1939, étudie la théologie pendant le concile à l'Université Grégorienne de Rome, où enseigne Bernard Lonergan (1904-1984). Dans la pensée de celui-ci, l'expérience, c'est-à-dire la perception interne des données des sens, est fondamentale dans la conscience du sujet qui reçoit ces perceptions et par son jugement les met en rapport les unes avec les autres pour devenir sujet connaissant (de soi et des autres) et agissant (voir-juger-agir). Point essentiel, selon Tracy, dans la reconnaissance du pluralisme des points de vue (avec leur surplus de sens qui se prête au dialogue, à la conversation et à la réflexion publique) en vue de l'émergence de

contemporain<sup>729</sup>, avec l'expérience humaine et religieuse, la pluralité et l'altérité. La tâche du théologien, selon Tracy, a toujours affaire avec l'interprétation, qui est par ailleurs centrale dans toute vie humaine : comprendre, c'est interpréter. Se laissant interpeller par les expressions culturelles et religieuses de notre temps et en quête critique de ce qu'elles manifestent/proclament de vérité<sup>730</sup>, Tracy plonge dans les christologies néotestamentaires et contemporaines pour en déloger ce que l'amour de Dieu révélé revêt de présence gracieuse à tout et tous en même temps que d'incompréhensibilité (on pense au Dieu insaisissable et médiatisé de Rahner). Laissons la parole au commentaire éclairant de Geneviève Comeau :

«Tracy repère [...] trois grands types de théologie. Le premier suit ce que Tracy nomme la "route de la manifestation"; le point de départ en est l'étonnement provoqué par notre existence, étonnement qui ouvre à la transcendance, à l'horizon de mystère qui fonde toutes choses. Sur la "route de la proclamation", des chrétiens – tels les grands Réformateurs – ont fait l'expérience de la Parole décisive de Dieu, qui vient interpeller et libérer. La troisième route est celle de la *praxis*: après avoir vu et entendu, il s'agit de mettre en pratique la Parole dans l'histoire; ce sont les théologies politiques et les théologies de la libération, qui veulent faire entendre la voix des sans-voix.

Au couple fondamental de la manifestation et de la proclamation correspondent deux formes matricielles du langage théologique: l'analogie et la dialectique. Le langage analogique recherche la ressemblance dans la différence, tandis que le langage dialectique met en avant les discontinuités. Si la route de la manifestation privilégie le langage analogique et la route de la proclamation le langage dialectique, les deux routes ont cependant besoin des deux formes de langage.

À la fin de *The Analogical Imagination*, David Tracy met en forme le concept suggestif d'"imagination analogique", qui va être le pivot de sa théologie de la conversation. L'imagination analogique est la capacité de percevoir la ressemblance dans la

---

la vérité. Cf. D. Tracy, *The achievement of Bernard Lonergan*, New York, Herder & Herder, 1970. Voir aussi J.S. Gravett, «David Tracy: the influences on his development as a theologian and a thinker», en ligne.

729 D. Tracy, «La désignation du présent», *Concilium*, n° 227, 1990, pp. 71-92.

730 D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981. Analysant cet ouvrage, Geneviève Comeau explique : «Les expressions religieuses sont de deux types : manifestation et proclamation. Dans la manifestation est accentué l'aspect d'appartenance à l'expérience, tandis que dans la proclamation est accentué l'aspect de rupture : une parole survient, qui dérange. Selon Tracy, le couple manifestation/proclamation est une clef plus intéressante pour faire une typologie des religions que le couple mystique/prophétique dont usent d'autres auteurs» («David Tracy», *Études*, n° 405, 2006, p. 357).

différence, d'entrer en dialogue avec l'autre et de s'ouvrir ainsi à une possible transformation. David Tracy la fait jouer à l'intérieur du champ chrétien, mais aussi dans la conversation avec d'autres univers de sens et d'autres traditions religieuses. L'imagination analogique est ce qui permet à des traditions différentes de dialoguer entre elles, dans une herméneutique de la conversation où l'on est capable de percevoir, dans la radicale étrangeté de l'autre, quelque chose comme une similitude. L'imagination analogique aide à maintenir ouvert un échange entre des positions qui sont peut-être irréductibles. Elle repose sur la confiance qu'il peut y avoir communication, et empêche l'affirmation monolithique d'une vérité absolue. Elle prend pleinement acte de la pluralité du langage et de l'ambiguïté de l'histoire. Elle ose se confronter à d'autres vérités.

[...] Après *The Analogical Imagination*, sa manière de faire de la théologie est marquée par l'"interruption" : il s'agit de laisser l'autre (l'Autre ?) interrompre la cohérence du discours. Tracy est de plus en plus marqué par la postmodernité, et par la fin de la supériorité culturelle de la modernité occidentale. L'urgence est de laisser place aux "autres" que l'Occident a oubliés – les femmes, les opprimés, les membres des autres traditions... Le style de Tracy change alors : sa pensée s'exprime à travers des articles, des essais, des ouvrages moins imposants en taille [...]. Il cherche un style théologique qui soit à la fois mystique et prophétique, c'est-à-dire qui fasse droit aux mystiques des autres traditions et qui s'engage de façon prophétique dans la résistance à ce qui opprime l'humanité ; bref, qui n'oppose pas la spiritualité et l'action. Tracy n'a pas dit son dernier mot... Sans doute saura-t-il encore surprendre ses lecteurs<sup>731</sup>. »

#### 5.4. Être théologien après Vatican II

Y a-t-il une autre manière de faire de la théologie après Vatican II ? Répondre à cette question relève des choix de chacun non seulement face au « programme » tracé par le concile et dont plusieurs acteurs de l'événement ont rendu compte (Rahner, Ratzinger, Congar), mais aussi face aux questionnements qui mettent en crise le catholicisme contemporain, spécialement en Europe : crise institutionnelle (cléricalisme), crise de moralité (pédocriminalité), crise de la pratique religieuse (recul du christianisme), crise des valeurs.

L'effort de réflexion des théologiens n'est qu'une petite part dans l'ensemble des réflexions que des experts de diverses disciplines sont appelés à mener sur les mutations contemporaines, et cet effort se situe à un niveau plus large que celui où le concile Vatican II s'est placé (Theobald, 2021a, p. 20). La révolution culturelle des années 1960 est très loin du « changement d'époque » qui se profile aujourd'hui, selon les termes utilisés par le pape François, et qui se

---

731 G. Comeau, « David Tracy », *Études*, n° 405, 2006, pp. 358-360. Cf. aussi D. Tracy, *Dialogue with the Other: the interreligious dialogue*, Louvain, Peeters, 1990.

caractérise par « une crise anthropologique et socio-environnementale globale »<sup>732</sup>. Les « symptômes d'un point de rupture » sont sous nos yeux au vu des défis démographiques et écologiques du vivre-ensemble sur notre planète et des grands challenges sociaux et humains<sup>733</sup>. Pour éviter les ruptures, ajoute le pape, il est nécessaire de « redéfinir le progrès ».

S'agissant de la foi chrétienne et restant à un niveau méthodologique, il importe de rappeler avec d'autres<sup>734</sup> que la théologie est au service de la vie de la foi (*fides quarens intellectum*) et n'a pas à remplacer le libre choix de chaque croyant. Nul autre recours donc que de se référer d'abord à l'expérience du croyant et à ce qu'il estime que la foi – qui est à la fois l'acte de foi (*fides qua creditur*) et les vérités qui sont crues (*fides quae creditur*) – a produit ou changé en lui. Comme l'enseigne la constitution *Dei Verbum* (2 et 5), la foi est réponse de l'être humain à la communication que Dieu fait de Lui-même en envoyant son Fils qui nous remet son Esprit. Rendre compte de cette réponse ne se fait pas à l'aide d'un discours scientifique (analyse d'un objet) ni non plus en recourant à un langage d'initiés (même s'il s'agit de parler d'un mystère). Le théologien se référera conjointement à l'éloquente Parole de Dieu écrite (*Dei Verbum*, 24)<sup>735</sup> et à l'expérience des croyants et croyantes d'hier et d'aujourd'hui, touchés par la grâce et transformés par elle, une expérience qu'il interprétera en dialogue avec les multiples médiations culturelles et rationnelles de la philosophie et des sciences humaines et sociales.

---

732 François, Constitution apostolique *Veritatis gaudium* sur les universités et les facultés ecclésiastiques, 27 décembre 2017, n° 3.

733 Pourraient être énumérés quelques défis majeurs : conjurer la pénurie des ressources et des énergies et les effets négatifs des changements climatiques ; sauvegarder l'environnement, la biodiversité et les richesses naturelles de bien commun ; contenir la surpopulation et les migrations ; assurer un juste développement et atténuer les différences intenablement entre pays riches et pays pauvres ; s'attaquer aux problèmes de la malnutrition, de l'éducation, du respect des femmes et des enfants, de la corruption, des guerres, de l'armement et de la violence, d'un ordre juridique mondial...

734 Cf. J. Doré, « Pourquoi j'estime que la théologie présente aujourd'hui un intérêt renouvelé », *Transversalités*, vol. 142, 2017/3, pp. 143-155 ; Id., « La responsabilité et les tâches de la théologie », dans *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Desclée, 1992, pp. 343-430. Voir aussi Commission théologique internationale, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, 2012.

735 « Que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme », ajoute *Dei Verbum* (24). Cf. A. Chapelle et al., *L'Écriture, âme de la théologie*, Namur, Lessius, 1990.



Cela étant, le théologien se trouverait devant une mission quasi impossible s'il n'entraînait pas lui-même de plain-pied dans cette attitude de foi et ne prenait pas appui sur la conviction qu'il existe une intelligence de la foi (*intellectus fidei*) et que peuvent s'articuler science et foi, histoire et vérité. D'autant qu'il a d'autres problématiques à rencontrer lorsqu'il se laisse interpellé par l'historicité de la condition humaine, frappée de plein fouet par l'expérience du mal et de la finitude, par celles concrètes du mal-développement et de la difficulté du vivre-ensemble. Vatican II est, plus que bien d'autres points d'appui, utile pour convaincre le théologien qu'il se trouve doté, pour rendre raison de la foi, d'un bagage traditionnel sûr pour autant qu'il ne néglige de chercher, à la lumière de la Révélation et des expériences heureuses ou bouleversées de tout un chacun, des chemins de vie, de vérité et de liberté<sup>736</sup>.

Le théologien, donc, confronté aux questions précises et nouvelles d'aujourd'hui, se trouve ramené à lire l'Écriture, à s'unir à la prière liturgique de l'Église, à écouter l'enseignement des maîtres du passé. Non pas pour les reproduire, mais pour s'en inspirer, reformuler des énoncés et inventer de nouvelles réponses ou manières de faire aujourd'hui<sup>737</sup>, en cohérence et fidélité avec la vérité de la foi chrétienne (*depositus fidei*). Et il se trouve aussi et surtout appelé, explique Laurent Goutierre, à allier sa science à une sagesse, c'est-à-dire « une connaissance contemplative, à la fois intelligente et aimante, du mystère de Dieu »<sup>738</sup>. Car si « la vérité a resplendi pour nous dans le Christ » (DV 2), la source de la théologie est bien en Lui et dans « le témoignage humain rendu à cette révélation »<sup>739</sup>. En s'exposant lui-même à cette vérité, dans un travail d'humilité et une attitude de conversion, le théologien partage avec tout chrétien l'expérience de la foi.

---

736 Le théologien est au service de la recherche de « la vérité qui rend libre », rappelle *Donum veritatis* (1990). Selon le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, la mission du théologien est « d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue et transmise dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église » (n° 6). L'insistance intempestive de ce document sur la vocation ecclésiale (pourquoi pas aussi prophétique ?) du théologien vise à pallier surtout les problèmes de dissentiment.

737 Cf. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997.

738 L. Goutierre, *Le Christ, source de la théologie : pour une sagesse théologique*, thèse de doctorat en théologie, Université de Strasbourg, 2014, p. 4.

739 J.-Y. Lacoste, « Vérité », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 1228.

« La foi, disait Simone Weil<sup>740</sup>, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. Seulement l'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour<sup>741</sup>. »

L'invitation de S. Weil à « subordonner la lumière à sa source »<sup>742</sup> indique au théologien et à l'Église « gardienne des textes sacrés » et « dépositaire des sacrements » l'exigence et la finalité de leur mission. C'est aussi cela le renouveau apporté par le concile convoqué par Jean XXIII, un renouveau dont S. Weil, qui ne franchit pas le seuil de l'Église et ne se fit pas baptiser, eut une vision prophétique<sup>743</sup>. La Révélation que Dieu a faite en son Fils (« Tu es mon fils bien-aimé, il m'a plu de te choisir », Marc 1, 10-11) est au final la bonne nouvelle adressée à chacun et chacune, le don-demande d'amour qui mobilise une réponse.

La vie de Jésus illustre combien ce don-demande est central : il transparaît par exemple dans sa rencontre avec la Samaritaine (« Donne-moi à boire », Jean 4, 7-10) et au moment suprême du dernier repas, cette Pâque qu'il a ardemment désirée prendre avec ses disciples (« Faites ceci en mémoire de moi », Luc 22, 15-19). L'Évangile de Jean, qui ne relate par la dernière Cène, parle abondamment de l'amour (« Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés », Jean 15, 12). De la part de Jésus, rien d'autre pour les temps à venir que des mots que ses disciples graveront dans leur mémoire et cette invitation à ce qu'ils s'engagent dans une pratique de service et de bienfaisance – comme y invite le mandat du lavement des pieds (Jean 13, 1-20) – et qu'ils posent des gestes concrets dans la perspective de temps qui seront durs mais où la venue de l'Esprit et la promesse de la victoire donnent espoir (« Gardez courage ! J'ai vaincu le monde », Jean 16, 33). Lorsque quelqu'un, Dieu en l'occurrence, se fait demande et désir d'amour, ce « manque » justifie une réponse de confiance, voire aussi l'engagement dans ce que la recherche de la vérité et l'amour ont de salutaire. « L'amour est ce qui sauve et qui conduit à l'éternité. L'amour est le salut qui permet de s'attacher à une personne singulière », affirme

---

740 Simone Weil (1909-1943), philosophe française, a évolué entre religion juive, mysticisme chrétien se nourrissant aussi de l'hindouisme et du bouddhisme. Sensible à l'expérience du malheur des autres, elle milita pour la justice sociale.

741 S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947, p. 128.

742 M. Schuman, « Simone Weil et l'expérience de Dieu », *Revue des deux mondes*, mai 1982, p. 264.

743 Cf. J. Khin Zaw, « The Spirit blows where it chooses: Simone Weil, the Church and Vatican II », *The Way*, n° 56, 2017/2, pp. 89-110.

le professeur Philippe Van Meerbeeck, se référant aux pleurs du Christ à la mort de Lazare<sup>744</sup>.

La geste d'amour personnel de Dieu en Jésus inspire la foi. « L'amour seul est digne de foi », expression d'Hans Urs von Balthasar, laisse entendre que l'amour de Dieu est, dans le premier moment où il nous touche, quelque chose d'insaisissable et d'inexplicable, et qui pourtant nous « pro-voque » par sa grandeur, tant à travers ses hauts faits (qu'il suffise de penser à la nuée qui accompagnait Moïse) que dans la figure du Serviteur souffrant « sans beauté ni gloire », tellement actuelle, scandaleuse ou affolante (cf. 1 Corinthiens 1,23-25)<sup>745</sup>.

Qu'il ne lui soit possible de commencer à comprendre Dieu que par la libre offrande de sa grâce qui éveille le « germe de l'amour » (Balthasar) ou qu'il cherche au départ à comprendre mieux ce qui rend l'homme capable de devenir « auditeur de la parole » (Rahner), le théologien, comme tout croyant, cherche à « redécouvrir les contenus de la foi professée, célébrée, vécue et priée et [à] réfléchir sur l'acte lui-même par lequel on croit »<sup>746</sup>. Inséré dans la « communauté de foi, d'espérance et de charité » et fidèle à l'enseignement de l'Église tout en même temps que libre et exigeant sur le plan de la vérité.

## Conclusion

La transmission des enseignements et de l'esprit de Vatican II marque globalement la théologie postconciliaire, mais celle-ci est aussi marquée par la différence entre les contextes sociaux, politiques et culturels; dès lors, les évolutions sont différentes selon les parties du monde. Quittant le cadre ancien des grands traités et se confrontant avec les sciences humaines, comme y invite Rahner, la théologie après le concile se reconcentre sur sa mission : scruter le mystère de Dieu présent dans l'existence humaine et dans le monde créé, mais aussi accompagner-éclairer la restructuration des institutions ecclésiales voulue par le concile. Une bonne partie des efforts des théologiens après le concile vise la mobilisation pour tous ceux qui souffrent. Dans la rencontre des cultures,

---

744 P. Van Meerbeeck, *Quel sens donner à sa vie?*, Waterloo, La Renaissance du livre, 2022.

745 « Nous sommes là, écrit Hansjürgen Verweyen, au cœur de la théologie balthasarienne. Elle conduit Balthasar à rejeter tout accès "anthropologique" à l'objet de la foi par le biais d'une prédisposition transcendantale, quelle que soit son orientation » (H. Verweyen, « L'apport de Hans Urs von Balthasar à la théologie fondamentale », *Communio*, vol. 257-258, 2018/3-4, pp. 167-180).

746 Benoît XVI, motu proprio *Porta fidei*, 11 octobre 2011, n°9.

des théologiens cherchent à comprendre l'idée de Dieu qui est présente dans le langage religieux autochtone, sans chercher d'abord à évangéliser ou à intégrer l'autre, mais en validant les différences et en les articulant comme différences productives, dans une quête critique de ce que chacun manifeste/proclame de vérité. Reconnaisant le peu d'influence de la pensée théologique sur la société, les théologiens sont persuadés de leur mission propre et veulent l'assumer avec courage aujourd'hui sans se bloquer sur des réformes partielles (nouveaux ministères; collégialité; dépassement de l'opposition centre/périphérie) ni s'arrêter aux seuls scandales (pédophilie, corruption), mais sans postposer continuellement la question de Dieu tant dans la personne que dans la société, en restant en prise sur l'histoire et en ouverture à l'œcuménisme.

## CHAPITRE 5 – Bilan critique : Vatican II, un concile inachevé ?

Les trois chapitres précédents se sont penchés sur la préparation, la célébration et la réception du concile Vatican II. Dans ce chapitre, nous revenons sur les résultats obtenus pour voir en quoi Vatican II a pu apparaître à certains observateurs comme « une construction inachevée »<sup>747</sup>. Nous relèverons d'abord (5.1) quelques non-dits du concile, ainsi que des thèmes qui ont été laissés de côté, insuffisamment élaborés ou mis en attente de développements ultérieurs – notre but n'est pas d'être exhaustif mais d'exposer des éléments qui orientent vers une possible optimisation de la construction conciliaire.

Dans un deuxième temps (5.2), toujours sur le registre de l'inachevé, nous verrons comment l'après-concile lui-même se trouve redevable vis-à-vis du concile de « dettes non payées »<sup>748</sup>, laissant somme toute un certain nombre de problèmes sans solution, liés à un autre contexte que celui du concile et à de nouvelles questions – ce qui pourrait amener à souhaiter aller plus loin dans la continuation de Vatican II, voire à envisager un nouveau concile.

Sur base de ces inventaires, nous reviendrons ensuite (5.3) aux trois questions de notre problématique présentées dans le chapitre 1 (pourquoi s'intéresser à Vatican II ? comment l'aborder ? qu'en retirer ?) et dégagerons trois orientations : 1) redécouvrir le sens vivant de l'Église ; 2) aborder le corpus conciliaire, un acte de ressourcement et de responsabilité ; 3) recevoir le concile de manière fidèle et créatrice.

Toute interprétation n'est jamais prétention à l'objectivité et à l'exhaustivité. Notre problématique indique la position particulière que nous avons voulu occuper. Quant aux analyses menées sur le « corpus » tel qu'il s'est construit (avant, pendant, après le concile), elles sont vérifiables et sont à même de fonder d'autres interprétations. Le chemin que nous avons suivi (chapitres 2 à 4),

---

747 La métaphore de la « construction inachevée » a été utilisée par le théologien allemand Hermann Pottmeyer, qui compare l'œuvre conciliaire à une basilique dont n'ont été édifiés que les piliers et à laquelle manquent encore des éléments essentiels. Cf. H.J. Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I & II*, New York, Crossroad, 1998, p. 110.

748 Les « dettes non payées de l'après-Concile » est une expression utilisée par l'historien Jan Grootaers, dans *Heurs et malheurs de la « collégialité »*. *Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II*. Leuven, Peeters, 2012, pp. 15-19.

qui nous a fait parcourir une histoire longue grosso modo d'un siècle, avec ses ruptures et ses nouveautés mais aussi sa continuité et ses moments d'évolution, et rencontrer des personnes convaincues de partager une mission commune de l'Église au service de l'humanité, est par lui-même un apprentissage stimulant.

## 1. Vatican II, symphonie inachevée

On l'a vu, les textes conciliaires sont le fruit d'une élaboration longue et complexe réalisée dans un contexte particulier (social, culturel, religieux), celui des années 1960. Ces textes, dont la rédaction a souvent été le fruit de compromis, n'ont pas l'ambition de fournir des synthèses doctrinales complètes et parfaitement cohérentes (sur l'Église, la Révélation, etc.) mais présentent des idées-forces de renouveau dans un langage exhortatif et pastoral, sans fournir de normes (canoniques) de mise en œuvre effective. Le risque est grand dès lors de réduire le corpus conciliaire à une multiplicité d'enseignements épars sur des questions spécifiques (cf. Routhier, 2013, p. 540). Construire une nouvelle vision de l'Église a sans doute été un projet du concile, mais ce projet est resté à l'état d'ébauche, se référant parfois à un cadre ecclésiologique ancien et en attente de finalisation. Le sentiment d'inachevé se dégage des textes mêmes du concile. Tout en récusant l'idée de fragmentation des textes, nous montrerons ici, en nous appuyant sur la littérature, comment certains textes conciliaires ont très vite manifesté des insuffisances, qui ont été pointées de divers côtés dans les années qui ont suivi le concile.

### 1.1. Une liturgie déchantée<sup>749</sup>

S'appuyant sur le large mouvement de renouveau liturgique d'avant-concile, la constitution *Sacrosanctum Concilium* produisit rapidement une base doctrinale et un ensemble de réformes liturgiques concrètes, ce qui l'amena à être votée et promulguée dès la deuxième session en décembre 1963. Alors qu'était adopté de manière transitoire le « missel de 1965 » (voir *supra*), le *Consilium* postconciliaire pour l'application de la constitution sur la liturgie, présidé par le cardinal Lercaro et animé par son secrétaire A. Bugnini, entreprit la tâche gigantesque de mettre en œuvre cette réforme, l'unique dont avait accouché le concile. Une première pièce maîtresse en fut le *Missel de Paul VI* (1970). Vinrent rapidement les nouveaux *Rituels des sacrements*, la *Liturgie des heures* (édition

---

749 Expression de Jean-Thierry Maertens dans ses entretiens avec Bruno Roy en février 1998 (Maertens, 1999).

définitive en français en 1980, remplaçant l'ancien *Bréviaire*), le *Livre des bénédictions* (1984)...

L'accueil de la réforme liturgique dans les communautés chrétiennes fut globalement positif : on passait de la « cérémonie » (à laquelle on assiste) à la « célébration » (à laquelle on participe), facilitée par l'utilisation de la langue parlée qui enrichissait la catéchèse et l'approfondissement spirituel. Dans la célébration eucharistique rénovée, par exemple, le choix des trois lectures (Ancien Testament, Épître, Évangile) mettait le poids sur la célébration de la Parole et permettait une vraie « éducation » de l'assemblée à travers l'homélie actualisante et la catéchèse – tout en respectant l'équilibre entre cette célébration de la Parole et la liturgie eucharistique qui la suit, elle-même enrichie (introduction de l'épiclese, possibilité de choix entre plusieurs prières eucharistiques...). Cette mise en œuvre des réformes s'accompagnait concrètement d'une réelle créativité au sein des instituts de liturgie et des communautés paroissiales et d'un renouveau de la pastorale sacramentelle. La réforme liturgique se révélait bien vite être plus qu'une réforme. Tous les lieux liturgiques, en effet, résumera Héléne Bricout, « annoncent et actualisent, par la médiation de l'Église, l'essentiel de la foi chrétienne : le salut, l'amour et le pardon de Dieu, sa présence inconditionnelle, la communion ecclésiale, la vie en Christ. [...] Parce qu'elle croise l'Écriture, la prière, la foi de l'Église, la réflexion éthique et les sacrements, [la liturgie] est apte à accompagner à sa mesure la maturation d'une vie chrétienne en toute circonstance<sup>750</sup>. »

Sans nier ce renouveau incontestable, Jean-Thierry Maertens<sup>751</sup> estime que la réforme proposée par le schéma sur la liturgie a été plus un « ravalement de façade » qu'une « restauration profonde » (Maertens, 1999, p. 43). Non étayée par la constitution *Lumen gentium* (votée en troisième session en novembre 1964), elle ne se construit que sur une réflexion doctrinale minimale, qui ne s'interroge pas sur la mission de l'Église dans un monde culturellement changé (sécularisé) et sur la place des laïcs dans l'Église, n'exprimant pas une synergie suffisante entre le clergé et le peuple. Une visée pastorale plus large (œcuménique également) était nécessaire, ne négligeant pas non plus la religiosité

---

750 H. Bricout, « La vie sacramentelle, un lieu de maturation chrétienne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 294, 2017/2, pp. 31-47.

751 J.-Th. Maertens (1921-2011) fut liturgiste à l'abbaye Saint-André-lez-Bruges, pionnier de la réforme liturgique conciliaire et directeur de la revue *Paroisse et Liturgie*. Il fut « démissionné » par Bugnini en 1967, puis se spécialisa dans l'anthropologie des rituels. Cf. F. Martens, « Un dégât collatéral de Vatican II. La destitution de Thierry Maertens », *La Revue nouvelle*, n° 11, novembre 2012.

populaire. La rencontre entre le monde sacralisé de la liturgie et des rites reste en décalage « culturel » par rapport à un monde laïcisé qui trouve ses références dans des domaines extérieurs au religieux. Quel rapport dès lors de l'Église à la modernité? La logique interne de la constitution, explique Maertens, s'appuie bien sur la « *lex orandi* » de l'Église, mais aurait eu besoin d'ouvrir le regard plus largement sur les « rites et symboles » (p. 71) qui sont à l'œuvre dans la mentalité et les pratiques du monde contemporain et qui sont aujourd'hui indispensables pour redéfinir le sacrement chrétien<sup>752</sup>. Plus profondément, l'attention des pères conciliaires aurait pu questionner la doctrine classique du sacrement<sup>753</sup> et du sacrifice, dont parle la constitution à propos de l'eucharistie: le sacrifice du Nouveau Testament ne se fait pas seulement (ou tant) sur l'autel que dans la confrontation de chacun avec lui-même et les autres, à laquelle invite Jésus: « C'est la miséricorde que je veux... » (Matthieu 9, 13).

Cette absence de réflexion plus fondamentale peut expliquer les problèmes rencontrés dans l'application de la réforme liturgique après le concile:

- problèmes soulevés par l'adoption de « la messe de Paul VI », choix entériné dès 1970 mais qui suscita une application difficile, due parfois à des innovations locales arbitraires mais surtout au refus systématique des lefebvristes. J. Ratzinger prit de nombreux contacts avec la Fraternité Saint-Pie X et décida même d'aménagements en vue d'une « réconciliation » (un premier indult en 1984 concède que la messe soit célébrée selon le missel antérieur au concile)<sup>754</sup>, allant jusqu'à distinguer forme ordinaire (le missel de Paul VI) et forme extraordinaire du rite romain (la liturgie avant Vatican II): cf. Benoît XVI, motu proprio *Summorum pontificum* du 7 juillet 2007 et ses

---

752 C'est précisément l'évolution réalisée par les éditions du Cerf qui a changé sa collection « *Lex Orandi* » en « Rites et symboles ».

753 J.-Th. Maertens (*op. cit.*, p. 39) souligne la nécessité de rétablir au sein de la liturgie une relation étroite et vivifiante entre la verticalité de l'action divine (*opus operatum*) et son horizontalité (*opus operantis*).

754 En 1989, l'Église zaïroise est autorisée à publier le *Missel romain pour les diocèses du Zaïre* – seul pays à obtenir ce privilège. En 1994, une instruction *Varietates legitimae* limite les responsabilités des évêques locaux dans l'organisation de la liturgie. Le début des années 2000 voit paraître de nouveaux documents romains dénonçant les abus en matière de liturgie et restaurant des formes anciennes (p.ex. la « messe privée »).



modalités d'application dans l'instruction *Universae Ecclesiae* du 30 avril 2011<sup>755</sup> ;

- difficultés liées à la traduction des textes liturgiques et bibliques, une traduction qui a constitué un réel défi, tant en raison du nombre de langues (il aurait fallu traduire ces textes en près de deux cents langues) que de la nécessaire et délicate adaptation aux destinataires (posant notamment la question de la composition-combinaison de ces textes avec des textes « profanes » selon les assemblées) ;
- sens de la « participation active » à la célébration liturgique (dans laquelle l'assemblée n'a guère la parole), une participation qui ne devait pas seulement se marquer par des actes extérieurs individuels (lectures, attitudes), mais surtout par une attitude intérieure où la foi s'exprime et se nourrit dans le chant, la prière commune, l'écoute de la Parole, la communion eucharistique et un agir renouvelé ;
- problèmes liés à la formation d'animateurs liturgiques, à la fois sensibles à ce que la liturgie demande d'adaptation aux sensibilités (inculturation) et dotés de compétences propres à cette activité (p.ex. dans le chant, la musique...), voire de connaissances liturgiques et sacramentelles basiques<sup>756</sup> ;
- obstacle aussi de la déchristianisation (en Europe), de la baisse importante de la pratique religieuse (le chrétien oscillant vers l'agnosticisme) et du déclin du nombre de prêtres, ce qui provoquera une remise en question<sup>757</sup> et posera à brève échéance la question des ministères et des assemblées dominicales sans prêtres...

---

755 Ghislain Lafont (1928-2021), moine de La Pierre-qui-Vire et théologien, s'est montré ulcéré par ces prises de position de Benoît XVI, exprimées par celui-ci dans *Aus meinem Leben* (J. Ratzinger, *Ma vie*, Paris, Fayard, 2005). Pour Lafont, qui observe les missels en usage, la liturgie est un baromètre sensible de l'Église. Voir G. Lafont, *Le Catholicisme autrement*, Paris, Cerf, 2020, pp. 163-166.

756 Le théologien Louis-Marie Chauvet (1942-) a renouvelé la théologie des sacrements, sa réflexion visant à mettre en évidence la puissance des symboles au cœur des célébrations ainsi que leur impératif en termes de foi, d'éthique et de sainteté. Cf. *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987.

757 Phénomène surtout perceptible en Europe: « les chrétiens, une espèce menacée de disparition », écrit Jean-Pierre Denis, *Un catholique s'est échappé*, Paris, Cerf, 2019, p. 22. L'auteur, journaliste et directeur éditorial (Bayard), appelle à s'inspirer de l'Évangile, chemin qui mène vers les autres (« l'Évangile c'est les autres », écrit-il p. 37), à travers le dialogue, l'échange, la convers(at)ion, la remise en question.

## 1.2. Vers une ecclésiologie complète et cohérente

La constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (promulguée en novembre 1964) s'ouvre par une description suggestive de la nature et de la mission de l'Église, décrite comme « sacrement, c'est-à-dire à la fois signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1)<sup>758</sup>. Tout en liant d'emblée l'Église au Christ « lumière des peuples », le concile met ainsi de façon hardie une corrélation entre l'unité de l'Église et l'unité de l'humanité<sup>759</sup>, sa première mission étant l'annonce de l'Évangile du Christ.

Marquée fortement par le thème du « peuple de Dieu » (ch. 2), la constitution *Lumen gentium* établit sur le baptême la participation de tous les fidèles (laïcs et pasteurs) au sacerdoce du Christ et à la mission de l'Église (le « sacerdoce commun »). De façon subtile (LG 10), cette affirmation est coordonnée à la notion de « communion », qui, complétant l'organisation de l'ecclésiologie conciliaire, met l'accent sur l'unité des laïcs avec le clergé et permet finalement aux textes conciliaires (LG, AA, PO) de faire émerger la description d'un nouveau laïcat tout autant que d'une vie religieuse dynamique, pleinement habilités par l'Esprit Saint et ordonnés vers le monde.

En revanche ne sont guère décrites l'articulation entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel<sup>760</sup> ni les formes concrètes d'un ministère laïque coordonné au ministère sacerdotal (LG 32, § 3; LG 37), élément essentiel quand on sait qu'au sortir du concile la vie des communautés chrétiennes reposerait de plus en plus sur le laïcat, en particulier féminin. La lecture de l'ensemble des textes conciliaires peut ainsi donner l'impression que la coresponsabilité des laïcs n'a été traduite en pratique qu'avec peu de conviction ou d'imagination.

Simultanément, la figure du ministère sacerdotal est quant à elle (trop) souvent présentée en termes de « pouvoir » (*potestas*)<sup>761</sup>, un terme ambigu tant qu'il

758 Voir aussi d'autres expressions similaires: « le sacrement visible de l'unité salutaire » (LG 9), « le sacrement universel du salut » (LG 48).

759 Sans toutefois utiliser le terme *Ursakrament* ou « sacrement primordial » cher aux théologiens allemands (Semmelroth).

760 LG 10 § 2: « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré (*essentia et non gradu tantum*), sont cependant ordonnés l'un à l'autre (*ad invicem tamen ordinantur*): l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ (*unum et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*).

761 LG 10 § 2 (suite et fin): « Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré (*potestate sacra*) pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire,

n'est pas fortement corrélé à celui de « service »<sup>762</sup> ou de « charge » (*munus*), car il risque alors d'être mal interprété et d'ouvrir aux dérives du cléricalisme (Lafont, 2020). La valeur première de service est toutefois affirmée en LG 18 qui énonce clairement que « le Christ Seigneur [...] a institué dans son Église divers ministères qui tendent au bien de tout le corps. En effet, *les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères*, pour que tous ceux qui appartiennent au Peuple de Dieu [...] puissent parvenir au salut » (nous soulignons). On retiendra aussi que le décret sur les prêtres *Presbyterorum ordinis* insiste pour dire qu'« au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères » (PO 9). Ajoutons qu'en remettant en valeur le diaconat permanent comme nouvelle fonction ministérielle (LG 29) – au sein des trois volets du ministère ordonné qui sont ceux du diacre, du prêtre et de l'évêque –, le Concile souligne toute l'importance de « la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité » (LG 29) dans le service du Peuple de Dieu.

Dans son ensemble, *Lumen gentium* apparaît caractérisée par une ecclésiologie globalement universaliste, ce qui engendre un déséquilibre ecclésiologique au détriment des Églises locales, comme l'ont souligné certains<sup>763</sup>. LG 23 apporte toutefois une précision importante tant du point de vue pastoral qu'œcuménique : l'Église une et catholique existe dans et à partir des Églises particulières (« in quibus et ex quibus existit una et unica ecclesia catholica »). Un embryon de théologie de l'Église locale apparaît ainsi<sup>764</sup>, conforté par ce qu'ajoute LG 26 : « L'Église du Christ est vraiment présente en toutes les légitimes assemblées locales de fidèles qui, unies à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Églises. [...] Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise, en dépendance du ministère sacré de l'évêque, se

---

dans le rôle du Christ (*in persona Christi*), le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective. »

762 Le « pouvoir sacré » qu'exerce le Christ à travers les ministres ordonnés est au service de l'exercice du sacerdoce commun : cf. Th. Twizelimana, « Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après *Lumen gentium* », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 133, 2011/4, pp. 568-583.

763 Cf. *supra* les réflexions de Jean-Marc Ela (2003, pp. 423-424) et d'Édoard Kabongo, soulignant combien Vatican II s'est polarisé sur l'Église universelle au préjudice des Églises locales.

764 Sur l'Église locale avant le concile, voir K. Rahner, « Zur Theologie der Pfarrei », dans Id. (dir.), *Die Pfarrei*, Freiburg i.Br., Herder, 1956, pp. 29-34.

manifeste le symbole de cette charité [...]. Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique» (LG 26)<sup>765</sup>. Autour de la présence du Christ, surtout dans la célébration de l'eucharistie par le peuple de Dieu en union avec l'évêque, l'Église se manifeste (Routhier, 2016).

Notons encore deux faiblesses :

- 1) Peu explicite en *développements doctrinaux* qui énonceraient de manière claire et cohérente ses orientations novatrices, la constitution *Lumen gentium* est aussi dépourvue de normes d'application concrète, dans l'attente de la prochaine réforme du Code de droit canonique qui exprimerait ses propositions en *formules juridiques*. Ces faiblesses ont été signalées par Brunero Gherardini (2009, 2011), professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'université du Latran, par l'historien Roberto De Mattei (2010) ou encore par le professeur Carlo Molari (2012), qui déplorent plusieurs manques : définition de l'Église, articulation en société visible et invisible, implications en termes d'unité, de communion, de fraternité, de coresponsabilité, « actions communes » de l'Église, droits et devoirs des personnes gratifiées de dons charismatiques, gouvernement de l'Église, autorité de l'évêque, participation des laïcs, vie religieuse...
- 2) La doctrine de la *collégialité épiscopale* (à savoir que les évêques constituent un collègue qui succède au collègue des Douze Apôtres) est apparue comme un « cheval de bataille » de la majorité conciliaire au cours des débats. Cette doctrine, qui vise à associer les évêques au pouvoir dans l'Église (et ainsi rééquilibrer le dogme de la primauté romaine à Vatican I), s'est énoncée moyennant quelques aménagements (*nota praevia*) imposés par le pape à l'exercice de la collégialité et destinés à sauvegarder la liberté de la primauté pontificale. Ici aussi, l'absence de prescriptions normatives handicape radicalement la compréhension de ces textes, d'autant que l'adaptation aux contextes culturels hétérogènes de l'Église s'avérera vite indispensable (nécessité d'un gouvernement plus régionalisé et synodal) et montrera les limites de la notion de « collégialité limitée » telle que la définit LG 22 en la restreignant aux actions

---

765 Dans l'eucharistie, rappelait avant le concile N. Afanassieff, le principe d'unité est intérieur à l'Église locale elle-même. Cf. N. Afanassieff, *La Table du Seigneur* (en russe), Paris, 1952; « Le sacrement de l'Assemblée », *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 16, 1956, pp. 200-213; « L'Église qui préside dans l'Amour », dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.

collégiales strictes en cas de concile œcuménique ou de consentement-approbation du pape à une action de tous les évêques dispersés (repris en CD 4). Le risque étant dès lors de glisser vers un paradigme universaliste de la collégialité (Miltos, 2021) sans que celle-ci soit articulée à la communion des Églises locales (Chiron, 2018).

### 1.3. Tradition restée dans l'ombre ?

Une fois promulguée en novembre 1965, la constitution *Dei Verbum* a été saluée comme un texte de grande importance, qui, sans susciter de nombreux commentaires immédiats, alimenta rapidement le renouveau biblique de la vie des fidèles. L'apport de la constitution était innovant par sa notion de Révélation fondée sur l'autocommunication de Dieu (DV 2 et 6), liée d'une part à une nouvelle approche de la foi (comme acte d'engagement, et non plus comme assentiment de l'intelligence à des vérités révélées) (DV 5) et d'autre part à un nouveau concept de Tradition comme « tradition vivante » (DV 8 et 12)<sup>766</sup>.

Néanmoins, rappelle Christoph Theobald, le texte conciliaire sur la Révélation a été le fruit d'après discussions et d'un « compromis doctrinal » qui n'a pas permis d'exprimer clairement « la relation entre la Révélation comme événement kérygmaticque ou pastoral – l'annonce de l'Évangile – et comme explicitation doctrinale de la foi chrétienne selon une diversité de vérités ou de points contenus dans le “dépôt” »<sup>767</sup>. Ainsi, après avoir parlé de la Révélation

---

766 La « tradition vivante » est une notion capitale dans l'œuvre de J.-A. Moehler, pour qui elle n'est pas seulement conservation ou « somme » de dogmes, de rites, normes et institutions venues du passé, mais elle est principe créateur de vie nouvelle. Cette tradition vivante, selon DV 8, « comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi [...] qui vient des Apôtres [et] progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ». Ce même article poursuit : « L'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de cette Tradition, dont les richesses passent dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie. C'est cette même tradition, qui fait connaître à l'Église le canon intégral des Livres Saints ; c'est elle aussi qui, dans l'Église, fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante. Ainsi Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. Colossiens 3, 16). »

767 Cf. C. Theobald, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans *Histoire*, tome 5, 2005, p. 420.

en elle-même (chapitre 1), la constitution ne parle que très peu de la Tradition (chapitre 2), alors qu'elle accorde un poids considérable à l'Écriture, qui apparaît comme lieu de « conception » de la Révélation et d'accès à la Parole de Dieu, une Écriture qui est caractérisée par son inspiration divine et dont les deux Testaments sont source de vie pour l'Église et sont livrés entre les mains de tous (chapitres 3 à 6). Ainsi, *Dei Verbum* ne montrerait pas suffisamment que la Révélation s'accomplit dans l'histoire à travers la transmission ininterrompue de la Tradition reçue des Apôtres et est donc indissociable de sa réception historique.

Et Theobald de plaider en des pages suggestives (2005, pp. 161-162) pour une redécouverte, par le croyant, de la communication de la sainteté dans notre histoire et nos sociétés, c'est-à-dire la redécouverte par chacun et chacune de ce qui fait le « mystère » sacré de sa vie. Une telle redécouverte est décrite dans la manière dont s'opère la relation de Jésus avec ceux et celles qu'il rencontre et en qui il suscite l'étincelle d'un désir d'être avec Lui, comme l'exprime Pierre : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu » (Jean 6, 68-69). Cette manière d'auto-révélation de Dieu est pour tout un chacun qui s'y ouvre « le fin mot » sur Dieu, qui se clôt sur le silence de Dieu, quand tout a été dit.

La perspective adoptée par Edward Schillebeeckx après le concile, mais aussi celle de David Tracy (cf. *supra*), est celle d'une herméneutique en dialogue avec l'expérience des hommes dans le siècle, une expérience vécue comme discontinuité dans la continuité<sup>768</sup>. La foi au Dieu de l'avenir est liée au devoir de renouveler l'histoire. La fidélité au message biblique et à la Tradition s'allie à la réinterprétation critique constante de la foi chrétienne en lien avec la réalité de nos vies, en vue d'éviter autant que possible toute forme d'erreur ou de coercition asservissante. Tout dans la vie de l'Église n'est pas développement et progrès, mais tout peut contribuer à générer plus de vérité dans la marche vers la plénitude terminale où conduit l'Esprit (Jean 16, 13), au travers donc d'une Tradition ouverte à l'innovation et à la surprise.

La question de la Tradition serait-elle donc restée dans l'ombre ? interroge également Routhier (2014). Après deux décennies glorieuses de théologie de la Tradition dans les années 1950-1960 (Congar, 1963), la question concrète s'est posée de « sauver » la continuité de Vatican II avec la Tradition (d'abord face à la crise lefebvrisme, puis dans la question des herméneutiques de rupture et de

---

768 Cf. la notion de « tradition interrompue » chez Lieven Boeve, « La définition la plus courte de la religion : interruption », *Vie consacrée*, janvier 2003.

continuité). L'appel de Benoît XVI à une « herméneutique de la réforme » laisse entendre que la tradition dans l'Église n'est pas une réalité homogène et uniforme, mais un tissu en constante évolution de convictions, d'énoncés, d'options, d'expériences et d'habitudes qui parfois se chevauchent. Il peut aussi y avoir des « renaissances » par des retours vers un passé retrouvé ou revivifié. Quelque chose de similaire s'est produit avec de nombreuses « innovations » ou « redécouvertes » de Vatican II, par exemple dans la réforme de la liturgie (initiation chrétienne...), dans la redéfinition de la nature et de la mission de l'Église (diaconat permanent...), dans l'affirmation de l'absolue dignité de la personne humaine (liberté religieuse...). Quelque chose de similaire pourrait aussi se produire face à de nouveaux défis, celui par exemple d'un langage nouveau pour parler de la Tradition sur base d'études anthropologiques et culturelles...

#### 1.4. Église et monde, laïcs-femmes

*Gaudium et spes*, constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, a été fondamentale pour initier une démarche de lecture des « signes des temps » et rappeler ainsi la volonté de l'Église de reconnaître l'autonomie des valeurs terrestres tout en mettant l'accent sur la fonction prophétique de l'Église dans sa mission de témoigner de la Révélation de Dieu comme acte d'amour envers l'humanité. Cette relation entre l'Église et le monde, qui se concrétise dans le dialogue mutuel, se base sur la reconnaissance de la dignité de la personne humaine, la valeur de la communauté humaine et le sens profond de l'activité humaine (GS 40).

Il serait vain de montrer en quoi cette constitution pourrait être incomplète ou inachevée<sup>769</sup>, vu que son mouvement est d'ouvrir au dialogue avec le monde et de dessiner constamment comme en filigrane la mission de l'Église.

S'agissant du décret *Ad Gentes*, sur l'activité missionnaire de l'Église, des limites sont pointées par Paul Coulon (2007) :

- 1) Tout en distinguant l'activité missionnaire dans son sens large (« l'amplitude de l'action de l'Esprit du Christ dans le monde ») et dans son sens plus

---

769 Qu'il suffise juste d'évoquer la remarque de G. Gutiérrez : « Le thème de la pauvreté a frappé aux portes du Concile [cf. « Le pacte des catacombes »] mais n'y est pas entré si ce n'est furtivement » (G. Gutiérrez, « Les pauvres dans l'Église », *Concilium*, n° 124, 1977, pp. 108-109). Et, par ailleurs, l'impression rapportée par le père Louis-Joseph Lebreton (1896-1966), qui travailla à la rédaction du texte (avec Houtart et Hauptmann), qui trouvait que ce texte péchait par « occidentalisme ».

étroit (la pastorale d'évangélisation en certains pays dits « de mission »), le décret en reste encore trop au niveau de la seconde acception et ne relie pas assez la mission à ses « envoyeurs divins », le Père, le Fils et l'Esprit.

- 2) Le décret ne prend pas suffisamment de distance par rapport à la conception territoriale de la mission qu'il n'insère pas suffisamment dans l'unité profonde de la mission partout dans le monde et l'immense diversité de ses réalisations existantes ou possibles.
- 3) L'idée d'une activité missionnaire « toujours en marche » et « en devenir » n'est pas suffisamment développée (cf. AG 6). Si une certaine forme de mission extérieure – des pays de chrétienté vers les autres – peut se terminer, la mission n'est jamais terminée nulle part.
- 4) Est-il judicieux de distinguer encore aujourd'hui les pays de mission en les faisant dépendre de la Congrégation de la Propagande comme si la diffusion de la foi découlait de la mise en place de structures extérieures par le Centre, alors qu'il faudrait, suivant le mot d'ordre du Conseil œcuménique, « que l'Église tout entière prenne en charge le monde tout entier »<sup>770</sup>?

S'agissant du décret *Apostolicam actuositatem*, sur l'apostolat des laïcs, arrêtons-nous au silence conciliaire sur les femmes : « Ce qui est dit [...] reste extérieur et vague », écrivait René Laurentin<sup>771</sup>, alors même que quelques femmes auditrices avaient été invitées au concile à partir de la troisième session en septembre 1964 (23 femmes dont 13 laïques). L'idée d'aborder la question féminine, explique Agnès Desmazières (2016), est apparue dans la préparation du schéma sur les laïcs grâce aux actions de Mgr Fulton Sheen (en 1961) et de Mgr Cardijn, qui avaient sensibilisé au rôle social des femmes ou alerté sur les dangers du travail domestique des jeunes filles mineures et plus largement des femmes hors de leur domicile. Une auditrice australienne, Rosemary Goldie, contribua partiellement à la rédaction d'un passage encourageant l'apostolat des femmes : « Comme de

---

770 Ces questionnements se retrouvent dans les défis que A. Ramazani (2005, pp. 541-556) relève entre les synodes pour l'Afrique de 1994 et 2009 : a) émergence d'une réelle indépendance/autonomie du christianisme africain, libéré de l'emprise missionnaire externe ; b) harmonisation entre la mondialisation galopante et la sauvegarde du respect des droits humains, de la justice sociale et des cultures des peuples ; c) une nouvelle culture politique qui ne se réfère plus fondamentalement au pouvoir de quelques-uns construit en référence à des identités ethniques, tribales ou claniques, bâti sur l'argent et la violence et axé sur la domination et l'exploitation.

771 R. Laurentin, *Bilan du Concile Vatican II. Histoire, textes et commentaires*, Paris, Le Seuil, 1967, pp. 263-264.



nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église » (AA 9). Les textes ayant été raccourcis, on ne trouve pas de précision sur les matières de l'action sociale des femmes – sans qu'interfère non plus une distinction entre apostolat féminin et apostolat masculin<sup>772</sup>. Il faudra attendre *Mulieris dignitatem* (1988) pour que soient traitées explicitement par Jean-Paul II la dignité et la vocation de la femme, tout en accentuant l'idée d'une spécificité féminine (« génie féminin »)<sup>773</sup>. Dans la même ligne, le pape François soulignera le rôle de service de la femme tout en mettant en garde contre deux dangers : celui de réduire la maternité à un rôle social et, à l'inverse, celui de « promouvoir une espèce d'émancipation qui, pour occuper les espaces pris par le masculin, abandonne le féminin, et les traits précieux qui le caractérisent »<sup>774</sup>.

## 2. Les « dettes non payées » de l'après-Vatican II

### 2.1. Déclin-transformation des institutions postconciliaires et centralisme romain

Un démantèlement des institutions postconciliaires s'opère progressivement sous Paul VI puis sous Jean-Paul II (Grootaers, 2012) : c'est le cas par exemple du Secrétariat pour l'unité, d'abord confirmé par Paul VI en 1966 comme organe permanent, puis transformé en conseil pontifical par Jean-Paul II en 1988 ; c'est aussi le cas de la Commission Justice et Paix, créée par Paul VI en 1967 en réponse à la demande qui en avait été faite au concile (GS90), qui se diffuse en commissions nationales, puis est changée en conseil pontifical en 1988 ; le Conseil des laïcs devient Conseil « pour » les laïcs sous Jean-Paul II ; le Secrétariat pour les non-chrétiens de même que celui des non-croyants sont eux aussi transformés en conseils pontificaux. Ces institutions qui étaient les porte-drapeaux de la réforme conciliaire et se situaient dans l'esprit de dialogue de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, et qui apparurent parfois comme

---

772 Rosemary Goldie commente ce silence sur les femmes : « Si, regardant les textes définitifs du Concile, nous rencontrons un relatif silence au sujet des femmes, nous savons toutefois que celui-ci était voulu et significatif ; il permettait, en fait, d'appliquer aux femmes toutes les ouvertures prévues par le Concile pour la participation des laïcs à la vie et à la mission de l'Église » (Goldie, 1988b, p. 383).

773 Cf. Lucetta Scaraffia, « Contre le “génie féminin” », *Études*, n° 5, 2017, pp. 65-76.

774 Discours du pape François à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* le 12 octobre 2013.

concurrents face aux dicastères de la Curie ou face à la Secrétairerie d'État, ont connu leur déclin à la suite de la réforme de la Curie mise en place par la constitution apostolique *Pastor bonus* (juin 1988). Il apparaît alors que les Conseils et organisations postconciliaires ne participent pas au « pouvoir de gouvernement » dont disposent la Curie et le Secrétariat d'État ou qui leur est « restitué »; à tel point, écrit la constitution, que: « Il advient ainsi que l'affection collégiale qui existe entre les évêques et leur tête est concrètement mise en œuvre par le moyen de la Curie romaine. [...] Il est donc clair que le service de la Curie romaine [...] se distingue par une certaine note de collégialité » (*Pastor bonus*, n° 9-10). On croit rêver devant ce retournement de situation vingt-cinq ans après le concile (Grootaers, 2012, pp. 123-130).

La réforme de la Curie et les compétences accrues données à la Secrétairerie d'État allaient de pair avec l'attitude fondamentalement pastorale que s'était donnée le pontificat de Jean-Paul II, pasteur et voyageur dont le leadership spirituel devenait de plus en plus évident (cf. les mouvements) et qui laissait entre les mains de ses services romains les questions d'ordre administratif. Jusqu'à donner l'impression que la Curie avait le monopole de la « juste » interprétation de Vatican II<sup>775</sup>, un danger qui a parfois été nommé sous le terme de « vaticanisme »<sup>776</sup>. Plusieurs signes de ce recentrement apparaissent, par exemple dans la mise au pas ou au silence des théologiens de la libération, dans l'imposition d'un catéchisme général où sont réaffirmées des positions doctrinales discutées, dans la nomination systématique d'évêques conservateurs, etc.

Plusieurs spécialistes du concile ont partagé le sentiment d'un centralisme curial plus prononcé après le concile. Ainsi, pour Hervé Legrand, alors que Vatican II a voulu réformer la centralisation romaine, « l'après-concile atteste que ce programme n'a pas été suivi d'effets » (Legrand, 2006). C'est aussi le cas pour le cardinal Kasper qui, avant l'élection du pape François, reconnaît: « Nous avons besoin d'une nouvelle façon de gouverner l'Église, un gouvernement plus horizontal. La réforme de la curie est une priorité, je pense qu'elle doit être révolutionnée » (Kasper, *La Repubblica*, 6 mars 2013). Un avis partagé par Gilles Routhier

---

775 Un exemple de ce type d'interprétation est celui donné par le document *Dominus Iesus* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, qui interprète l'expression « *subsistit in* » (LG 8) comme signifiant « *est* », laissant entendre que les autres Églises ne bénéficieraient que d'« *elementa Ecclesiae* », alors qu'au concile « on a eu recours à ce verbe *subsister* pour éviter l'identification exclusive entre l'Église du Christ et l'Église catholique » (Legrand, 2006, p. 511).

776 Le « vaticanisme » désigne la récupération-interprétation de Vatican II par le magistère curial, ce qui correspondrait à une annihilation de Vatican II.

qui constate « un processus encore inachevé d'inversion d'un mode centralisé du gouvernement de l'Église catholique » (Routhier, 2014, p. 22).

## 2.2. Perte du sens collégial du Synode des évêques ?

« Produit-phare » de Vatican II, répondant de manière biaisée aux vœux exprimés par certains pères conciliaires<sup>777</sup>, le synode des évêques fut créé par motu proprio de Paul VI en septembre 1965 et fut d'emblée défini comme étant au service de la primauté. Ses objectifs étaient de promouvoir la coopération entre le pape et les évêques, de disposer d'une information directe au sujet des problèmes de l'Église et de trouver un accord sur les points essentiels de la doctrine.

Vécus à un rythme régulier, tous les deux ou trois ans, ces synodes ont créé une réelle conscience collégiale, valorisant les expériences des conférences épiscopales et des Églises locales, suscitant des initiatives de grande ampleur<sup>778</sup> et jouant un rôle certain dans l'évaluation de la mise en œuvre du concile. En revanche, la richesse des apports de la périphérie partagés dans la première phase des synodes et enrichis par les échanges se perd au fur et à mesure de l'avancée en généralité vers un rapport final de constats et suggestions-vœux qui ont perdu en signification et qui sont soumis au pape qui en tire tardivement une synthèse. Sans véritable effet mémoire d'une rencontre à l'autre vu la non-permanence de cette institution, le Synode a été de moins en moins un organe d'authentique concertation, se déroulant comme des conseils au service du pape, limité à la seule fonction consultative, alors que le canon 343 du Code de droit canonique prévoit la possibilité que le pape concède à l'assemblée du Synode un pouvoir délibératif (ce qui n'a toutefois jamais été fait). L'erreur du synode, écrit Melloni (2005), est d'être devenu un « conseil sous l'autorité du pape », un organisme qui l'assiste dans l'exercice personnel de la primauté ; et non une expression de la collégialité des évêques sur le plan du gouvernement de l'Église tout entière.

Les impasses du synode comme mode de gouvernement (collégial) ne peuvent qu'interroger, dans la ligne de Vatican II, sur de nouveaux modes de participation et d'expression de tous les membres de la communauté ecclésiale

---

777 En réalité, les vœux exprimés par des pères conciliaires étaient d'organiser un conseil composé de délégués des évêchés, qui aurait pu entourer le pape de manière permanente à la manière d'un Sénat, afin de donner des directives à la Curie romaine en tant qu'organe exécutif.

778 Ce fut le cas de la création de la Federation of Asian Bishop's Conference (FABC) lors de la préparation du synode de 1974 sur l'évangélisation.

et à retrouver un sens plus fondamental du synode en référence au baptême qui rend chaque chrétien acteur de la mission (LG 10) et comme moyen de rassembler les membres du peuple de Dieu au sein des Églises locales pour faire progresser la vie chrétienne.

### 2.3. Les conférences épiscopales mises en question

Les conférences épiscopales, dont l'origine est bien antérieure au concile Vatican II, avaient été revalorisées par le décret *Christus Dominus* (CD 37-38) comme moyen de décentralisation de l'autorité et possibilité offerte aux Églises locales de déterminer leurs orientations pastorales en fonction de besoins locaux. Une revalorisation qui allait s'accompagner de l'appui de Paul VI (internationalisation de la Curie), mais qui avait été quelque peu ternie par la lettre du cardinal Ottaviani (24 juillet 1966) aux présidents des conférences épiscopales sur les abus grandissants à propos de la doctrine du concile (Sorrel, 2017). Quoi qu'il en soit, la solidarité entre évêques continua de progresser notamment dans la formation de nouvelles conférences épiscopales nationales et continentales: Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) en 1969 et Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE) en 1971.

Sous Jean-Paul II, la dévaluation des conférences épiscopales semble s'accroître<sup>779</sup>. Un signe négatif est donné par l'analyse alarmiste du cardinal Ratzinger qui dénonçait en 1985 dans ses *Entretiens sur la foi* l'influence néfaste des conférences épiscopales, dont la fonction magistérielles ne possédait même pas de base théologique. Alors que le Synode de 1985 demandait une étude sur le fondement théologique des conférences épiscopales et leur autorité doctrinale, le pape confia cette tâche à la Congrégation pour les évêques conjointement à la Doctrine pour la foi<sup>780</sup>. Le projet romain suscita un avis négatif des évêques et laissa planer des incertitudes... auxquelles mit fin la publication le 21 mai

---

779 Cette dévaluation « semble faire partie d'un plan cohérent du milieu romain », écrit J. Grootaers (2010), « qui commence par agir sur les *théologiens*, qui doivent se subordonner au magistère, ensuite sur les *ordres religieux*, qui sont rappelés à l'ordre, et enfin sur les *évêques locaux*, qui doivent prendre conscience du fait que leur collègue a un chef ». L'auteur se réfère aux propos de H. Legrand, « Églises locales, Églises régionales et Église entière », in M. Deneken (dir.), *L'Église à venir*, Paris, Cerf, 1999, pp.277-308, particulièrement pp. 282-283.

780 Des colloques théologiques eurent également lieu (Salamanque, 1988, 1991, 1996). Voir H. Legrand, J. Manzanares et A. Garcia y Garcia, *Les Conférences épiscopales*, Paris, 1988, p. 530; H. Müller et H. Pottmeyer, *Die Bischofskonferenz: theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf, 1989, p. 304.

1998 du motu proprio *Apostolos suos*, signé de la main de Jean-Paul II, sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques. Ce document longuement attendu développe d'abord une théologie de « l'union collégiale des évêques » avant de se prononcer sur les conférences épiscopales dans le but d'en préciser (réduire) les compétences<sup>781</sup>. Lieu immédiat de collégialité des évêques, la conférence épiscopale, dit le texte, ne peut constituer de véritable magistère qu'après une approbation à l'unanimité des évêques membres de la conférence, ce qui semble correspondre à un retrait du magistère aux conférences épiscopales. En outre, le pouvoir propre de chaque évêque dans son diocèse semble être ramené à une action strictement personnelle sans véritable mise en valeur de l'esprit de communion, et ce afin de sauvegarder les prérogatives de l'évêque individuel contre toute mainmise de la conférence épiscopale (Grootaers, 2012, pp. 184-186). S'interrogeant à ce propos, Jean-François Chiron<sup>782</sup> conclut que « se trouve ainsi réaffirmée une option intellectuelle en vertu de laquelle il n'est de collégialité qu'au niveau universel ».

#### 2.4. Des synodes locaux peu écoutés

Les synodes diocésains (ou conciles particuliers) ont été remis en valeur par Vatican II sur base d'une ecclésiologie fondée sur la participation des laïcs dans la vie de l'Église (LG 10 sur le « sacerdoce commun » et CD 36 sur les synodes et conciles particuliers). Leur diffusion a connu globalement un grand succès (Join-Lambert, 2011)<sup>783</sup>, également après la mise en normes réalisée par le droit canon de 1983. Suivant une procédure somme toute assez similaire (consultation et enquête préliminaire, réflexion par équipes locales, décision en assemblée synodale), ils se sont révélés essentiels dans la vie des Églises particulières, tant comme expression du « sensus fidelium » que d'une ecclésiologie de communion, voire aussi d'un engagement de conversion<sup>784</sup>.

---

781 Un exemple de réduction des compétences des conférences épiscopales en matière liturgique est celui de l'instruction *Liturgiam authenticam* (7 mai 2001), qui, en se référant au nouveau Code de 1983 (canon 838, § 3), prône la « recognitio » romaine alors que la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (n° 36, § 4) confiait aux conférences épiscopales le soin de l'adaptation locale des réformes liturgiques.

782 J.-Fr. Chiron, « Synodalité et ecclésiologie de l'Église universelle », *Recherches de science religieuse*, vol. 106, 2018/3, pp. 383-401.

783 Arnaud Join-Lambert (2011) mentionne le chiffre de 800 synodes pendant la période 1965-2010 pour environ 3.000 diocèses catholiques dans le monde.

784 Cf. G. Routhier, « Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église », dans A. Melloni et S. Scatena (2005, pp. 91-103).

Certains de ces synodes locaux n'ont pas été bien agréés par Rome, car plaidant en faveur de réformes nouvelles, par exemple en France l'ordination sacerdotale d'hommes mariés (cf. Melloni et Scatena, 2005). Ce qui éveille une fois encore la question de la difficile harmonie entre Églises particulières et Église universelle.

De manière suggestive, Hervé Legrand (1981) a rappelé l'enseignement fondateur du concile sur l'Église locale, dont une expression forte est déjà présente en SC 41 : « La principale manifestation de l'Église réside dans la participation plénière et active de tout le saint Peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout à la même Eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres. » Pour H. Legrand, un double dynamisme découle de cette vision théologique de l'Église :

« En elle-même, l'Église locale est composée de groupes actifs de *sujets*; dans sa relation avec l'Église de Dieu ensuite, elle cesse d'être conçue comme une partie, subordonnée et incomplète, de l'Église entière, mais elle est le *sujet* actif de la manifestation de cette Église en un lieu donné. Bref, l'Église a vocation d'être une Église de sujets en même temps qu'une Église-sujet dans sa relation avec les autres Églises » (Legrand, 1981, p. 149).

Dans cette logique, poursuit H. Legrand (1999), la vitalité des Églises locales et régionales (exprimée dans leur statut d'Églises-sujets de droit et d'initiative dans la communion) est une contribution à la catholicité de l'Église<sup>785</sup>.

Le sens critique qui n'a cessé de se manifester pendant les dernières décennies à l'égard du magistère de l'Église et plus précisément des défauts de mise en œuvre ou d'interprétation du concile est légitime et bienvenu, surtout dans un contexte ecclésial qui, à bien des égards, n'a cessé de se dégrader. Chaque auteur de critique (de Vatican II) est évidemment libre de ses opinions et de ses choix de continuer ou non d'adhérer à l'Église (ce fut notamment le dilemme que rencontra Hans Küng et qu'il résolut en choisissant de ne pas se désolidariser

---

785 Se référant à la distinction de H. Legrand entre « Église-sujet » et « Église de sujets », A. Borras ajoutera que cette distinction « induit un double point de vue sur la réalité ecclésiale : celui de la communauté et celui des fidèles. La synodalité concerne l'Église (dans la grande diversité des communautés ecclésiales) en tant que *sujet* d'action (primauté de la communauté et de sa mission) à laquelle correspond du point de vue des individus la coresponsabilité baptismale de tous (dans la grande diversité des charismes complémentaires des uns et des autres) » (A. Borras, « La synodalité : un principe à mettre en œuvre à tous les niveaux de l'Église », *Bulletin théologique* (de l'INSR de Rouen), 28 décembre 2020.

de l'Église)<sup>786</sup>. Il reste que des blocages importants continuent d'affecter certaines revendications touchant par exemple à la contribution des femmes (ou plus largement aux questions de genre), à la coresponsabilité-complémentarité des clercs et des laïcs, à la liberté de parole et de débat, aux conditions d'un dialogue authentique, aux efforts d'inculturation et de langage, aux positions de l'Église sur les questions éthiques, au rôle des théologiens, à l'autonomie des Églises locales et à leur communion avec l'Église universelle.

### 3. Retour à la problématique et éléments de réponse

Au terme de ces inventaires sur les dits et non-dits du concile (5.1) et de l'après-concile (5.2), revenons sur ce que ce long parcours nous permet de dégager par rapport à nos questions initiales : pourquoi s'intéresser à Vatican II ? comment l'aborder ? qu'en retirer ? (chapitre 1).

#### 3.1. Redécouvrir le sens vivant de l'Église

*Pourquoi s'intéresser à Vatican II ?* Cette question a reçu et reçoit divers types de réponses. Certains expliquent, tel Mgr Hippolyte Simon<sup>787</sup>, que s'intéresser au concile est simplement « une attitude d'honnêteté intellectuelle » vis-à-vis d'une Église répandue largement à travers le monde et ayant réfléchi aux problèmes de l'humanité et à son implication à cet égard. D'autres répondront peut-être en disant qu'ils s'intéressent au concile « par volonté de redécouvrir le sens vivant de l'Église ». Seraient susceptibles de donner cette réponse les personnes désireuses d'entendre l'Église s'exprimer sur elle-même et sur le monde, de voir un renouveau de vie des communautés chrétiennes face aux défis de la modernité, ou de mieux s'ancrer dans la Tradition et l'Évangile. Ces souhaits ne sont finalement pas très éloignés de l'élan qui poussa Jean XXIII à convoquer un concile, disant qu'il voulait « ouvrir grand les fenêtres », demandant de se faire attentif aux impulsions de l'Esprit Saint, d'oser une démarche d'*aggiornamento* et une levée des obstacles à l'unité des chrétiens, d'ajuster le rapport de l'Église

---

786 Cf. H. Küng, *Peut-on encore sauver l'Église ?* (traduit de l'allemand par E. Haeussler), Paris, Le Seuil, 2012, 249 p., où Küng commente la situation difficile que connaît l'Église d'Allemagne et où il dit avoir opté quant à lui pour s'engager activement pour des réformes dans l'Église plutôt que de la quitter : « C'est justement lors d'une phase de restauration et de stagnation dans l'Église qu'il importe de poursuivre avec sérénité, dans une foi confiante, de ne pas s'essouffler ».

787 Mgr H. Simon, évêque de Clermont, « Pourquoi s'intéresser aujourd'hui au concile Vatican II ? », vidéo, 12 min., 2012.

au monde moderne, dans un esprit de conversion tout à l'opposé des prophètes de malheur. Se pencher sur le concile, dira quarante ans plus tard Jean-Paul II, comme on le ferait sur une boussole, cet instrument sensible dont on attend qu'elle nous indique notre position et nous oriente pour établir un trajet ou poursuivre une marche qui a besoin de repères.

Parler de souhaits ou de désirs nous rapproche de ce qu'il peut y avoir de « passion » dans nos choix, nos interprétations, nos orientations de vie et nous laisse deviner les débats passionnés qui ont animé les acteurs du concile et du post-concile prônant ce qui leur tenait sans doute le plus à cœur pour l'Église. Bien après le concile, ces débats ont aussi opposé au début des années 2000 les tenants de la nouveauté-rupture du concile ou de sa continuité. Leurs oppositions risquaient de rester stériles tant qu'un dépassement ne les amenait à comprendre comment unir leurs regards. L'herméneutique de la réforme, selon Benoît XVI (2005), débouchait dans la redécouverte « d'un sujet-Église fidèle et dynamique ». Le pape cherchait à redonner ainsi une valeur plus explicitement fondatrice aux enseignements conciliaires, amenant à considérer le concile comme opérant en synthèses-approfondissements. La contradiction entre discontinuité et continuité se trouvait dépassée au nom de la « tradition vivante », une expression que n'utilise pas le pape mais qui est présente dans *Dei Verbum* (DV 12) et qu'un père de l'Église comme Irénée de Lyon ou un théologien comme J.-A. Möhler n'auraient sans doute pas reniée; selon le concile, la tradition livre ses richesses « dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie », qui écoute « la voix vivante de l'Évangile » et qui est menée par l'Esprit Saint vers la manifestation plénière de la vérité (DV 8). Les disputes disparaissent lorsque l'on se met dans la mouvance de la source<sup>788</sup>.

S'intéresser à Vatican II peut ainsi mener à s'engager dans un mouvement qui est bien plus qu'une réforme. Vatican II, regardé avec le recul de deux générations, comme le demandait Paul VI<sup>789</sup>, apparaît de manière saisissante comme « un tournant majeur » (Lafont), comme une invitation à une « refondation de

---

788 « De plus en plus nombreux, écrit Paul Tihon, sont ceux et celles qui, dans le petit troupeau des croyants, sont persuadés que le *machin* ne bougera pas sans une sorte de remise à zéro du compteur. Traduisons: retour à la source, retour à ce que nous savons de l'expérience des premières communautés. Qu'a voulu Jésus? Qu'ont fait les disciples après l'expérience mystérieuse de Pâques? C'est là que toutes les réformes ont puisé leurs inspirations » (P. Tihon, « Synodalité: renverser la perspective », *L'Appel*, août 2021, <<https://magazine-appel.be/Synodalite-renverser-la-perspective-de-Paul-TIHON-629>>.

789 Ou même un siècle, comme l'a dit le pape François dans un entretien (*Études*).



l'Église» (Lafont) et de nos manières de croire. Cette refondation trouve dans l'Évangile (évangiles et lettres de saint Paul) son point d'appui et son élan, dans un regard confiant en la figure de Jésus, don de Dieu pour tous. Don-demande et attente de réponse, on est là en pleine économie de la Révélation, telle que l'a exprimée le Concile (DV 1) et qui ne peut que susciter notre prise de conscience et de responsabilité et nous engager en Église à aller plus loin dans la relation à Dieu (lecture de la Parole, prière, action liturgique de l'Église, foi agissante...) et la rencontre « des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent [...] porteuse d'un message de salut à adresser à tous [...] solidaire du genre humain et de son histoire » (GS 1).

Car telle est bien la puissance étonnante de la Parole de Dieu, voire même de Son silence. Ghislain Lafont (2020, p. 103) se dit convaincu que ce n'est que par la *parole adressée* que peut commencer une nouvelle histoire pour l'Église et pour chaque être qui s'ouvre à la « connaissance de Dieu »<sup>790</sup> :

« La parole créatrice est certes puissante, mais elle définit un espace de proposition : le monde est un lieu que Dieu fait pour le donner et, au travers de ce don limité, pour se donner lui-même. Or un espace de proposition est aussi l'espace symbolique d'un accueil attendu : l'homme à qui la parole est adressée est virtuellement à la hauteur de Dieu, puisqu'il lui revient de répondre. À lui de consentir à l'acte symbolique par lequel il reconnaît Dieu dans sa parole, en d'autres termes de régler sa conduite sur ce que lui dit et lui demande l'Autre qui lui parle. Ainsi commence une histoire, fondée sur l'échange symbolique des paroles. Si l'homme refuse, les équilibres sont détruits, mais la parole de Dieu ne cesse de se représenter jusqu'à ce qu'elle soit pleinement proférée puis accueillie par le Fils de Dieu venu en ce monde. Le temps présent est un mystérieux intervalle où l'humanité joue son destin, éclairée par la mission de l'Esprit dans l'Église. » (Lafont, 2020, pp. 103-104)

De prime abord, la Révélation divine n'est pas adressée à l'Église mais « à tous les hommes » et se manifeste de façons diverses (en paroles et en gestes) et sous diverses figures ou divers noms<sup>791</sup>, lieu d'une rencontre existentielle de Dieu et de l'homme. « L'événement Christ, qui accomplit cette révélation de Dieu, est toujours un nouveau commencement » (Boeve, 2009, p. 313), le Christ se donnant le

---

790 La question de la « connaissance de Dieu » est centrale dans la recherche de G. Lafont. Cf. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris, Cerf, 1969; *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986; « Dieu tout-puissant? » *Études*, tome 406, 2007, pp.62-72. Dans une interview récente, il rappelle la leçon de l'Évangile : nul s'il ne se fait petit, doux, humble ne peut connaître Dieu.

791 Cf. *Les trente-trois noms de Dieu*, de Marguerite Yourcenar, poème laissant entrevoir que Dieu ne peut se laisser enfermer dans une quelconque frontière.

plus souvent à rencontrer à travers la question qu'il nous pose, la demande qu'il nous fait. La foi en Dieu se situe davantage au niveau d'une réponse existentielle que d'une adhésion intellectuelle à des propositions dites révélées. La foi n'a rien d'inné ou de spontané chez l'être humain, elle est réponse à un don<sup>792</sup>, comme l'expérimente l'être humain qui développe sa confiance en réponse au visage, aux gestes ou aux paroles que lui adresse celui ou celle qui prend soin de lui. Foi suscitée, puis foi qui se développe, car plus la conviction de foi est énergique en nous, plus nous avons besoin de comprendre l'objet et les motifs de la foi, d'en découvrir la cohérence et la vérité. Son développement harmonieux requiert progressivement des rites et des coutumes, des références normatives, un langage personnalisé et a besoin de s'exprimer dans une manière d'être, de s'ouvrir à de nouveaux horizons, à un avenir.

Commentant les mots de J. Ratzinger qui estimait que « la vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé » (*Entretien sur la foi*, 1985), Lieven Boeve explique :

« La dynamique du nouveau concept de tradition résulte, entre autres, du fait que la tension est honorée entre “ce qui est exprimé” et “le non-dit” (l'implicite) dans la Révélation, entre le caractère inclusif, englobant de la Tradition (doctrine, vie et culte de la communauté de foi), et la reconnaissance du développement de la Tradition : cela non seulement par l'enseignement du magistère, mais aussi dans la contemplation et l'étude des croyants ainsi que dans l'intelligence que donne l'expérience spirituelle. Selon Ratzinger, il devient clair que la Tradition et son développement sont l'affaire de toute l'Église, et pas simplement de la hiérarchie » (Boeve, 2009, pp. 313-314).

La vérité salutaire dont est porteuse l'Église et qu'elle a elle-même reçue, et qui est la personne du Christ, a un statut particulier, car si le salut nous a bel et bien été donné en Christ, il n'est pas encore pleinement manifesté dans nos vies : « Bien-aimés, écrit l'apôtre Jean, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (1<sup>re</sup> Épître de Jean 3, 2). Dans nos vies comme dans le cours de

---

792 « La foi, écrivait saint Paul, naît de la prédication et de cette prédication la Parole de Dieu est l'instrument » (Romains 10, 17). La foi naît « ex auditu » (portant sur son contenu transmis par la tradition et objet d'une instruction) et « ex auctoritate » (comme don de Dieu par une illumination divine), seule l'illumination divine pouvant nous faire accepter l'Écriture comme venant de Dieu et non pas seulement comme ce qu'ont admis nos ancêtres. Cf. A. Ménard, *Structures de la foi. Contribution à l'étude d'une théologie bonaventurienne de la foi*, Institut catholique de Toulouse (thèse), 1971, p. 51.

l'histoire de l'Église, la vérité de la foi connaît des moments de récession ou de croissance, d'oubli ou d'approfondissement, des formulations ou des expressions nouvelles en relation avec ce qui en est le cœur et le moteur premier : la Révélation dynamique qui en a été faite en Jésus et est portée au travers de la Tradition<sup>793</sup>.

### 3.2. Aborder le corpus conciliaire : ressourcement et responsabilité

*Comment aborder Vatican II?* Textes et événement sont deux voies d'approche du concile, toutes deux riches de leurs apports spécifiques et complémentaires, renvoyant l'une à l'autre. Prises ensemble, ici encore sans oppositions stériles, ces deux voies qui, à nos yeux, forment et déroulent le « corpus conciliaire », offrent une approche sûre du message délivré par Vatican II. Non pas le message d'un auteur à un lecteur-récepteur mais d'une communauté d'auteurs à une communauté de lecteurs-récepteurs, et où s'opère progressivement notre intégration au corpus. Car il s'agit d'un « nous » dans ce corpus : le « nous » des convoqués au concile, venus des quatre coins de la planète avec leurs « vota » et les attentes de leurs Églises ; le « nous » des évêques rassemblés en congrégations durant quatre sessions en quatre ans ; le « nous » des grands témoins de la foi discrètement mentionnés dans les références aux Écritures, aux Pères et au magistère de l'Église ; le « nous » de l'humanité d'aujourd'hui et de demain à qui sont adressés ces textes ; le « nous » lecteurs-récepteurs avec nos horizons d'attente tout autres. Impossible donc de rester indifférents car tous ces acteurs se sont impliqués, se sont responsabilisés<sup>794</sup> et appellent les lecteurs-récepteurs à la fidélité responsable qui va du lire-recevoir au parler-transmettre (« je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu », 1<sup>re</sup> Épître de Paul aux Corinthiens 15, 3).

---

793 Dans l'Église, au cours de l'histoire, la succession apostolique assure dans l'administration des sacrements et l'annonce de la Parole le rôle de garant de conformité entre les expressions de la foi et la Révélation. Sur l'absence d'une doctrine systématique de l'apostolicité dans les documents du concile Vatican II (bien que la notion y soit présente), voir M. Lamberigts et K. Schelkens, « La notion d'apostolicité selon Vatican II », *Recherches de science religieuse*, vol. 103, n° 2, 2015, pp. 169-183. Voir aussi Commission théologique internationale, *L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique*, Vatican, 1973.

794 Pour rappel, les évêques ont pris leurs responsabilités au concile à travers les moments forts évoqués plus haut, notamment leur abondante contribution aux « vota » antépréparatoires, leur prise de responsabilité en première session lors des votes des commissions et du rejet de textes préparatoires, leur volonté d'éviter des schémas réduits à quelques propositions, etc.

Un des termes les plus utilisés dans les textes du concile a été celui de « participation active » (134 occurrences). On le trouve d'abord dans la constitution sur la liturgie (SC 11, 14, 19...), puis joint à l'expression du « sacerdoce commun ou baptismal » des fidèles (LG 10, 11) et de la participation des laïcs à la mission de l'Église (AG 41). Le terme indique plus fondamentalement la participation de tous à la vie de Dieu : en effet, « il a plu à Dieu d'appeler les hommes à *participer* à sa vie, non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité » (AG 2). Un tel dessein du Père, rappelle le même texte, « découle de "l'amour dans sa source" » (AG 2) et n'a d'autre but que de « faire du genre humain la famille de Dieu dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour » (GS 32).

L'Église, qui a été définie par le concile comme « 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 » (LG 1), procède donc de l'amour-source ouvert à tous. Elle est « mystère de grâce engendré par l'amour », dit le pape François (homélie du 17 octobre 2022 pour les 60 ans du Concile). Elle est destinée à être « unanimité dans l'amour », dit le poète et penseur russe Alexeï Khomiakov (1804-1860), communion de tous dans l'amour. Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit Saint, l'Église est porteuse d'un message d'amour, de l'amour transcendant, libre et gracieux de Dieu à l'humanité (Barth), « pour que nous puissions comprendre l'amour envers nous de Dieu et du Christ » (LG 6). C'est cette mission qu'elle accomplit en cherchant à « former les fidèles à l'amour envers tout le Corps mystique du Christ, surtout envers ses membres pauvres, souffrants, et envers ceux qui souffrent persécution pour la justice » (LG 23).

Aborder les textes de Vatican II – des textes qui parlent essentiellement de l'Église en adoptant un ton exhortatif – est une démarche qui a tout à gagner en se faisant empathique. Ni méthode, ni démarche intellectuelle, ni instrument d'analyse, l'empathie<sup>795</sup> est une attitude qui vise à nous permettre de voir le texte à partir de ses propres cadres de référence. L'interprétation du texte ne lui est pas imposée de l'extérieur mais se déploie dans le texte. Plutôt que de venir vers le texte avec nos stéréotypes, préjugés, clichés, l'empathie exige une approche sans *a priori*, sans intérêt personnel. Démarche respectueuse donc qui permet la connivence, le ressenti subjectif (*Einfühlung*), une attention au

---

795 L'empathie est définie comme capacité de se mettre à la place des autres, sans fusion ni identification, en faisant « comme si » l'on était dans la peau de l'autre.

texte, à son rythme, à sa visée qui est justement d'activer le lecteur, mais aussi de l'étonner, de le bousculer, de l'amener à agir. Aborder ainsi Vatican II relèverait à la fois d'une entrée en familiarité (communion) et d'une découverte de l'altérité, à l'instar de la démarche-sensation décrite par Martin Buber qui raconte qu'enfant, dans la ferme de ses grands-parents, il se lia d'amitié avec un cheval et éprouva sa première rencontre de l'altérité tout en même temps que du tutoiement<sup>796</sup>.

Aborder les textes conciliaires pourra-t-il donc être comme une démarche qui est proche de l'amitié, tendre et sans intérêt personnel? Les textes peuvent inspirer pour autant qu'on les investisse, que l'on se dispose à saisir le monde subjectif de l'autre – sans nécessairement qu'il y ait affinité, mais volonté de dépasser l'explication (*Erklären*) pour la compréhension (*Verstehen*) à travers les connexions et interactions. La révélation n'est-elle pas dans cet ordre-là? C'est ce que suggère le concile en disant que, dans sa révélation, « le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour *comme à des amis*, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV2), ce qui propose une économie de la Révélation sous le mode amical de la conversation et du partage<sup>797</sup>. En écho aux mots de Jésus à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis » (Jean 15, 15) et au mode de vie des premières communautés chrétiennes dans la foi et la fraternité.

---

796 « La bête me faisait éprouver l'Autre, l'énorme altérité de l'Autre, mais une altérité qui ne demeurerait pas étrangère, comme chez le bœuf ou le béliar; qui souffrait, au contraire, que je m'en approche, que je la touche. Quand je passais la main sur la puissante crinière, parfois curieusement lissée au peigne, d'autres fois tout aussi étonnamment échevelée, et que je sentais vivre sous mes doigts la chose vivante, c'était comme si l'élément de vitalité lui-même était contigu à ma peau, quelque chose qui n'était pas moi, pas moi du tout, pas familier du tout à mon Je; c'était précisément, et bien palpablement, l'Autre, et non pas simplement quelque autre, mais l'Autre lui-même; et il me permettait néanmoins de m'approcher de lui, et se confiait à moi et se tutoyait élémentairement avec moi. » Propos de M. Buber, cités par J. Michel, « Animal lovers », *Sens-dessous*, n° 7, 2010/2, pp. 57-64.

797 J.-P. Denis, *Un catholique s'est échappé* (Paris, Cerf, 2019) rapproche conversion de conversation (pp. 37-61). Il évoque notamment la rencontre de Jésus ressuscité avec les disciples d'Emmaüs, commentée par Grégoire le Grand : « La vérité cheminait avec eux; ils ne pouvaient donc pas demeurer étrangers à l'amour. Ils lui ont proposé l'hospitalité, comme on le fait pour un voyageur. Pourquoi d'ailleurs dirons-nous qu'ils lui ont proposé, alors qu'il est écrit qu'ils le pressèrent? Cet exemple nous montre bien que nous ne devons pas seulement offrir l'hospitalité aux voyageurs, mais le faire de façon pressante. »

Aborder Vatican II en tant qu'acteurs d'un « nous » peuple de Dieu ouvre l'esprit et le cœur, car cette démarche est assurément une invitation à aller vers la source, l'amour de Dieu manifesté dans sa création et en Jésus sauveur, « lumière des nations » (Lc 1), « joie pour tous les hommes » (Lc 2,10). Ce ressourcement est fait de moments de joie et nous apprend à nous laisser davantage habiter par l'allégresse que par la crainte. Fruit de la révélation de l'Esprit Saint, la joie est exprimée par le psalmiste devant la création de Dieu et sa présence salvatrice<sup>798</sup>. La joie que goûte la Vierge Marie qui se sent touchée par la grâce de Dieu éclate dans le *Magnificat*, prière d'exultation et d'action de grâce pour ce que le Seigneur a fait pour elle, sa servante, et pour sa miséricorde envers ceux qui le craignent (Luc 1, 47-55). La joie de notre salut opéré par Jésus-Christ nous pousse à nous attacher à lui, à le suivre sur le chemin et le servir au travers de notre prochain avec un amour désintéressé.

Responsabilité et ressourcement, foi et communion, notre « retour » à Vatican II peut ouvrir un avenir désirable tant pour nous-mêmes que pour l'humanité. Ces textes déjà un peu datés, qui sont survenus par surprise dans les années 1960, ne parlent pas tout à fait le langage de notre quotidien. Issus de la foi courageuse des pères conciliaires, parfois aussi fruits de compromis, ils nous apprendront peut-être que rien n'est écrit à l'avance et qu'au fil des jours, entre tendances et contre-tendances, dans l'interdépendance, il est possible d'insuffler dans nos actions l'espoir dont nous avons besoin<sup>799</sup>.

### 3.3. Recevoir le concile de manière fidèle et créatrice

*Que retirer de Vatican II?* Des apports convaincants sont à mettre à l'actif du concile: une revitalisation des expressions de la foi de l'Église (liturgie, bible, action apostolique, spiritualité), la diversification des ministères au sein des Églises particulières, une planification régulière des synodes des évêques et de synodes continentaux, l'engagement dans de nombreux dialogues ou rencontres œcuméniques ou avec les autres religions. La rencontre des cultures locales, le développement humain et le progrès, le service de la justice, des plus pauvres et des souffrants se sont concrétisés de diverses manières selon les continents. L'évangélisation, la catéchèse ont mobilisé de nouveaux plans où se trouve mis en valeur le rôle de tout chrétien. Un bilan globalement positif!

---

798 Psaume 103, 34: « Venez, crions de joie pour le Seigneur, acclamons notre Rocher, notre salut. »

799 G. Bocchi et M. Ceruti, « L'humanité, un destin en devenir », *Hermès. La Revue*, n° 60, 2011/2, pp. 58-63.

Comme nous l'avons vu, la mise en œuvre des enseignements conciliaires s'est accompagnée d'après discussions et débats herméneutiques. Ceux-ci ont permis d'approfondir et équilibrer certaines affirmations de Vatican II et d'ainsi recevoir le concile de manière fidèle et créatrice. Reprenons ces ajustements progressifs qui ont joué en filigrane de la réception du concile.

a) *Premier débat postconciliaire: l'opposition entre Concilium et Communio*

Dès l'immédiat après-concile, un *premier débat herméneutique* est sous-jacent à l'opposition entre les théologiens de la revue *Concilium* (1965) et ceux qui s'en éloigneront par volonté d'éviter les clivages entre conservateurs et progressistes et créeront la *Revue catholique internationale. Communio* (1972)<sup>800</sup>. Les premiers veulent mener plus loin le renouveau de l'Église et de la théologie et se rallient à la vision de l'Église « peuple de Dieu » (LG, ch. 2), mettant en évidence la dimension historique de l'Église pérégrinante et la participation de tous les chrétiens à la bonne marche de l'Église au travers des communautés locales (sacerdoce commun des fidèles, charismes). Les seconds adoptent le terme de « *communio* » qui exprime « un mélange d'unité et de différence » et rend bien compte de leur dessein d'ouvrir les cultures les unes aux autres et de susciter le dialogue entre culture et foi. Le nom et le contenu de la revue mettent en évidence la communion entre Dieu et l'homme, la communion entre les fidèles, mais aussi la nécessaire communion entre les communautés locales et l'Église universelle sous l'autorité du pape et des évêques. Entre ces deux revues, deux ecclésiologies rivales au départ, mais qui ne sont pas sans complémentarités : le sacerdoce commun fonde la solidarité entre fidèles et pasteurs, tandis que la communion sauvegarde l'unité du Peuple. L'une et l'autre rappellent que l'Église naît du dessein d'amour du Père et surgit du cœur de la Trinité pour être au service d'une fraternité ouverte à tous et toutes.

---

800 La revue *Concilium* naît à l'issue du concile en 1965 à l'initiative de quelques théologiens qui avaient été experts conciliaires, comme Küng, Rahner, Congar, Schillebeeckx... La revue *Communio*, qui est fondée par Urs von Balthasar (non sans contacts avec des membres de la Commission théologique internationale et le mouvement *Comunione e liberazione*), paraît au début de 1972, rassemblant des théologiens qui ont démissionné de la précédente revue, comme de Lubac et Ratzinger, avec Wojtyła pour l'édition polonaise.

b) *Deuxième débat herméneutique: l'Église universelle et les Églises locales*

Le synode de 1985, première grande évaluation de la réception conciliaire – mais aussi événement marqué par la vitalité des jeunes Églises – constitue, sous Jean-Paul II, un tournant dans l'interprétation de Vatican II, par son option-orientation vers une ecclésiologie sacramentelle et de communion en lien avec l'ouverture œcuménique et missionnaire de l'Église, spécialement dans la nouvelle évangélisation<sup>801</sup>.

Peu après, un *deuxième débat herméneutique* met en opposition la vision universaliste de l'Église et une vision valorisant les Églises locales<sup>802</sup>. Une possible harmonie entre ces deux visions se cherche, qui tente de revenir aux enseignements du concile. D'une part, il apparaît nécessaire d'abandonner toute logique de pouvoir dans l'Église et de réviser la manière d'exercer l'autorité en accordant plus de place à la collégialité, à la participation et à la coresponsabilité. D'autre part, il n'est pas possible de faire de la communion (universelle) un alibi pour ne pas écouter et mettre en valeur les manifestations particulières des Églises locales, stimuler leur valeur de catholicité et soutenir les nouvelles structures de participation et de créativité. Les Églises locales et l'Église universelle ayant même origine et même valeur originale, leurs relations entre elles ne pourraient-elles être de réciprocité ou d'inclusion réciproque? Le respect de leur bipolarité (tension entre pluralité et unité) ne serait-il pas source de plus de dynamisme, de richesse et de plénitude? Considérée en dehors de sa réalisation dans et à travers les églises locales, l'Église universelle deviendrait une notion abstraite. Dépourvues de tout lien avec l'Église universelle, les Églises locales perdraient leur caractère de catholicité, au sens où chaque Église particulière a vocation à l'universalité.

---

801 Le thème de la « nouvelle évangélisation » est annoncé par Jean-Paul II à l'Assemblée des évêques latino-américains de Port-au-Prince (9 mars 1983). Il revient à l'ordre du jour dans l'encyclique *Redemptoris missio* (1990) et la quatrième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain en octobre 1992 à Saint-Domingue, sur le thème « Nouvelle évangélisation, promotion humaine et culture chrétienne ».

802 Cf., entre autres, les remous suscités par *Communio innotio* (1992) et les débats sur la « priorité » de l'Église universelle ou de l'Église locale (débat Ratzinger/Kasper), qui réfèrent à *Lumen gentium* (LG 23): « les Églises particulières sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles [*in quibus et ex quibus*] qu'existe l'Église catholique une et unique. [...] Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise. » Voir Famerée (1994).



Au sein de chaque Église particulière, en effet, les croyantes et les croyants ont conscience que ce qui les rassemble et les fait vivre est l'amour de Dieu. Il y a là une sorte de « bien commun » qui est d'être « aimé par Lui »<sup>803</sup>. Et ce bien qui est pour chacun et chacune est aussi « pour tous », car cet amour a un haut potentiel d'étendue et d'inclusivité, pouvant concerner tout un chacun et engager sa participation sur base d'égalité, renversant donc « la logique du pouvoir [et] la logique du commandement »<sup>804</sup>.

c) « *Ecclesia semper reformanda* »<sup>805</sup>

Avec le nouveau millénaire, alors que paraît l'importante *Histoire du Concile Vatican II* de l'équipe internationale de G. Alberigo (1995-2001 en édition italienne originale), des critiques se manifestent contre cette présentation d'un concile-événement tout en ruptures et nouveautés, au détriment de son inscription dans la tradition. En 2005, la proposition de synthèse de Benoît XVI en faveur d'une *herméneutique de la réforme* ne parvient pas à créer l'unanimité. Pour beaucoup de chrétiens, le concile en appelle à des changements de perspective radicaux, à une *refondation des manières de croire*. Cette conviction semble ancrée chez beaucoup (chrétiens, pasteurs, théologiens) depuis que le Grand Jubilé de l'an 2000 a rappelé la nécessaire attitude de conversion. Elle a été ravivée par les divers scandales qui ont touché l'Église à tous niveaux et sur tous les continents (scandales financiers, sexuels, violences au sein d'institutions catholiques). Aveu des fautes, conversion et pardon sont désormais à la base de toute démarche. Plus que jamais, l'expérience du pardon (aux niveaux

---

803 Paul VI, Homélie du 25 décembre 1971, cité par François dans son discours à la Curie le 22 décembre 2016 : « Dieu aurait pu venir revêtu de gloire, de splendeur, de lumière, de puissance, pour nous faire peur, pour nous écarquiller les yeux par des merveilles. Non, non ! Il est venu comme le plus petit des êtres, le plus fragile, le plus faible. Pourquoi cela ? Mais pour que personne n'ait honte de l'approcher, pour que personne n'ait peur, pour que tous puissent l'avoir vraiment proche, s'approcher tout près de lui, n'avoir plus aucune distance entre nous et lui. Il y a eu de la part de Dieu un effort pour s'abîmer, pour se plonger parmi nous, pour que chacun, je dis chacun de vous, puisse lui dire "tu", puisse avoir confiance, puisse l'approcher, puisse se sentir pensé par lui, aimé par lui... *aimé par lui* : voyez comme est grande cette parole ! Si vous comprenez cela, si vous vous souvenez de ce que je vous dis, vous avez compris tout le christianisme. »

804 François, Discours à la Curie, 22 décembre 2016.

805 Expression latine inspirée de saint Augustin et popularisée par le théologien protestant Karl Barth en 1947 : « L'Église doit se réformer perpétuellement ».

individuel et social) se révèle essentielle pour ouvrir le présent à l'avenir et faire en sorte que notre histoire soit faite de nouveaux commencements où toujours « Dieu peut venir » (Bonhoeffer).

Lorsqu'est élu le pape François en 2013, il apparaît qu'un vaste programme de réforme doit se concrétiser. Son audace tranquille et ferme, sa détermination à « ouvrir les portes de l'Église », ses appels à la miséricorde et à l'espérance impulsent un mouvement de renouveau: « Il faut que l'Église soit un espace de miséricorde et d'espérance divine, dans lequel chacun soit accueilli, aimé, pardonné et encouragé à vivre selon l'Évangile. Pour que chacun soit accueilli, aimé, pardonné et encouragé, l'Église doit tenir ses portes ouvertes » (François, 12 juin 2013).

#### *d) Progresser ensemble de manière fidèle et créatrice*

Se référant aux grandes lignes de réformes énoncées par le pape François dans *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), Gilles Routhier (2014, pp. 18-28) développe de manière convaincante trois intuitions maîtresses qui impliquent les structures de participation dans l'Église (fondées sur le sacerdoce commun des fidèles) et continueront de mettre en œuvre le concile: 1) « exprimer l'Évangile dans la situation présente », dans la « double lecture » qui consiste à scruter les signes des temps (GS4) en lisant à la fois la situation présente et l'Écriture; 2) « réassumer la catholicité de l'Église », au sens où l'Évangile et la foi sont destinés à être annoncés et vécus dans la diversité des cultures; 3) « réamorcer la vie synodale de l'Église catholique », dans un aller vers l'autre, une entrée en dialogue dans une écoute mutuelle (pasteurs/fidèles), de réels échanges et une réelle participation.

Chacun et chacune dans l'Église est ainsi convié-e à joindre ouverture-sensibilité au monde et fidélité créatrice aux socles de la foi (message évangélique), pour progresser ensemble dans un témoignage d'espérance et l'humble service de la charité. La route qu'a décidé d'ouvrir le pape François mérite quelque attention encore afin de dégager en quoi la figure pastorale du concile peut encore être inspirante aujourd'hui.

## **Chapitre 6 – Questionnements et recherche d'un nouveau souffle avec le pape François : une Église en mode réforme et synodalité**

Ce dernier chapitre jette un regard sur l'aujourd'hui de l'Église catholique au travers de l'action du pape François. Un nouveau souffle se fait ressentir sous son pontificat, qui engage le nous-Église dans la construction d'une réforme plus aboutie et adéquate inspirée de Vatican II et de la lecture de l'Évangile.

Dans les années 2000 et 2010, l'Église évolue dans un contexte fort différent des décennies précédentes, sur fond de monde « globalisé », où la domination des nouveaux modes de gestion publique, le développement des technologies et des réseaux impactent fortement les sujets et l'humanité. Des « crises » de différentes natures frappent la planète et touchent les individus où qu'ils soient. Des aspirations aux libertés continuent de se manifester dans de nombreux pays ou au travers de mouvements sociaux, en même temps que surgissent des forces anti-système (notamment les popularismes d'extrême droite). De grandes « transitions » s'opèrent dans divers domaines: climat, démographie, démocratie, questions économiques et sociales (inclusion, migrations, isolement, pauvreté, enseignement, urbanisme...) qui font prendre conscience d'énormes potentialités mais aussi de la grande fragilité des individus et des institutions (crises financières, sanitaires...). Un « agir commun » international se cherche. Apparaissent des sursauts de solidarité (voire de fraternité) et d'attention renouvelée aux proches vivants (humains, animaux, végétaux) et à notre avenir sur la planète Terre.

Ces nouvelles réalités interrogent l'Église sur son identité, sa mission envers les pauvres et son rôle dans le monde d'aujourd'hui, en réponse à l'invitation à écouter l'Esprit Saint et à faire siennes « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent » (GS 1). Porteuse du message de joie et d'espoir du Christ, l'Église catholique peine à dire cette bonne nouvelle, d'autant qu'elle se trouve dans la mire de toutes les critiques pour « mauvaise gouvernance » et divers abus (abus de pouvoir, abus sexuels) qui lui ont fait perdre quasi toute crédibilité. En outre, elle connaît un phénomène de transition inédite: en retrait en Europe, son centre de gravité et de vitalité s'est déplacé vers le sud (Afrique, Amérique latine et Asie), où les jeunes Églises font souvent preuve d'initiatives face à des défis énormes liés aux situations de pauvreté, d'injustice et de violence. De nouveaux

équilibres doivent être trouvés dans la communion entre l'Église universelle et les Églises particulières, qui doivent sans cesse se redéfinir sur l'horizon fluctuant des religions et des cultures multiples<sup>806</sup>, au sein d'un catholicisme en crise profonde<sup>807</sup>.

## 1. Deux axes pour l'Église : éviter la mondanité spirituelle et aller vers les périphéries

Lorsqu'il prend la parole au préconclave, le 9 mars 2013, le cardinal Jorge Mario Bergoglio livre deux axes essentiels à ses yeux pour l'avenir de l'Église. L'Église doit, dit-il, *guérir de la mondanité spirituelle*, attitude d'une Église autoréférentielle, et *sortir d'elle-même pour aller vers les périphéries*, pas seulement géographiques, mais également de l'existence, c'est-à-dire celles du mystère du péché, de la souffrance, de l'injustice, celles de l'ignorance et de l'absence de foi, celles de la pensée, celles de toutes les formes de misère. « Le Christ frappe à la porte de l'Église, mais il frappe de l'intérieur, car il veut qu'on ouvre grand les portes pour le laisser sortir à la rencontre du monde et de l'humanité »<sup>808</sup>. Élu pape le 13 mars, il se présente à sa communauté diocésaine de Rome assemblée sur la place Saint-Pierre. Il ne porte pas de vêtement liturgique mais une soutane blanche et une croix pectorale sobre, et a des mots empreints d'une grande simplicité, demandant de prier pour lui : « Et maintenant, initions ce chemin : l'Évêque et le peuple. Ce chemin de l'Église de Rome, qui est celle qui préside toutes les Églises dans la charité. Un chemin de fraternité, d'amour, de confiance entre nous. »

Les réformes qui attendent le nouveau pape concernent la Curie romaine, le mode de gouvernement de l'Église, la transparence des finances vaticanes, la pastorale de la famille, le dossier lefebvriste, etc. Un mois après son élection,

---

806 Sur la situation de l'Église catholique dans la culture contemporaine au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, voir Ph. Vallin, « Situation religieuse et culturelle de l'Église du Christ », *Revue des sciences religieuses*, vol. 76, 2002, pp. 322-347 et 482-503 ; P. Tihon, « L'Église, les religions et la culture moderne », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 126, 2004, pp. 435-445.

807 Cf. J. Famerée (dir.) *La situation critique de l'Église catholique : analyse et perspectives*, Louvain, Peeters, 2015, 255 p. (recueil de 7 articles de divers auteurs, un point de vue occidental à la veille de l'élection du pape François).

808 Le 9 mars 2013 au préconclave, le cardinal Bergoglio parla spontanément ; c'est à la demande du cardinal cubain Ortega que Bergoglio rédigerait de sa main son intervention et la lui remettra le lendemain.

le pape François forme autour de lui un conseil restreint de cardinaux (le C9, composé d'abord de 8 puis de 9 cardinaux), chargé de le conseiller dans le gouvernement de l'Église universelle et d'étudier un projet de réforme de la Curie qui réviserait la constitution *Pastor bonus* (1988). Peu après, le 24 juin 2013, est créée une commission consultative sur l'Institut pour les œuvres de religion (Banque du Vatican), pour une harmonisation de ses activités avec la mission du Siège apostolique. Une Commission pontificale est instituée le 18 juillet pour étudier et orienter l'organisation économico-administrative du Saint-Siège. La nomination d'un nouveau secrétaire d'État, Mgr Pietro Parolin, au profil pastoral et diplomatique est annoncée le 31 août 2013. L'audace tranquille et ferme de François se manifeste rapidement, réjouissant les uns et déconcertant les autres<sup>809</sup>.

### 1.1. Vatican II : « une manière de lire l'Évangile en l'actualisant »

Homme de réformes, disant sa volonté de bannir le « cléricisme », le pape François – premier pape à n'avoir pas « participé » à Vatican II – semble vouloir maintenir une voie du milieu : ni retour en arrière (restaurationnisme) ni fuite en avant (ultra-progressisme ou néo-protestantisme). Il importe plutôt, indique-t-il, de continuer à « faire prendre racine » au concile, de rendre plus explicites les concepts clés du Concile et les fondements de ses arguments.

« Vatican II, dit-il, fut une relecture de l'Évangile à la lumière de la culture contemporaine. Il a produit un mouvement de rénovation qui vient simplement de l'Évangile lui-même. [...] Il y a certes des lignes herméneutiques de continuité ou de discontinuité, pourtant une chose est claire : la manière de lire l'Évangile en l'actualisant pour aujourd'hui<sup>810</sup>, qui fut propre au Concile, est absolument irréversible. [...] L'annonce de type missionnaire se concentre sur l'essentiel, sur le nécessaire, qui est aussi ce qui passionne et attire le plus, ce qui rend le cœur tout brûlant, comme l'eurent les disciples d'Emmaüs. Nous devons donc trouver un nouvel équilibre, autrement l'édifice moral de l'Église risque lui aussi de s'écrouler comme un château de cartes, de perdre la fraîcheur et le parfum de l'Évangile. L'annonce évangélique doit être plus simple, profonde, irradiante. C'est à partir de cette annonce que viennent ensuite les conséquences morales<sup>811</sup>. »

---

809 Signalons ici le premier voyage du pontificat de François le 8 juillet 2013 à Lampedusa, où il parle de la « mondialisation de l'indifférence », avec référence au célèbre roman de Manzoni, *Les Fiancés*.

810 Ce qui rejoint la volonté d'*aggiornamento* de Jean XXIII au Concile Vatican II, comme nous l'indique D. Moulinet.

811 Entretien accordé par le pape François en août 2013 au père Antonio Spadaro, directeur de *La Civiltà Cattolica*, paru dans *Études*, n° 419, 2013, pp. 337-352.

Se référant dans cette interview à son expérience personnelle de supérieur dans la Compagnie de Jésus puis d'archevêque de Buenos Aires, le pape laisse entendre combien l'exercice du gouvernement a été pour lui un lieu d'apprentissage et lui a fait découvrir à quel point « la consultation est essentielle », une consultation qui ne soit pas formelle mais vraie et active comme cela peut advenir dans les consistoires ou les synodes. Il en a tiré une leçon d'ordre méthodologique pour rendre ces consultations « moins rigides dans la forme », car il est conscient que le chemin de la foi tant pour l'individu que pour l'Église entière se « cherche à tâtons » :

« Celui qui aujourd'hui ne cherche que des solutions disciplinaires, qui tend de manière exagérée à la "sûreté" doctrinale, qui cherche obstinément à récupérer le passé perdu, celui-là a une vision statique et non évolutive. De cette manière, la foi devient une idéologie parmi d'autres. Pour ma part, j'ai une certitude dogmatique : Dieu est dans la vie de chaque personne. Dieu est dans la vie de chacun. Même si la vie d'une personne a été un désastre, détruite par les vices, la drogue ou autre chose, Dieu est dans sa vie. On peut et on doit Le chercher dans toute vie humaine. Même si la vie d'une personne est un terrain plein d'épines et de mauvaises herbes, c'est toujours un espace dans lequel la bonne graine peut pousser. Il faut se fier à Dieu<sup>812</sup>. »

## 1.2. *Evangelii gaudium* (2013) : « Heureux... »

Premier mot du premier discours de Jésus : « Heureux... » (Matthieu 5, 2), répété dix fois en paroles de feu, pour apprendre aux disciples et à la foule à s'ouvrir à l'horizon de vie qui leur est offert par l'amour et l'esprit de Dieu, pour autant qu'ils acceptent de suivre le chemin de Jésus. Un message que François reprend car il veut que l'Église soit habitée par la joie et revienne aux pures sources d'amour du concile.

Clôturant l'année de la foi 2012-2013, le pape, fidèle aux axes annoncés dès le préconclave, développe dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) les thèmes de la nouvelle évangélisation et de la transmission de la foi chrétienne<sup>813</sup>, qui trouvent leur souffle dans la « joie de l'Évangile »

---

L'entièreté de l'interview peut être consultée sur : <[https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html)>.

812 *Ibid.*

813 Dès le 5 juillet 2013, François publie l'encyclique *Lumen Fidei* (2013), fruit d'un travail entamé sous le pontificat de Benoît XVI, invitant à redécouvrir le caractère lumineux de la foi, confessée dans son unité et son intégrité, et qui éclaire l'existence.

(n° 1) et l'« évangelisation avec l'Esprit Saint » (dernier chapitre de l'exhortation)<sup>814</sup>. S'appuyant de façon vivante et libre sur le concile Vatican II<sup>815</sup>, il invite notamment l'Église à la conversion et la fidélité à sa vocation (UR 6), à la réalisation concrète du sentiment collégial au sein des conférences épiscopales (LG 23), rappelant qu'il existe une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique énoncées dans les dogmes et les enseignements de l'Église (UR 11), invitant à un optimisme réaliste qui se distancie du catastrophisme (selon les paroles de Jean XXIII à l'ouverture du concile).

Cette exhortation programmatique, qui adopte un style pastoral et vise à « tracer les contours d'un style évangelisateur déterminé » (n° 18), marqué par un langage auto-implicatif, esquisse les grandes lignes des projets du pape François : a) placer l'Église « dans le monde d'aujourd'hui » pour y relever quelques-uns des grands défis actuels ; b) inviter « tout le Peuple de Dieu » à évangéliser, une mission à forte dimension sociale et une invitation liée à une exigence de conversion et de réforme, afin de distinguer la mission de toute forme de prosélytisme (n° 14) ainsi que d'une « excessive centralisation » (n° 32) ; c) « apprendre quelque chose de plus sur le sens de la collégialité épiscopale et sur l'expérience de la synodalité » (n° 246) (Routhier, 2014, pp. 18-28 ; Forestier, 2015).

Son propre exercice de la primauté et le mode de gouverner des structures centrales de l'Église sont invitées à la conversion en même temps que doit être davantage valorisé le statut des conférences épiscopales :

« La papauté aussi, et les structures centrales de l'Église universelle, ont besoin d'écouter l'appel à une conversion pastorale. Le Concile Vatican II a affirmé que, d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales, les conférences épiscopales peuvent « contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement » (LG 23). Mais ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique. Une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire » (*Evangelii gaudium*, n° 32).

---

814 L'exhortation *Evangelii gaudium* se base, entre autres, sur les travaux du Synode sur « La nouvelle évangelisation pour la transmission de la foi chrétienne » (7-28 octobre 2012). Voir E. Biemmi, « Une Église "en sortie" : la conversion pastorale et catéchétique de *Evangelii gaudium* », *Lumen Vitae*, LXX, 2015, pp. 29-41.

815 Cf. C. Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* : esquisse d'une interprétation originale du concile Vatican II », dans Id., *Le courage de penser l'avenir. Études œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, Paris, Cerf, 2021, pp. 149-168.

Parlant d'une Église « en sortie » (n<sup>os</sup> 20-24), le pape appelle les chrétiens à une expérience de « transformation missionnaire », qui à la fois nécessite la conversion, engendre la joie et répond aux « pourquoi » de la mission. Sous-jacentes à ces exhortations, un certain nombre de prises de position doctrinales apparaissent<sup>816</sup> : 1) le missionnaire est appelé à se situer toujours « à partir du cœur de l'Évangile » (n<sup>os</sup> 34-39), distinguant l'essentiel du secondaire (rappel de la hiérarchie des vérités, énoncée dans le décret conciliaire UR 11) ; 2) « l'évangélisation est la tâche de l'Église » (n<sup>o</sup> 111) tout entière, envisagée à partir de sa base croyante, le disciple-missionnaire muni du *sensus fidei* ; 3) l'annonce de l'Évangile implique une vision plurielle du monde et donc une nécessaire adaptation : cultures urbaines (n<sup>os</sup> 61-75), intégration sociale des pauvres (n<sup>os</sup> 186-237), contribution à la paix (n<sup>os</sup> 238-258).

Ces grandes lignes de l'exhortation peuvent être rapprochées des réflexions plus larges proposées par C. Theobald (2013, pp. 510-517) sur le présent et l'avenir de l'Église après le concile Vatican II. L'auteur attire l'attention sur trois conditions décisives de la recomposition du catholicisme européen :

- face au défi de la sécularisation et de la « désinstitutionnalisation » du croire, la recomposition de la vision chrétienne du monde a intérêt à s'appuyer sur *un rapport créatif à la tradition*, celle-ci étant considérée comme un processus ouvert et en développement, qui n'est pas seulement reproduction « fidèle » et « filaire » des dits du passé mais apprentissage sous l'éclairage de l'Esprit Saint de ce que « pro-voque » ou fait germer l'autorévélation de Dieu aujourd'hui de façon concrète (cf. AG 22 et GS 44) ;
- cette recomposition s'appuie sur *une synodalité effective*, basée sur le trépied communion-participation-mission et donnant à la théorie paulinienne des « charismes » un statut structurant qui ne pourra être court-circuité par aucune stratégie uniquement hiérarchique : le « sens de la foi est celui du peuple tout entier » (LG 12) ;
- elle suppose *une réalisation plurielle de l'Église universelle* assurant un rapport dynamique entre des communautés en diaspora, souvent en minorité numérique et sans impact sensible sur la vie séculière (Rahner, 1954) : « dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent et dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (LG 26).

---

816 Cf. C. Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* », *op. cit.*, pp. 163-168.



Pour François, le chemin des réformes débute immédiatement par diverses mesures concernant les organismes de gouvernement du Saint-Siège et spécialement la Curie, qu'il prendra le soin d'accompagner dans une véritable démarche de renouveau des mentalités (2.1). La référence au concile se manifeste dans une volonté d'entrer dans la « manière de procéder » du concile, c'est-à-dire dans la « synodalité », un terme qui se réfère au « marcher ensemble » et à l'égalité baptismale entre tous les chrétiens, chacun ayant à découvrir (dans l'écoute, la prière), à participer à la mission et à la porter (dans l'action avec d'autres), à « générer des processus qui construisent un peuple », comme l'exprime François dans *Evangelii gaudium* (n° 224) (afin de découvrir où nous allons, de dessiner l'avenir de la route à parcourir) (2.2).

## 2. Le chemin des réformes du pape François

### 2.1. La Curie romaine et le mode de gouvernement de l'Église

La réforme de la Curie (comprenant la Secrétairerie d'État, les dicastères et autres organes compétents en matière de justice et d'économie) s'accompagne, dans le chef de François, d'une véritable « pédagogie » de la conversion qu'il diffuse notamment au travers de ses présentations des vœux de Noël à la Curie. Ceux-ci se joignent en décembre 2013 à un message de remerciement, soulignant les qualités de professionnalisme et de service des curialistes, appelés à ressentir « cette double dimension de l'Église, cette compénétration entre universel et particulier », mais aussi appelés à la sainteté de la vie (avec déjà le « stop aux bavardages »).

Successivement, en 2014 et 2015, le pape invite les membres de la Curie à un examen de conscience qui permette de repérer les tentations et maladies qui risquent de les toucher, et indiquant les vertus nécessaires pour y faire face. Le but est, rappelle François en évoquant LG 7 et en reprenant les mots de l'apôtre Paul, d'édifier le Corps du Christ : « La Curie – comme l'Église – ne peut vivre sans avoir un rapport vital, personnel, authentique et solide avec le Christ. [...] La spiritualité est la colonne vertébrale de tout service dans l'Église et dans la vie chrétienne. [...] L'humanité est ce qui incarne la véridicité de notre foi. Celui qui renonce à son humanité renonce à tout. »

Durant les années suivantes, le pape développe le cadre et l'esprit de la réforme<sup>817</sup>. S'adressant de nouveau à la Curie en décembre 2016, il explique

---

817 En août 2016, le pape François rassemble quatre petits conseils pontificaux (Justice et Paix, Cor Unum, la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement, et

les critères utilisés<sup>818</sup> et revient sur les pas accomplis, tant anciens<sup>819</sup> que plus récents<sup>820</sup> (discours à la Curie du 22 décembre 2016) ; il souligne la finalité de service de la Curie, qu'il veut « ouverte sur l'extérieur », déployant ses « antennes émettrices et réceptrices » (discours à la Curie du 21 décembre 2017). D'un ton ferme, il exprime la conviction que « la lumière est toujours plus forte que les ténèbres » et que la « logique divine » visant à transformer le mal en bien « n'agit pas sans notre volonté » : spécialement en cette période difficile marquée par les « deux fléaux des abus et de l'infidélité », abus de pouvoir, de conscience et sexuels (discours à la Curie, 21 décembre 2018).

Les axes de la réforme de la Curie apparaissent dans la constitution apostolique *Praedicate evangelium* (19 mars 2022) – dont le titre évoque la constitution *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975), qui aux dires de François constitue « le document pastoral le plus important de l'après-concile et actuel ». Ces axes de réforme comprennent entre autres :

- une restriction des compétences de la Secrétairerie d'État (déchargée des affaires économiques confiées à un nouveau Secrétariat pour l'économie) ;
- un regroupement des Conseils pontificaux (en grands pôles : charité et justice, laïcs et famille, communication) ;
- la création d'un dicastère pour l'évangélisation (premier nommé), et des dicastères davantage au service des conférences épiscopales et des Églises locales ;
- le maintien du synode des évêques ;

---

la Pastorale des Services de Santé) en un nouveau dicastère pour la promotion et le service du développement humain intégral.

818 Notamment le critère de « modernité » ou de « mise à jour », qui se réfère au concile Vatican II (CD9) qui a demandé une nouvelle organisation plus en rapport avec les besoins des temps, des pays et des rites.

819 Sont rappelées les réformes successives de la Curie romaine depuis plus de cent ans : sous Pie X (*Sapienti Consilio*, 1908), sous Paul VI (*Regiminis Ecclesiae universae*, 1967), sous Jean-Paul II (*Pastor Bonus*, 1988) et sous Benoît XVI.

820 Sont notamment rappelées la création du Conseil des cardinaux (13 avril 2013), l'institution d'un Secrétariat et d'un Conseil pour l'Économie ainsi que d'un Bureau du Réviseur général pour l'audit (révision comptable) des dicastères, des institutions curiales et de l'État de la Cité du Vatican (24 février 2014) ; la création d'une Commission pontificale pour la protection des mineurs (22 mars 2014) ; l'érection d'un Secrétariat pour la communication (27 juin 2015) ; la création d'un dicastère pour les laïcs, la famille et la vie (15 août 2016) et d'un dicastère pour le Service du développement humain intégral (17 août 2016).

– l'évaluation de l'état des finances par un comité d'experts européens.

Il découle de cette constitution que des laïcs, hommes et femmes, pourront être nommés à la présidence des dicastères et conseils<sup>821</sup>. L'essentiel étant aux yeux de François de « mieux harmoniser l'exercice actuel du service de la Curie avec le cheminement d'évangélisation de l'Église ».

De manière concrète, la réforme de la Curie réalise les vœux formulés par le concile d'assurer un « rééquilibrage » des pouvoirs au sein de l'Église catholique, de façon telle que la forme centralisée de gouvernement soit bel et bien inversée (Famerée et Routhier, 2021) :

« Ce rééquilibrage concerne aussi bien l'exercice du pouvoir primatial et, par voie de conséquence, le fonctionnement du gouvernement central de l'Église, que le développement d'un nouveau rapport entre le gouvernement central de l'Église, les évêques et les conférences épiscopales, pour ne pas parler des regroupements régionaux d'Églises. [...] Une véritable réforme de la curie, celle que l'on a toujours redoutée, est une réforme qui modifie la place qu'elle occupe et le rôle qu'elle joue dans la forme centralisée actuelle de l'Église catholique. À ce chapitre, les propositions des Pères conciliaires étaient claires : la réforme de la curie est liée à la question de la collaboration de l'épiscopat universel à l'exercice de la fonction primatiale et, en conséquence, à l'établissement d'un organisme rassemblant autour du pape des évêques du monde entier pour l'assister dans le gouvernement de l'Église tout entière. Ce rééquilibrage est lié également à la revalorisation de l'autorité des évêques locaux, des conférences épiscopales et des assemblées régionales (continentales) d'évêques qui expriment la *communio ecclesiarum* grâce à l'application du principe de subsidiarité ou de ce que l'on appelle également une décentralisation. Ainsi, les Églises des grands espaces humains et culturels que sont l'Asie, l'Afrique, l'Europe et l'Amérique seront-elles mieux en mesure d'annoncer l'Évangile dans la "langue" de leur peuple. En effet, il faut rappeler que l'enjeu de toute réforme est l'annonce de l'Évangile, tout devant être soumis à cet objectif<sup>822</sup>. »

La défiance du pape à l'égard de la Curie dans son état antérieur et la mise en œuvre progressive des réformes vont susciter des résistances de divers ordres (généralement modérées) au sein de la Curie qui craint une réduction de ses personnels, une perte de pouvoir, voire d'avantages. D'autres parlent d'accentuation des pouvoirs du pape et iront jusqu'à réclamer sa démission<sup>823</sup>.

---

821 Trois femmes ont été nommées en juillet 2022 au Dicastère pour les évêques (qui traite des nominations des prélats). Dès 2004, une religieuse italienne avait été nommée par Jean-Paul II au sein de la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique.

822 Famerée et Routhier, 2021 (conclusion du chapitre « La réforme de la curie romaine et la synodalité de l'Église »).

823 Cf. la lettre du cardinal C.M. Vigano en septembre 2018.

Dans l'esprit de François, la réforme des organismes centraux s'accompagne nécessairement de la revalorisation de l'autorité des évêques locaux, des conférences épiscopales nationales ou régionales. Comme il l'avait mentionné dans *Evangelii gaudium* (n° 23), François entreprend de valoriser les autorités ecclésiales locales. Ainsi se fait-il très attentif au fonctionnement du Synode des évêques (2014-2015). Ainsi se trouve rétabli, par son motu proprio *Magnum principium* (2017), le droit des conférences épiscopales à veiller sur les adaptations de la liturgie (droits concernant les traductions et les adaptations liturgiques). Cette valorisation des autorités locales se voit confirmée dans le document de la Commission théologique internationale, intitulé *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église* (2 mars 2018)<sup>824</sup>. Sur fond du « kairoi de la synodalité », ce document se penche entre autres sur la mise en œuvre de la synodalité dans les Églises particulières : synodes diocésains, conseils pastoraux paroissiaux et diocésains, conciles particuliers, conférences épiscopales, patriarchats, conseils régionaux. S'agissant des conférences épiscopales, le document de la Commission théologique est éclairant :

« [Les conférences épiscopales] en manifestant la collégialité épiscopale, ont pour objectif principal la coopération entre les évêques pour le bien commun des Églises qui leur sont confiées, au service de la mission dans leurs nations respectives. Leur importance ecclésiologique a été rappelée par le pape François qui a également invité à en étudier les attributions, y compris dans le domaine doctrinal (EG 32). Cet approfondissement doit se faire par une réflexion sur la nature ecclésiologique des conférences épiscopales, leur statut canonique, leurs attributions concrètes en référence à l'exercice de la collégialité épiscopale et à la mise en œuvre d'une vie synodale mieux articulée au niveau régional. Dans cette perspective, il faut prêter attention aux expériences qui se sont développées durant ces dernières décennies, ainsi qu'aux traditions, à la théologie et au droit des Églises orientales » (n° 89).

Dans l'esprit de François, le renouveau synodal est ainsi promotion de la collégialité épiscopale. C'est aussi ce qui se trouve sous-jacent à la constitution *Episcopalis communio* sur le Synode des évêques (15 septembre 2018), celui-ci étant présenté comme expression de la responsabilité pastorale collégiale des évêques avec le pape, un pape donc qui conçoit son magistère en harmonie avec une « décentralisation salutaire ». Nous y reviendrons.

---

824 Commission théologique internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, traduction française, Paris, Cerf, 2019, 142 p.

## 2.2. Mise en œuvre de la synodalité

Le chemin des réformes mises en place par le pape François ne se limite pas aux organes administratifs du Vatican. La réforme est d'une manière plus générale un « processus », désigné comme « processus synodal », auquel tout un chacun dans l'Église (et à tout niveau) est invité à prendre part.

Héritage du concile Vatican II, intégré dans le droit canonique, le processus synodal et la synodalité sont présents de manière constante dans les prises de parole du pape François<sup>825</sup>. Une première explicitation en est donnée dans le discours du 50<sup>e</sup> anniversaire du synode (17 octobre 2015)<sup>826</sup>, où il apparaît que par le processus synodal la réception du concile entre concrètement dans une nouvelle phase.

Construit sur le lien profond entre les Églises particulières et l'Église universelle, le processus synodal procède de la consultation du peuple de Dieu (un processus d'écoute) et du discernement des pasteurs. Ses caractéristiques sont : 1) le *discernement*, qui distingue la synodalité du parlementarisme car celle-ci n'est pas recherche de compromis mais écoute de ce que veut l'Esprit aujourd'hui pour l'Église de Dieu et dans un regard qui s'élargit à l'humanité ; 2) la *mise en valeur du rôle de tous les baptisés*, tous protagonistes, ce qui oblige les pasteurs à une attitude de service, à l'opposé de toute attitude de cléricanisme ; 3) la *gradualité*, au sens où la mise en route et les étapes successives ne sont aucunement tracées d'avance mais engagent une dynamique<sup>827</sup>. La synodalité caractérise, de manière succincte, le peuple de Dieu en marche guidé par l'Esprit Saint. Ce processus se fonde sur la conviction, exprimée par Vatican II (LG 12), selon laquelle la collectivité des fidèles marqués par l'onction de l'Esprit Saint ne peut se tromper dans la foi.

Comme le précisera en 2022 la constitution *Praedicate evangelium* (n<sup>os</sup> 2-4), la « synodalité » est étroitement liée à la vie de l'Église appelée à une constante conversion missionnaire et à se réaliser comme mystère de communion sous

---

825 Les paroles du pape sur le synode et la synodalité sont en partie rassemblées dans *Paroles et réflexions sur la synodalité*, Paris, Salvator, 2022.

826 Des prémisses de l'idée de synodalité chez François apparaissent dans l'entretien qu'il accorde en août 2013 au père A. Spadaro (*Études*, n<sup>o</sup> 419, 2013, pp. 337-352) et dans *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013). Le désir du pape de valoriser l'héritage conciliaire qu'est l'institution du Synode des évêques est exprimé dans sa lettre de 1<sup>er</sup> avril 2014 au cardinal L. Baldassari.

827 Cf. Cardinal Mario Grech, dans *Paroles et réflexions sur la synodalité*, *op. cit.*, pp. 7-10.

l'action de l'Esprit Saint. Se référant à son discours du 17 octobre 2015, François décrit le visage de « synodalité » de l'Église comme :

« une Église de l'écoute mutuelle “ dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, 'l'Esprit de Vérité' (Jn 14, 17), pour savoir ce qu'il dit aux Églises (Ap 2, 7)”. Cette synodalité de l'Église sera alors à entendre comme le “marcher ensemble” du troupeau de Dieu sur les sentiers de l'histoire à la rencontre du Christ Seigneur”. Il s'agit de la mission de l'Église, de cette communion qui est pour la mission et qui est elle-même missionnaire » (*Praedicate Evangelium*, n° 4).

Le terme de « synodalité » est un terme complexe, qui recouvre de multiples figures institutionnelles et s'explique en référence à la doctrine théologique et canonique de l'Église<sup>828</sup>. Avant de poursuivre l'examen des réformes et synodes sous le pontificat du pape François, il est utile de s'attarder à la manière dont le concile Vatican II, qui n'utilise pas le terme de « synodalité », en introduit l'idée (a), qui fut ensuite intégrée lors de la mise en œuvre des réformes conciliaires et dans la manière dont le nouveau Code de droit canonique s'y réfère pour définir diverses figures institutionnelles de participation et de gouvernance dans l'Église (b).

#### a) La synodalité ou le « concours de tous » selon Vatican II

Que la vie et la gouvernance de l'Église soient l'affaire de tous est inscrit noir sur blanc dans les textes conciliaires. Il nous suffira de rappeler ici les principaux textes du concile qui sont au fondement de la notion de synodalité comme forme de gouvernance et de vie ecclésiale.

1. Un premier critère donné par le concile en matière de gouvernance et de vie ecclésiale concerne la *fidélité à l'Évangile et à l'Esprit Saint*. Deux textes conciliaires (LG 4 et AG 4) expriment avec force et précision que c'est l'Esprit Saint qui sanctifie et unifie l'Église dans la communion et le ministère et qui la munit des divers dons hiérarchiques et charismatiques. L'Esprit vivifie les institutions et insuffle au cœur des fidèles l'esprit missionnaire du Christ. En ce sens, l'Église est fondamentalement la « convocation »<sup>829</sup> de tous les

828 Cf. le suggestif recueil d'articles d'Alphonse Borras, *Communion ecclésiale et synodalité* (préface de C. Theobald), Paris, CLD, 2018, 197 p. (« La synodalité, un concept abstrait et plurivoque », pp. 141-150), qui inspire les développements de cette section sur le « concours de tous » à Vatican II et les dispositions canoniques postérieures.

829 Le terme « église » a son origine dans le terme grec *ek-kalein* qui signifie « appeler ». *L'ekklèsia* est la convocation officielle de l'assemblée, cette assemblée se réalisant

croyants au Christ opérée par Dieu en tel ou tel lieu dans l'Esprit Saint grâce à la proclamation de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements de la foi, principalement le baptême et l'eucharistie.

On en voit la réalisation concrète dès les débuts du christianisme dans la « koinônia » fraternelle des premiers chrétiens autour de l'eucharistie (Actes 2,42 ; 1 Cor 10, 16), communion avec le Christ et dans son Esprit (1 Cor 1, 9 ; 2 Cor 13, 14), qui se réalise lorsque les chrétiens se rassemblent en un même endroit (la « synaxe » *épi to auto*, 1 Cor 11,20), qui s'exprime dans le partage de la foi (Philémon 1,6), dans la bienfaisance et la mise en commun des ressources (He 13,16), communion avec les apôtres (1 Jean 1, 13) et se réalise aussi dans les réunions des apôtres et des anciens (cf. la « synaxe » de Jérusalem, Actes 15,6).

2. Le second critère de gouvernance et de vie ecclésiale – étroitement lié au premier dans les textes conciliaires – est la *communio ecclésiale*. Il s'agit de la communion vécue tant au niveau universel (l'Église universelle) que local (l'Église locale ou particulière selon les termes du concile). En effet, l'Église réalisée en un lieu est pleinement l'Église de Dieu, mais n'est pas toute l'Église. L'appel de Dieu et l'action de l'Esprit se réalisent de multiples façons et en de multiples lieux. Ainsi la communion ecclésiale se joue-t-elle à la fois au niveau local (fraternité entre croyants et communion avec les pasteurs autour de l'eucharistie, cf. SC 41) et dans un rapport constant ou une intériorité mutuelle entre les Églises locales ou particulières et l'Église universelle, car « les Églises particulières sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique » (LG 23). Cette communion est aussi sous-jacente au principe de la collégialité (LG 22), selon lequel les évêques forment un collège dont le pape est le chef et qui succède au collège des Douze dont Pierre était le chef<sup>830</sup>. C'est ainsi à tout niveau que l'Église se reçoit de l'Esprit Saint, devenant Église-sujet et de sujets (Legrand, 1981, 1999). L'onction de l'Esprit Saint dans le baptême intègre dans la communauté ecclésiale des sujets actifs et responsables selon la « variété merveilleuse » de leurs charismes et dans la communion aux pasteurs (LG 26 et 32a).

---

en différentes figures institutionnelles (Église universelle, Églises particulières, paroisses, aumôneries, etc.).

830 Cyprien de Carthage, au III<sup>e</sup> siècle, est le premier à appliquer le terme de « collège » (d'origine romaine et juridique) aux évêques et aux prêtres, introduisant ainsi une idée de hiérarchisation. Cf. A. de Halleux, « La collégialité dans l'Église ancienne », *Revue théologique de Louvain*, vol. 24, 1993, pp. 433-454 (ici, p. 434).

3. Il s'ensuit que, comme l'exprime le concile, le *concours de tous* est de mise à tous niveaux dans l'Église. Pasteurs et fidèles laïcs ont à travailler de concert à l'œuvre commune et à mettre en place les *moyens de cette participation*<sup>831</sup>. Parlant des pasteurs, la constitution sur l'Église déclare en LG 30 : « Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les services et les charismes propres à ceux-ci, de telle sorte que *tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune* » (souligné par nous). Cela suppose dans le chef des pasteurs, commente A. Borras<sup>832</sup>, la reconnaissance des ministères et des grâces des laïcs (*ministraciones* et *charismata*), comme l'affirment la même constitution sur l'Église (LG 12b) et le décret sur l'apostolat des laïcs (AA 3d).

Quant aux laïcs, la constitution sur l'Église (LG 37a) évoque leur nécessaire consultation par les pasteurs et l'éventuelle création d'institutions facilitant cette concertation collective : « Dans la mesure de leurs connaissances, de leurs compétences et de leur situation, ils [les laïcs] ont la faculté et même parfois le devoir de manifester [aux pasteurs] leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Église. Cela doit se faire, le cas échéant, par le moyen des institutions que l'Église a établies pour cela. » Cette contribution des laïcs à la vie de la paroisse est encouragée par le décret sur l'apostolat des laïcs (« ils apporteront leur concours », AA 10), qui suggère également l'instauration de conseils visant à soutenir le travail apostolique dans les diocèses (AA 26). Le décret sur les évêques émet le vœu que soit créé dans chaque diocèse « un Conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs » (CD 27c).

Le concile encourage ainsi « le concours de tous » dans la vie et la gouvernance de l'Église. Il invite l'Église à se donner les moyens ou les institutions favorisant cette participation fondée dans la communion de tous autour des pasteurs et enracinée dans le don de l'Esprit Saint.

---

831 Les textes conciliaires de référence sont présentés par A. Borras, *Communion ecclésiale et synodalité op. cit.*, pp. 25-31. Voir aussi A. Borras, « Délibérer en Église : communion ecclésiale et fidélité évangélique », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 132, 2010/2, pp. 177-196.

832 A. Borras, *Communion ecclésiale et synodalité, op. cit.*, p. 26.



b) *Processus participatifs et lieux de synodalité selon le Code de droit canonique*

Ces perspectives de participation sont développées et concrétisées dans l'après-concile. Par le motu proprio *Ecclesiae sanctae* (6 août 1966), en application du concile, Paul VI revalorise la vie diocésaine et instaure le conseil presbytéral et pastoral diocésain consultatif et permanent. Sept ans plus tard, une lettre circulaire de la Congrégation du clergé précise les critères de constitution des conseils pastoraux diocésains, tout en évoquant la possibilité de créer également de tels conseils dans les paroisses ou les zones pastorales<sup>833</sup>.

Par contre, sur le terrain, les Conseils pastoraux montrent vite des signes d'essoufflement. Quelques hypothèses explicatives en sont proposées par A. Borras, qui fait état du manque de précision théologique et de définition canonique à leur propos, sans oublier l'existence de dérives de ces formes de participation vivant parfois en groupes de pression ou en instances de type parlementaire<sup>834</sup>.

La promulgation du nouveau Code de droit canonique (1983) a apporté des éléments concrets pour favoriser la participation de tous à l'œuvre commune dans l'Église. Il a ainsi légiféré sur l'éventuelle mise en place d'un conseil pastoral dans le diocèse (canons 511-514) et dans la paroisse (canon 536). S'agissant des conseils pastoraux paroissiaux, le code laisse à l'évêque diocésain le soin de juger de l'opportunité de les constituer après consultation de son conseil presbytéral. Leur finalité est de « favoriser l'action pastorale », ce qui leur donne comme visée de veiller à la conformité de la communauté paroissiale à sa mission, de l'orienter, de la dynamiser vers une fidélité toujours plus parfaite à l'Évangile. Pour ce faire, sa tâche, sous le mode de la concertation, est d'émettre des avis d'évaluation et de proposer des conclusions pratiques. Le conseil est composé : du curé (titulaire de la charge pastorale d'une paroisse, il préside le conseil) ; de ceux qui participent en raison de leur office (vicaire, diacre permanent...) à la charge pastorale de la paroisse ; et des fidèles susceptibles d'y témoigner de la configuration de la paroisse (d'y être le « reflet de la paroisse »). Établi à titre consultatif, le conseil de paroisse émet des avis qu'il soumet au discernement des pasteurs, jouant ainsi un rôle de veille et d'éveil, mais aussi de conscience et de mémoire. Il est une forme de participation de tous à la vie

---

833 Cf. la lettre circulaire *Omnes christifideles* du 25 janvier 1973. Ainsi que le *Directoire Ecclesiae imago* de la Congrégation des évêques le 22 février 1973. Détails dans A. Borras, *Communion ecclésiale et synodalité*, op. cit., pp. 31-33.

834 Cf. A. Borras, *Communion ecclésiale et synodalité*, op. cit., pp. 34-38.

de l'Église « en un lieu », sur base de leur dignité de baptisés et selon la liberté des charismes<sup>835</sup>.

D'autres processus participatifs sont prévus par le Code canonique de 1983, susceptibles de modifier nos visions trop uniquement hiérarchiques d'un exercice personnel de l'autorité dans l'Église. Sujets actifs dans l'Église de par leur baptême, tous les fidèles (laïcs et pasteurs) participent selon leur charisme à la responsabilité commune (et différenciée), de sorte que l'on puisse parler de coresponsabilité de tous dans l'Église au sein d'une dynamique synodale qui s'exprime tant au niveau local (diocèse, paroisse) qu'à un niveau plus large (communion entre les Églises, Église universelle). La synodalité apparaît ainsi comme « une qualité de l'*ecclesia* qui la concerne en tant qu'Église-sujet »<sup>836</sup>.

Divers lieux de synodalité sont dès lors explicités dans le Code :

- le synode diocésain (canons 460-468), de nature consultative, convoqué et présidé par l'évêque diocésain : il permet que prêtres et fidèles apportent leur concours à l'évêque pour le bien de la communauté diocésaine tout entière ;
- les conseils pastoraux, tant au niveau diocésain (canons 511-514) que paroissial (canon 536) : cette instance nouvelle, permanente et consultative, a mission d'évaluer certaines questions ou situations et de fournir des conclusions pratiques pour la meilleure conformité avec l'Évangile (voir paragraphe précédent) ;
- le conseil presbytéral (canons 495-502), institution nouvelle et obligatoire, non proprement synodale, rassemblant des prêtres et destinée à aider l'évêque dans son gouvernement ;
- les conciles particuliers (canons 439-445), provincial ou plénier, composés de membres à suffrage délibératif (les évêques), consultatif (vicaires généraux, supérieurs religieux...) et d'invités comme observateurs : ils expriment la collégialité entre évêques dans le souci de leurs Églises particulières respectives ; leurs éventuels décrets doivent être approuvés par le Siège apostolique ;
- la conférence des évêques (canons 447-459), institution permanente qui rassemble les évêques d'un ensemble d'Églises particulières dans un territoire donné ou une nation ; leurs décrets doivent être approuvés par le Saint-Siège ;
- les assemblées continentales expriment une collégialité plus large des évêques dans la charge pastorale d'un continent ;

---

835 Cf. A. Borras, *Communión eclesial e sinodalidad*, op. cit., pp. 52-68.

836 A. Borras (*ibid.*, p. 142). L'auteur parle d'une Église de sujets au sein d'une Église-sujet (p. 144).

- le synode des évêques (canons 342-348), instauré par Paul VI en 1965 comme conseil d'évêques collaborant avec l'évêque de Rome dans sa fonction primatiale, n'a (habituellement) qu'un pouvoir « consultatif » et se propose comme lieu d'expression de la collégialité.

Parlant de la « voix consultative » des membres de l'Église dans de nombreux organes de participation, Alphonse Borras<sup>837</sup> attire l'attention sur le fait que l'expression « pouvoir seulement consultatif » est à comprendre au sens que les pasteurs ont bel et bien le devoir d'écouter la voix (les vœux ou conseils pratiques) des membres consultés, et qu'il existe une réelle complémentarité entre *ecclesia* et *ministerium* dans les processus d'« élaboration » et de « prise » de décisions.

Comme le fait remarquer Daniel Moulinet, la réalité de la gestion des affaires courantes dans les diocèses et les paroisses offre bien souvent un tout autre visage : « Il y a ce qui est prévu par les textes et ce qui existe en réalité, le conseil pastoral de paroisse qui est aujourd'hui fréquemment dédoublé en équipe d'animation pastorale et en conseil pastoral, et, au niveau diocésain, l'importance du conseil épiscopal qui, à ma connaissance, n'a aucune existence juridique et qui joue pourtant un grand rôle. De la même façon, alors qu'on dénie aux conférences épiscopales un quelconque magistère, elles publient des textes qui, du fait de leur réception, jouent quand même un certain rôle »<sup>838</sup>.

S'agissant du Synode des évêques, le pape François en a actualisé la législation dans une importante constitution *Episcopalis communio* (15 septembre 2018). L'expérience des vingt-huit Synodes qui ont eu lieu depuis le Concile lui fait dire que les synodes sont à la fois un lieu privilégié de communion épiscopale et de collaboration avec le pape, un lieu important d'interprétation et de réception de Vatican II, et un canal essentiel pour l'évangélisation. En même temps, François insiste sur deux dimensions indispensables à développer pour que le Synode reste à la fois un instrument de sollicitude des évêques à l'égard de l'Église universelle (à l'égard de « toutes les Églises », insiste-t-il) et un instrument d'écoute des évêques à l'égard du peuple de Dieu, de ses souffrances et de ses besoins. D'où une réorganisation du Synode dans ses trois étapes habituelles de consultation, célébration et mise en œuvre, mais avec une insistance (chère à François) sur un élargissement et un approfondissement du processus consultatif (moment privilégié du discernement du *sensus fidei* des fidèles) et de sa mise en œuvre.

837 A. Borras, *ibid.*, pp. 170-174.

838 Note personnelle que nous a communiquée D. Moulinet, août 2023.

c) *Originalité de la voie de la synodalité*

Telle que mise en place en conformité aux axes conciliaires et aux dispositions du droit canonique et sous l'impulsion forte donnée par le pape François, la synodalité apparaît comme une voie tout à fait originale et de progrès. Et cela à plusieurs niveaux, indique le Père Benoît-Dominique de la Soujeole (2022)<sup>839</sup> :

- Une *qualité de vie ecclésiale* accrue. En associant le principe hiérarchique au principe communautaire, l'exercice de la synodalité permet de retrouver un juste équilibre entre les fidèles et la hiérarchie, fait à la fois d'écoute, de dialogue et de discernement. Les avancées qu'avait exprimées le concile en LG 10 (en distinguant et en ordonnant l'un à l'autre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique) sont ici concrétisées. Ce rééquilibrage offre deux avantages : il permet d'une part de déployer plus harmonieusement des formes concrètes de participation des laïcs (par leurs charismes et leurs ministères) à la vie de l'Église ; d'autre part il devrait offrir un nouveau « visage » du ministère sacerdotal, jusqu'ici trop souvent présenté et compris en termes de « pouvoir » alors qu'il est essentiellement un « service fraternel » au sein de la communauté, selon les termes du décret conciliaire sur le ministère et la vie des prêtres (PO 9) qui estime qu'« au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères » pourront ainsi être rencontrés. Ce qui serait à même de prévenir les dérives du cléricalisme.
- Un *principe de communion*. Le terme de « communion », qui désigne « une communauté humaine dont l'unité est réalisée par la charité »<sup>840</sup>, exprime l'idée que l'Église est fondamentalement un « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint », selon l'expression de saint Cyprien reprise en LG 4. Ce terme est particulièrement heureux pour souligner l'égalité de tous au sein de la communauté tout en acceptant qu'il y ait distinction des places et que chacun y ait « sa place ». De plus, ce terme indique la priorité du « tous ensemble » sur les individus, le *sensus fidei* de tous les fidèles pris dans leur ensemble prévalant sur celui de chaque individu isolément. Enfin, le principe hiérarchique (d'hétéronomie), signifié par l'ordre sacerdotal, exprime à tout moment que l'Église et chacun de ses membres se reçoivent sans cesse d'un Autre, qui est le principe de vie auquel ils ont accordé leur foi.

---

839 B.-D. de la Soujeole, *Synode ? Vous avez dit Synode ?* Perpignan, Artège, 2022, 93 p.

840 *Ibid.*, 2022, p. 31.

- Un *dynamisme évangélique*. La force spirituelle puisée dans la prière, la lecture des Écritures, la célébration eucharistique, l'écoute des autres et le dialogue, est source d'un dynamisme apostolique. Ce dynamisme est celui d'une participation plénière à la vie et la mission de l'Église, participation qui est le fruit de la communion et qui consiste à être en toute humilité et selon son charisme propre témoin du Christ sauveur de l'humanité.
- Une *exigence de conversion personnelle* et de *revivification des institutions*. Tant la vie personnelle du chrétien que la vie institutionnelle de l'Église – toujours soumises à de possibles dévoiements suite à des idées fausses ou à des actions mal orientées – ont besoin d'incessants examens de conscience et opérations de discernement. La voie synodale opère ce discernement aux différents niveaux (paroisses, diocèses, régions, Église universelle), afin de vérifier le fonctionnement interne des communautés chrétiennes et d'interroger leurs relations avec les autres Églises, les autres religions et la famille humaine tout entière.

### 3. Les synodes sous le pape François

#### a) Synode sur la pastorale de la famille (octobre 2014 et octobre 2015)

En 2014-2015 sont convoqués deux synodes des évêques sur la famille, un synode extraordinaire sur « Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation » (5-19 octobre 2014) et un synode ordinaire sur « La mission de la famille dans l'Église et dans le monde » (4-25 octobre 2015), suivi de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia – La joie de l'amour* (2016). Outre l'orientation pastorale de ce long parcours en deux sessions précédées de consultations préalables, l'enjeu du synode n'est pas seulement d'aider le pape dans le gouvernement de l'Église (fournir des « recommandations » au pape), mais aussi pour François de mettre en œuvre une nouvelle dynamique de réforme de l'Église dans un cadre synodal (dont le sens originel signifie « faire route ensemble »). C'est pourquoi les méthodes de travail du synode ont été revues<sup>841</sup> (et continueront d'être revues, laissant ouverte aussi la possibilité de synodes régionaux),

---

841 Le renouvellement méthodologique fut marqué par la décision de réunir deux assemblées sur le même thème. La thématique choisie avait besoin d'une réflexion qui s'étende dans le temps, la seconde session tirant profit des remarques et suggestions issues de la première. Cf. L. Baldisseri, entretien à *L'Osservatore Romano*, janvier 2016.

laissant notamment plus de place aux groupes de travail et liberté de communiquer avec la presse<sup>842</sup>.

Le thème de la famille, déjà abordé dans un synode précédent (1980), se révélait être un thème délicat et difficile étant donné que l'enseignement traditionnel de l'Église sur la famille n'est globalement pas reçu, jugé inapplicable dans la multiplicité des situations actuelles et l'évolution des sociétés. Les avis divergents exprimés au cours du synode risquaient même de tourner à l'affrontement et à la création de groupes opposés ou de pression. La « méthode du pape » a cependant été gage de réussite pour ce synode qui reprenait en quelque sorte le concile Vatican II là où celui-ci s'était arrêté (les questions du couple, de la sexualité, etc.). En plaçant le synode dans une ligne d'ouverture de l'Église à la réalité du terrain et du monde à évangéliser, le pape reste fidèle aux mots qu'il avait prononcés peu avant son élection : « ouvrir les portes ». En même temps, il donne à l'assemblée des objectifs précis<sup>843</sup> et montre qu'il « tient la barre » (il est présent aux sessions plénières) en étant en articulation avec les évêques et en faisant œuvre de décentralisation.

La question la plus débattue, celle de l'accès des divorcés remariés aux sacrements, est « emblématique »<sup>844</sup> car elle met immédiatement en jeu l'articulation entre pastorale, discipline sacramentelle et doctrine (celle ici de l'indissolubilité du mariage). Ceci étant, le synode semble avoir fait un pas en se plaçant, comme l'avait fait le concile, en amont de tout enseignement de normes morales, sur le plan de l'annonce de l'Évangile de la miséricorde, véritable socle sur lequel replacer l'Église. En ce sens, un autre pas est fait dans la volonté de prendre en compte « la vérité des personnes » et de distinguer entre la norme morale ou canonique et son application pratique (qui n'a rien d'automatique en certains cas)<sup>845</sup>, ce qui se reflète dans *Amoris laetitia* :

842 Cf. C. Burgun, « Les synodes sur la famille: quelques réflexions sur la méthode synodale », *L'Année canonique*, LVI, 2014, pp. 213-228.

843 Ainsi pour les remarques incisives que le pape émet au début du synode, invitant à faire cesser la mentalité du complot, signalant que la doctrine n'est pas remise en cause, et que la problématique des divorcés remariés est un des nombreux sujets, mais pas le seul à l'ordre du jour.

844 Selon les termes du cardinal Schönborn (23 octobre 2015), car on pressent que les mêmes enjeux d'articulation entre doctrine et pastorale sont présents dans les réflexions partagées au sujet des couples homosexuels, de la contraception, de l'accès des femmes au ministère presbytéral, des débuts et fins de fin, de la justice sexuelle, de l'approche des genres...

845 Le théologien moraliste Laurent Lemoine reprenait à ce propos l'expression de « flexion des normes », qu'avait utilisée un autre moraliste, Xavier Thévenot.

« Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers, qui devrait reconnaître que, étant donné que “le degré de responsabilité n’est pas le même dans tous les cas”, les conséquences ou les effets d’une norme ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes. Les prêtres ont la mission “d’accompagner les personnes intéressées sur la voie du discernement selon l’enseignement de l’Église et les orientations de l’évêque” » (*Amoris laetitia*, n° 300).

Si le discernement et la miséricorde sont des maîtres mots pour aborder les situations difficiles ou de souffrance, il convient aussi de garder devant les yeux la valeur toujours actuelle de la famille et du couple. La famille manifeste sa valeur indispensable, rappelle le synode, lorsqu’elle se révèle comme « hospitalité » entre les époux, dans l’accueil des enfants et au-delà de la famille :

« Sous l’impulsion de l’Esprit, le cercle familial non seulement accueille la vie en la procréant dans son propre sein, mais il s’ouvre, sort de soi pour répandre son bien sur d’autres, pour les protéger et chercher leur bonheur. Cette ouverture se révèle surtout dans l’hospitalité, encouragée par la Parole de Dieu d’une manière suggestive : “N’oubliez pas l’hospitalité, car c’est grâce à elle que quelques-uns, à leur insu, hébergèrent des anges” (Hébreux 13,2). Lorsque la famille accueille et va vers les autres, surtout vers les pauvres et les abandonnés, elle est “symbole, témoignage, participation de la maternité de l’Église”. L’amour social, reflet de la Trinité, est en réalité ce qui unifie le sens spirituel de la famille et sa mission extérieure, car elle rend présent le *kérygme* avec toutes ses exigences communautaires. La famille vit sa spiritualité en étant en même temps une Église domestique et une cellule vitale pour transformer le monde » (*Amoris laetitia*, n° 324).

En ce sens, la théologienne suisse Oranne de Mautort (session de Sancey 2017) a habilement mis en valeur quatre principes d’action présents dans *Amoris laetitia* : 1) chaque personne (chaque couple chrétien, chaque famille) avance à son rythme : laisser donc à chacun le temps ; 2) l’unité prévaut sur le conflit : les conflits existent, il y a lieu de les assumer et de chercher ensemble des solutions dans le dialogue ; 3) le tout est supérieur à la partie : la diversité est essentielle dans la famille, il n’y a pas de modèle stéréotypé de la famille ; 4) la réalité est supérieure à l’idée : garder les pieds sur terre, respecter chacun<sup>846</sup>. Rejoignant la perspective évangélisatrice du synode, la famille peut en ce sens être dite

---

846 Cf. Oranne de Mautort, dans « Réflexions sur la pastorale des familles », session de Sancey, 2017, <<https://www.jurapastoral.ch/jura-pastoral/Actualites/Reflexions-sur-la-pastorale-des-familles.html>> ; cf. aussi A. Thomasset et O. de Mautort, *Familles, belles et fragiles ! Mettre en œuvre l’exhortation Amoris laetitia dans l’Église*, Bruxelles, Éditions Fidélité, 2020.

« missionnaire », essentiellement et avant tout parce qu'elle est accueillante, hospitalière, vivante.

Si l'exhortation finale ne change fondamentalement rien dans la doctrine catholique sur le mariage (son indissolubilité), rappelons que le pape y fait un pas vers les divorcés remariés, en prônant l'idée d'un examen de conscience et d'un discernement au cas par cas pour envisager leur possible participation à la communion ; mais aussi vis-à-vis du mariage homosexuel, car même s'il est rappelé que le mariage est entre un homme et une femme, le pape ne préconise pas une « morale bureaucratique froide » et ne veut exprimer aucun jugement sur les personnes : « En croyant que tout est blanc ou noir, nous fermons parfois le chemin de la grâce et de la croissance » (*Amoris laetitia*, n° 305). La préférence marquée par le pape pour garder « des perspectives souples, non figées, soucieuses de la réalité » montre que sa première préoccupation n'est pas tant « la préservation d'un cadre identitaire et dogmatique »<sup>847</sup> que l'ouverture évangélique.

Alors que 2016 est proclamée « année de la miséricorde », on comprend que François souhaite favoriser dans l'Église un climat de fraternité et de réconciliation. Il invite à retrouver le fondement évangélique qui est à la base de la réforme de l'Église : la miséricorde, et à l'adopter comme principe et critère de la réforme de l'Église et de la vie chrétienne<sup>848</sup>. Le christianisme, dès lors, se présenterait plus aujourd'hui comme un style ou un art de vivre que comme une « conquête » missionnaire ou un « souci » d'apporter quelque chose aux autres car en chaque être existe un reflet de bonne nouvelle. Il serait plutôt renouveau de fraternité dans la joie et la confiance et présence empathique aux autres. Ce style se réfère bien sûr à l'Évangile comme aussi aux figures des saints de toute époque et de tous lieux. Au milieu des années 1990, Christian de Chergé, s'interrogeant sur la présence des moines à Tibhirine, concluait : « Il ne s'agit pas de faire nombre, mais de faire signe. » L'Église, comme sacrement du salut, est appelée à faire signe, à être signifiante, et pas simplement à penser sa réussite en termes de croissance numérique<sup>849</sup>.

---

847 R. Nouailhat et J. Bénézit, « Le pape François et les défis du 21<sup>e</sup> siècle », *La Pensée*, n° 388, 2016/4, pp. 73-88 (pp. 86-87).

848 Cf. W. Kasper, *La miséricorde. Notion fondamentale de l'Évangile, clé de la vie chrétienne*, trad. E. et M.-N. Villedieu de Torcy, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2015.

849 Cf. G. Routhier, « La tentation du nombre », *Lumen Vitae*, LXXVII, 2022/4, pp. 385-393.



b) *Le Synode des jeunes (octobre 2018)*

En convoquant un synode sur « Les jeunes, la foi et le discernement vocationnel » qui se tiendra du 3 au 27 octobre 2018, le pape entend appeler les jeunes à se mobiliser pour « une société plus juste et plus fraternelle » (Lettre aux jeunes, 13 janvier 2017) et appeler les évêques et les pasteurs à écouter leur voix et leurs attentes par rapport à la société et à l'Église. Après une première rencontre présynodale avec les jeunes (19-24 mars 2018), à laquelle participent des délégués non-croyants et d'autres religions, l'*Instrumentum laboris* est mis au point (19 juin 2018) qui invite à une triple démarche de « reconnaissance » (« participer au regard de Dieu sur la réalité, en observant la manière dont Dieu nous parle à travers elle »), d'« interprétation » (formuler des idées pour comprendre la réalité) et de « choix » (« prendre des décisions courageuses et prévoyantes à la lumière du chemin parcouru »).

Après la réunion synodale (3-27 octobre 2018), qui émet un document final (27 octobre), le pape François reprend lui-même les résultats et publie une exhortation post-synodale *Christus vivit*. Elle a la particularité de s'adresser aux jeunes d'une manière personnelle, appelant, comme son titre l'indique, à témoigner d'une expérience « qui réveille la vie » et donne aux jeunes et au peuple de Dieu un nouvel élan (Routhier). « Il [le Christ] vit et il te veut vivant » (n° 1), c'est-à-dire debout, responsable, engagé. Se référant à quelques figures de jeunes dans la Bible et l'histoire de l'Église et à celle du Christ, le pape montre que la jeunesse est une grâce, un dynamisme dont Dieu a toujours eu besoin pour révéler aux hommes sa présence et pour sans cesse renouveler son peuple, son Église. « Vous êtes l'aujourd'hui de Dieu » (ch. 3). Appelés à enrichir le monde par leur contribution, les jeunes sont invités à se découvrir aimés de Dieu (ch. 4) et à répondre à cet amour qui peut transformer la vie, même lorsque les yeux sont « lavés par les larmes ». Le pape invite à une pastorale des jeunes renouvelée, qui consiste moins à les gaver de beaux enseignements, de normes et de morale, mais d'une expérience vécue du kérygme qui suscite une foi vécue dans l'action et l'engagement, pour que les jeunes soient, dans un équilibre intergénérationnel, de réels acteurs de transformation de la culture ambiante à la lumière de l'Évangile<sup>850</sup>.

---

850 Danièle Hervieu-Léger parle de « catholicisme ostensible ». Cf. D. Hervieu-Léger, « L'attrait de la "Tradition" entre "catholicisme intransigeant" et "catholicisme ostensible" », dans *Le temps des moines : clôture et hospitalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, pp. 600-614. Voir aussi de la même autrice, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; et D. Hervieu-Léger et Jean-Louis Schlegel,

c) *L'Assemblée spéciale du Synode pour l'Amazonie (octobre 2019)*

Dans sa deuxième encyclique, *Laudato si'* (juin 2015), le pape François avait exprimé son souci de la sauvegarde et de la construction de « notre maison commune ». Son attention spéciale aux territoires et aux peuples de l'Amazonie s'était également exprimée dans sa lettre au cardinal Marc Ouellet (19 mars 2016), président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine.

Cette lettre de François était centrée sur l'activité publique des laïcs dans le contexte latino-américain : « Nous faisons tous notre entrée dans l'Église en tant que laïcs. [...] Cela nous fait du bien de nous rappeler que l'Église n'est pas une élite de prêtres, de personnes consacrées, d'évêques, mais que nous formons tous le saint peuple fidèle de Dieu<sup>851</sup>. » Le pape mettait aussi en garde contre le cléricisme : « Cette attitude non seulement annule la personnalité des chrétiens, mais tend également à diminuer et à sous-évaluer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a placée dans le cœur de notre peuple. » Il développait notamment comme un point fort de l'Église en Amérique latine la religiosité populaire, se référant à ses propos dans *Evangelii gaudium*, n° 68 : « Une culture populaire évangélisée contient des valeurs de foi et de solidarité qui peuvent provoquer le développement d'une société plus juste et croyante, et possède une sagesse propre qu'il faut savoir reconnaître avec un regard plein de reconnaissance. »

Évoquant la situation dramatique de villes devenues « de vrais lieux de survie », le pape invitait à soutenir les laïcs qui travaillent dans la vie publique : « Cela signifie chercher le moyen de les encourager, de les accompagner et de stimuler toutes les tentatives, tous les efforts qui, aujourd'hui, sont déployés pour entretenir la flamme de l'espérance et de la foi dans un monde plein de contradictions, spécialement pour les plus pauvres, spécialement avec les plus pauvres. Cela signifie, comme pasteurs, nous engager au sein de notre peuple et avec notre peuple, soutenir sa foi et son espérance. En ouvrant les portes, en travaillant avec lui, en rêvant avec lui, en réfléchissant et surtout priant avec lui. [...] Nous devons donc reconnaître que le laïc, de par sa nature même, de par son statut, parce que plongé dans le cœur de la vie sociale, publique et politique, parce

---

*Vers l'implosion ? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris, Le Seuil, 2022.

851 LG 10 n'explicitait pas l'articulation entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. LG 32, § 3 et LG 37 ne précisaient pas non plus les formes concrètes d'un ministère laïc coordonné au ministère sacerdotal.

que participant à des formes culturelles qui bougent constamment, a besoin de nouvelles formes d'organisations pour célébrer sa foi. »

Enfin, dans cette même lettre au cardinal Ouellet, le pape stimulait l'inculturation « en encourageant les gens à vivre leur foi là où ils sont et avec qui ils se trouvent. L'inculturation signifie apprendre comment une portion déterminée du peuple d'aujourd'hui, dans l'ici et maintenant de l'histoire, vit, célèbre et annonce sa foi. Avec une identité particulière et sur la base des problèmes qu'il doit affronter, de même qu'avec toutes les raisons qu'il a de se réjouir. L'inculturation est un travail artisanal et non une usine de production en série de processus qui se consacraient à la "fabrication de mondes ou d'espaces chrétiens" ». Dans une foi simple qui conserve à la fois « la mémoire du Christ » et la « mémoire des ancêtres, racines de notre foi aujourd'hui ».

L'attention du pape aux territoires et aux peuples de l'Amazonie mit en branle une assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Amazonie, qui se tint à Rome en octobre 2019, sous le titre « Amazonie: de nouvelles voies pour l'Église et une écologie intégrale ». Y ont été abordées plus spécifiquement les questions écologiques et sociales de la région amazonienne et les préoccupations des peuples indigènes, faisant apparaître de « nouvelles voies » ou approches concernant les questions de l'inculturation de l'Église et des ministères (face notamment à la rareté de prêtres).

Cette démarche synodale manifeste l'avancée de François dans la volonté de changement et de relever les défis d'aujourd'hui, ceux surtout de la « périphérie » marginalisée et exploitée. On y retrouve le refus d'un discours ou d'une attitude « cléricale » (voire du modèle clérical) de l'Église et des pistes de conversion (pastorale, écologique, culturelle). Le renouvellement, le 20 octobre 2019, du Pacte des catacombes, apparaît comme un clin d'œil au concile Vatican II où le groupe « Jésus, l'Église et les pauvres » avait signé le 16 novembre 1965 un texte reprenant deux motions concernant la pauvreté dans le mode de vie et la priorité à l'évangélisation des pauvres.

Dans l'exhortation post-synodale *Querida Amazonia* (2020), le pape François exprime quatre grands rêves (social, culturel, écologique et ecclésial) que l'Amazonie lui inspire et qui peuvent encourager chacun à s'engager sur des chemins concrets « qui permettront de transformer la réalité de l'Amazonie et de la libérer des maux qui l'affectent » (n° 111). Important au niveau régional, ce type d'assemblée synodale suscite des espoirs au niveau universel, tant pour la planète que pour l'Église. Le cardinal Michael Czerny, qui fut secrétaire spécial du Synode pour l'Amazonie, a expliqué comment ce document élargissait ce

type de démarche à d'autres contextualités sur d'autres continents<sup>852</sup>, dans le souci de la « maison commune » et de l'ouverture aux pauvres, aux souffrants, aux migrants.

#### d) *Le Synode sur la synodalité (2021-2023)*

Pour le pape François, la volonté d'imprimer à l'Église un caractère de synodalité s'est exprimée clairement, rappelons-le, dans le discours de commémoration de l'institution du Synode des évêques en octobre 2015 :

« Depuis le début de mon ministère en tant qu'évêque de Rome, j'ai voulu valoriser le Synode qui constitue l'un des héritages les plus précieux de la dernière assise conciliaire. [...] Le monde dans lequel nous vivons, et que nous sommes appelés à aimer et à servir même dans ses contradictions, exige de l'Église le renforcement des synergies dans tous les domaines de sa mission. Le chemin de la *synodalité* est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire. [...] Église et Synode sont synonymes – parce que l'Église n'est autre que le “marcher ensemble” du troupeau de Dieu sur les sentiers de l'histoire à la rencontre du Christ Seigneur – nous comprenons aussi qu'en son sein personne ne peut être “élevé” au-dessus des autres. Au contraire, il est nécessaire dans l'Église que chacun s'“abaisse” pour se mettre au service des frères tout au long du chemin. [...] Dans une Église synodale, le Synode des évêques est seulement la manifestation la plus évidente d'un dynamisme de communion qui inspire toutes les décisions ecclésiales [aux trois niveaux local, régional et universel]. »

Comme nous l'avons signalé plus haut (2.2), le terme de « synodalité » – qui n'est pas sans rappeler celui de « collégialité » (utilisé pour les évêques à Vatican II) – met l'accent sur une manière de voir l'Église comme peuple de Dieu, peuple des baptisés qui engagent des pratiques de discernement en commun pour repérer les manières dont l'Esprit invite l'Église à répondre aux défis missionnaires de ce temps : « La pratique de la synodalité, traditionnelle mais toujours à renouveler, est la mise en œuvre dans l'histoire du peuple de Dieu en marche, de l'Église comme mystère de communion, à l'image de la communion trinitaire<sup>853</sup>. »

Élément fondamental de l'héritage du dernier concile et « méthode » impliquant la mise en œuvre d'un « dynamisme de communion » dans l'Église, la

---

852 Sur le chemin synodal en Allemagne, cf. C. Schönborn, « “Seigneur, montre-nous tes voies”. La synodalité en question », *Communio*, vol. 283, 2022/5, pp. 97-109. Sur l'idée de « mise en forme juridique de la synodalité » en Suisse, cf. F.-X. Amherdt, « Contextualité et synodalité. Le Synode sur l'Amazonie et ses suites », *Lumen Vitae*, vol. 76, 2021/4, pp. 471-476.

853 François, Discours aux membres de la Commission théologique internationale, 29 novembre 2019.

synodalité apparaît comme une « pièce maîtresse » de la réforme entreprise par le pape, une pratique qui pourrait concrètement rendre l'application de Vatican II irréversible.

Pour l'ensemble de l'Église conviée à vivre l'expérience synodale<sup>854</sup>, le chemin à parcourir en préparation du synode d'octobre 2023, implique la mise en pratique de trois attitudes clés : communion, participation et mission (discours à la Curie du 23 décembre 2021). La *communio*, fondée dans l'amour de Dieu Trinité, dans l'inspiration commune tirée de la Parole de Dieu et de la Tradition vivante de l'Église ; *participation*, qui est engagement dans une écoute profonde et respectueuse les uns des autres, dans le dialogue, chacun et chacune ayant reçu des dons pour le service de tous sans exclusion ; *mission*, car l'Église existe pour évangéliser, témoigner de l'amour de Dieu, aller vers les « périphéries » spirituelles, sociales, géographiques et existentielles de notre monde.

#### 4. Relance œcuménique

Après le concile Vatican II, l'Église catholique s'ouvre à l'œcuménisme, d'abord sous forme de dialogues bilatéraux avec d'autres Églises, confessions ou religions<sup>855</sup>. Alors que des rencontres œcuméniques entre théologiens se mobilisent (EATWOT dès 1976), des commissions officielles sont mises sur pied qui engrangent bientôt d'importants accords comme avec Foi et Constitution (accord BEM, 1982) ou avec la Communion anglicane (accords ARCIC I et II, 1967-2005).

Le pape Jean-Paul II, par ses initiatives de rencontres avec des représentants d'autres religions (synagogue de Rome, 1986 ; première célébration de prière interreligieuse à Assise, 1986 ; visite à la grande mosquée de Damas, 2001), s'inscrit dans le droit fil de *Nostra Aetate*, reconnaissant et affirmant avec assurance l'action de l'Esprit Saint en dehors du Corps mystique qu'est l'Église<sup>856</sup>.

---

854 Trois phases sont prévues : diocésaine (octobre 2021-avril 2022), continentale (septembre 2022-mars 2023) et universelle (octobre 2023). Une méthodologie en est disponible dans *Petit manuel de synodalité*, par D. Barnérias, L. Forestier et I. Morel, Paris, Salvator, 2021.

855 Des gestes d'ouverture méritent d'être rappelés comme la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople en fin de concile (7 décembre 1965), la rencontre de Paul VI avec le patriarche Athénagoras à Jérusalem (4-6 janvier 1964), sa rencontre avec l'archevêque Ramsey (1966), sa visite au COE à Genève (1969), sa réception de Vasken I<sup>er</sup> des Arméniens (1970) ou du métropolitain Méliton (1975).

856 Pour Jean-Paul II, écrit Vincent Guibert, « l'Esprit Saint est l'origine de l'interrogation existentielle et religieuse de l'homme [et] la possibilité du salut est offerte aux hommes dans la pratique sincère de leur propre religion » (V. Guibert, « L'Esprit

S'agissant de l'engagement œcuménique, Jean-Paul II prône abondamment, dans son encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), la « conversion du cœur » et « le dialogue de la conversion, où se situe le fondement spirituel du dialogue œcuménique » (n° 82). Le pape y exprime notamment une reconnaissance claire de l'ecclésiologie des Églises locales rassemblées autour de leur évêque (n° 56), un enseignement qui se fonde directement dans l'ecclésiologie de Vatican II (LG 23) et qui garantit qu'au sein de l'Église universelle les Églises locales puissent se reconnaître pleinement comme des Églises sœurs, fondement indispensable d'un œcuménisme serein. Il semble même ouvrir les dialogues théologiques à une étude de la question d'un ministère universel de l'unité chrétienne (n° 89). Ayant rendu visite au patriarche Dimitrios au Phanar (1979), il reçoit le patriarche de Constantinople Bartholomée (29 juin 1995) peu avant la publication de la clarification doctrinale sur la question du *Filioque* (13 septembre 1995). Une Déclaration conjointe catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification par la foi, fruit d'un travail commencé en 1967, est signée à Augsburg le 31 octobre 1999.

Des pas sont faits vers l'unité visible entre chrétiens, mais des étapes semblent devoir encore être définies pour dissiper la stagnation toujours menaçante et progresser davantage vers ce but. En outre et surtout, il n'est pas sûr que ce riche ensemble de dialogues et d'accords doctrinaux ait vraiment été perçu par l'esprit des chrétiens de la base. Benoît XVI lui-même en faisait l'aveu lors de vêpres œcuméniques à Ratisbonne le 12 septembre 2006 à propos de la justification par la foi :

« L'accord à propos de la justification reste pour nous un engagement important qui – selon moi – n'est en réalité pas encore complètement accompli : dans la théologie, la justification est un thème essentiel, mais dans la vie des fidèles – me semble-t-il – il est rarement présent aujourd'hui. Même si en raison des événements dramatiques de notre époque le thème du pardon réciproque se révèle à nouveau dans toute son urgence, nous sommes peu conscients du fait que nous ayons tout d'abord besoin du pardon reçu de Dieu, de la justification à travers Lui. [...] Derrière cet affaiblissement du thème de la justification et du pardon des péchés se trouve, en définitive, un affaiblissement de notre relation avec Dieu. C'est pourquoi notre première tâche sera peut-être de redécouvrir de manière nouvelle le Dieu vivant dans notre vie, dans notre temps et dans notre société » (Benoît XVI).

Ce mûrissement du *sensus fidei fidelium* et de l'être Église (« que la communion entre nous mûrisse jusqu'à cette pleine unité », disait Benoît XVI dans la même

homélie) est un élément indispensable pour avancer réellement vers l'unité. Le *sensus fidei fidelium* (ou sens de la foi de la collectivité des fidèles) a été rappelé de façon claire par Vatican II : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jean 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi » (LG 12). Cette affirmation, reprise par le pape François, peut se comprendre dans le contexte de la démarche synodale qu'il propose : « L'ensemble des fidèles est infaillible dans le croire et il manifeste son *infaillibilitas in credendo* à travers le sens surnaturel de la foi de tout le peuple en marche<sup>857</sup>. » « Le peuple a du flair pour trouver de nouvelles voies sur le chemin, il possède le *sensus fidei* », dit-il<sup>858</sup>. Cela suppose une attitude d'ouverture à l'autre et à la variété des formes que peuvent prendre les expressions de la foi, tout en acceptant qu'une fonction de discernement soit exercée par ceux qui dans l'Église ont ce ministère<sup>859</sup>. Cela suppose en même temps que notre sens d'être Église se fortifie ou se renouvelle, non plus sous les formes de la seule obéissance-acceptation à ce qu'il nous est dit de croire ou de faire mais dans une participation humble à une communauté de vie où nos frères et sœurs sont des témoins crédibles d'une foi et d'un agir qui se cherchent et se découvrent en commun, car « chacun reçoit de l'Église entière la vie du Christ et, en retour, est porteur d'une parole apte à éclairer l'Église dans son discernement »<sup>860</sup>.

Lorsque le pape François exprime sa vision d'une Église qui se projette vers l'avenir (« par vous l'avenir entre dans le monde »<sup>861</sup> ; « il faut des leaderships qui tracent des chemins »<sup>862</sup>) ou quand il privilégie les gestes de proximité ou d'amitié personnelle avec les dirigeants de confessions chrétiennes<sup>863</sup>, il manifeste son souci de l'unité immédiate et visible de l'Église, celle qui ne construit pas

---

857 Entretien accordé par le pape François en août 2013 au père Antonio Spadaro, directeur de *La Civiltà Cattolica*, paru dans *Études*, n° 419, 2013, pp. 337-352.

858 François, *Rencontre avec le clergé, les consacrés et les membres de conseils pastoraux*, à Assise, 4 octobre 2013.

859 Cf. C. Theobald, « *Sensus fidei fidelium*. Enjeux d'avenir d'une notion classique, dans Id., *Le courage de penser l'avenir*, Paris, Cerf, 2021, pp. 301-337.

860 J.-R. Armogathe et F. Urfels, « L'autre nom de l'Église », *Communio*, n° 281-282, 2022, p. 12.

861 François, Discours à la veillé avec les jeunes JMJ, Rio de Janeiro, 27 juillet 2013.

862 François, Constitution apostolique *Veritatis gaudium* sur les universités et les facultés ecclésiastiques, 27 décembre 2017, n° 3 (citant *Laudato si'*, n° 53).

863 Cf. notamment les « cadeaux œcuméniques » du pape : restitution d'œuvres d'art, remise de reliques de la Croix du Christ à Charles III ; ou les voyages œcuméniques (accompagné du primat anglican Welby lors de sa visite au Sud-Soudan en février 2023...).

seulement par les dialogues sur la doctrine mais qui va de pair avec le dialogue de la vie, une sorte d'œcuménisme sur le terrain :

« Le *dialogue sur la doctrine* pourrait théologiquement s'adapter au *dialogue de la vie* qui se développe dans les relations locales et quotidiennes de nos Églises, qui constituent un véritable lieu théologique. Pour moi cela compte pour promouvoir une pensée. [...] C'est le chemin, se retrouver fraternellement pour écouter, partager et cheminer ensemble. C'est l'œcuménisme du marcher ensemble, qui se fait en marchant, pas seulement avec des idées, qui se fait en marchant<sup>864</sup>. »

S'adressant par lettre au patriarche Bartholomée, le 30 novembre 2015, le pape déclare que « même si toutes les différences entre les Églises catholique et orthodoxe n'ont pas été dépassées, les conditions sont maintenant réunies pour rétablir la pleine communion de foi, de concorde et de vie sacramentelle... ». Si de graves questions restent à résoudre (infaillibilité du pape, exercice de sa primauté), l'essentiel est d'avancer de façon immédiate dans un esprit de confiance et de charité. Aussi s'empresse-t-il de demander aux catholiques d'unir leurs prières à l'occasion du Grand Synode panorthodoxe de juin 2016.

La commémoration *en commun* des origines de la Réforme, à Lund et Malmö en Suède le 31 octobre 2016, s'est présentée comme un événement majeur pour la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine. Elle fut à la fois un temps d'action de grâces et de repentance, mais aussi un engagement à poursuivre les efforts, car « Catholiques et luthériens devraient s'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à en étudier ensemble les étapes concrètes, et à tendre sans se lasser vers ce but »<sup>865</sup> en affrontant les points à résoudre (succession apostolique et ministère ordonné, ministère de communion dans l'Église universelle)<sup>866</sup>. La perception d'avoir une histoire commune et de porter un témoignage commun de la foi est certes un pas important.

Mentionnons encore quelques points d'attente.

- 1) Le Groupe des Dombes (fondé en 1937 par l'abbé Couturier et le pasteur Bäumlín), qui rassemble des théologiens catholiques et protestants et promeut un vaste mouvement d'œcuménisme spirituel et de conversion des

---

864 François, Discours aux membres de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales, 23 juin 2022.

865 Commission internationale catholique-luthérienne, *Du conflit à la communion*, Lyon, Olivétan, 2014, § 241.

866 Cf. M. Fédou, « Au-delà de 2017. Comment progresser vers la pleine communion ? », *Recherches de science religieuse*, vol. 105, 2017/3, pp. 425-442.



Églises (cf. le document sur le *Notre Père* publié en 2011), devrait prochainement publier les résultats de ses recherches sur la *catholicité de l'Église*. Sa méthode de travail et ses dynamiques de changement ouvriront de nouvelles perspectives stimulantes dans la vie des laïcs et des responsables de communautés<sup>867</sup>.

- 2) Le dialogue officiel avec la Communion anglicane, qui avait connu les riches dialogues œcuméniques des Commissions ARCIC I et II (1967-2005), a été suspendu suite à l'ordination de femmes comme prêtres et évêques reconnue par les anglicans, et à la célébration de mariages homosexuels (Église épiscopale des États-Unis). Les réunions de la Commission ARCIC III, qui ont repris à Bose (Italie) en 2011, ont abouti à la publication en 2018 du document *Walking Together on the Way: Learning to Be Church – Local, Regional, Universal*<sup>868</sup>. Le travail porte actuellement sur la manière dont l'Église (locale, régionale et mondiale) se situe face au discernement éthique (selon la méthode habituelle d'un œcuménisme où l'on cherche à apprendre de l'expérience de l'autre)<sup>869</sup>.
- 3) Les difficultés que rencontrent actuellement les dialogues avec l'orthodoxie<sup>870</sup> sont souvent liées à des obstacles d'ordre politique et au caractère « local-territorial » des Églises orthodoxes. Ces Églises restent cependant sensibles à la dimension de communion et au dialogue avec les Églises-sœurs, dont l'Église catholique, pour autant que celle-ci s'abstienne d'attitudes de prosélytisme (uniatisme). La volonté des Églises orthodoxes et de leurs nombreuses communautés de diasporas de rester fondées sur la Tradition orthodoxe, la reconnaissance de la valeur mutuelle des sacrements et de la

---

867 Sur la méthodologie œcuménique du Groupe des Dombes, voir J. Famerée, « Le Groupe des Dombes. L'entraînement à une dynamique de changement », dans J. Naett-Vidovic et A.-S. Vivier-Muresan (dir.), *Paix des Églises, paix du monde ?*, Paris, Cerf, 2023, pp. 115-122. Voir aussi C.E. Clifford, *The « Groupe des Dombes ». A Dialogue of Conversion*, New York, Peter Lang, 2005.

868 Cf. A. Denaux, « The Church Local, Regional and Universal: A Delicate Balance. A Recent Ecclesiological Statement of ARCIC III », dans M.D. Chapman (dir.), *Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue*, 2019.

869 Un geste positif est le « pèlerinage œcuménique » du pape François et de l'archevêque de Canterbury Justin Welby au Soudan du Sud en février 2023.

870 Ces difficultés se constatent notamment au sein du Conseil œcuménique des Églises qu'ont quitté les deux Églises locales de Géorgie et de Bulgarie sous la pression des courants intégristes : cf. N. Lossky, « L'Église orthodoxe et le mouvement œcuménique : les difficultés », *Recherches de science religieuse*, vol. 89, 2001/2, pp. 225-245.

succession apostolique sont des gages de la possibilité de poursuivre positivement des dialogues bilatéraux enracinés dans la vie spirituelle et convaincus de la nécessité de privilégier une démarche de conversion permanente (*metanoia*).

## 5. Le rôle ministériel des femmes dans l'Église

La question de la place des femmes dans l'Église, celle plus particulièrement de leur accès aux ministères, restait à l'agenda des réflexions de l'Église catholique. On l'a vu, les textes de Vatican II avaient clairement exprimé que l'onction baptismale de l'Esprit Saint suscite en chaque « fidèle laïc », homme ou femme, des charismes et fonde leur participation à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ (LG 31). Certes, la participation du baptisé et de la baptisée à la fonction sacerdotale du Christ ne veut pas dire qu'il ou elle accède de ce fait aux ministères institués ou ordonnés. Néanmoins, la question est bien là : cette participation n'est-elle pas appelée à s'épanouir au travers de leur participation aux diverses structures ecclésiales (aussi ministérielles), dans une ecclésiologie de communion fidèle à la tradition de l'Église ?

La question du diaconat féminin se trouve abordée par un groupe de théologiens de la Commission théologique internationale en 1997, qui se prononcent en faveur de la tradition ecclésiale des femmes diaques : il existait bel et bien des femmes diaques dans l'Église au cours du premier millénaire. Le diaconat consistait alors dans la gestion des besoins matériels et sociaux des membres de l'Église (collecte et distribution de dons aux nécessiteux) et dans l'assistance aux dirigeants spirituels (administration de la liturgie et des sacrements et transmission de la foi)<sup>871</sup>. Le document final produit par la Commission théologique internationale en 2002 fut soumis au cardinal Ratzinger, préfet de la Commission pour la doctrine de la foi qui en autorisa la publication<sup>872</sup>.

Comme le fait remarquer Bernard Pottier<sup>873</sup>, une évolution se fait jour quant à la possibilité d'un diaconat féminin lorsqu'en 2009 le pape Benoît XVI publie la lettre apostolique *Omnium in mentem*, apportant des variations au Code de

---

871 Le mot « diacre » venant de *diakonos* qui signifie « serviteur » ou « assistant ».

872 Commission théologique internationale, *Le diaconat : évolution et perspectives*, Paris, Cerf, 2003.

873 B. Pottier, *Le diaconat féminin : jadis et bientôt*, Bruxelles, Lessius, 2020. Bernard Pottier, jésuite, est membre de la Commission théologique internationale de 2014 à 2019 et membre de la (première) Commission d'étude sur le diaconat féminin de 2016 à 2018.

droit canonique. Il y propose notamment un nouveau paragraphe au canon 1009 (§ 3) énonçant :

«Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne de Christ Chef, les diacres en revanche deviennent habilités à servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité.»

Une distinction importante est ainsi établie entre le statut des évêques et des prêtres – habilités à agir «en la personne du Christ» – et le statut des diacres – des hommes, qui soit se préparent au sacerdoce, soit ont choisi le diaconat permanent (restauré en 1967) comme célibataires ou mariés. L'intention de Benoît XVI n'était sans doute pas d'ouvrir le diaconat aux femmes, sa formulation visant plutôt à interdire que des diacres puissent présider des communautés chrétiennes, comme le décret *Ad gentes* semblait en ménager la possibilité (AG 19). Cependant, cette distinction entre sacerdoce et diaconat, estime le théologien Bernard Pottier, apparaît «favorable à une ouverture sur le diaconat [permanent] féminin»<sup>874</sup>.

Une ouverture que le pape François pourrait faire sienne. Celui-ci institue en effet en 2016 une Commission d'étude sur le diaconat féminin qui se met d'accord sur l'existence de diaconesses dans l'Église sans toutefois s'accorder sur la nature de leur «ordination». Une nouvelle Commission sur le diaconat féminin est donc mise sur pied en 2020 pour apporter un éclairage supplémentaire quant à l'opportunité de rétablir un diaconat ou d'autres ministères féminins. Affaire à suivre donc. Entre-temps, une lettre apostolique du pape François *Spiritus Domini* (10 janvier 2021) modifie un autre article du Code de droit canonique (canon 20, §1) reconnaissant l'accès des femmes au ministère institué du lectorat et de l'acolytat.

Ces avancées vers une reconnaissance de possibles rôles ministériels des femmes dans l'Église sont bien sûr poussées aujourd'hui par des revendications fortes oscillant entre exigence d'égalité homme-femme et mise en valeur des différences. L'accès des femmes aux ministères est alors envisagé comme un apport de synergies nouvelles, de complémentarité, de reconnaissance des compétences et de services mieux rendus par les uns et par les autres lorsqu'ils sont exercés ensemble. Il reste à résoudre la question de fond du statut de diaconesses

---

874 Cf. B. Pottier, *ibid.*, p. 107. Voir aussi A. Borrás et B. Pottier, *La grâce du diaconat : questions actuelles autour du diaconat latin*, Bruxelles, Lessius, 1998. Sur le travail de la commission de 2016, cf. l'interview de B. Pottier : <<https://www.cath.ch/newsf/commission-sur-le-diaconat-feminin-les-raisons-de-lechec-de-2016/>>.

susceptibles d'agir au nom de l'Église: par ordination sacramentelle (donnant accès au statut de clerc), par bénédiction ou institution ?

Une éventuelle ordination diaconale féminine ne peut être exclue, écrit B. Pottier, « ni par des arguments bibliques, ni par le recours à la Tradition, ni par la réflexion dogmatique »<sup>875</sup>. Et d'ajouter :

« Le prêtre représente le Christ en vertu du sacrement de l'Ordre, non en vertu de sa masculinité. Une théologie du sacrement doit dépasser une simple approche anthropologique au profit d'une approche proprement théologique déterminée par le *mystère* de Dieu, créateur et sauveur de l'homme et de la femme. L'histoire universelle générale découvre et approfondit sans cesse la richesse des rapports homme-femme [...]. L'Église, enracinée dans la foi au mystère, n'a pas encore élucidé, pour sa part et face au monde, le verset de saint Paul (Galates 3, 27-28) : "Vous tous qui avez été *baptisés en Christ*, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; *il n'y a plus l'homme et la femme* [le mâle et la femelle: *arsen kai thèlu*]; car tous, *vous n'êtes qu'un en Jésus Christ*"<sup>876</sup>. »

## 6. L'option pour les pauvres et la cause de l'environnement

### 6.1. Antécédents

L'engagement pour « une Église servante et pauvre »<sup>877</sup> s'est exprimé à Vatican II à travers de nombreux textes conciliaires<sup>878</sup> et plus particulièrement à travers le groupe d'évêques « Jésus, l'Église et les pauvres » qui donna lieu au « Pacte des catacombes », signé par 42 pères conciliaires en novembre 1965 (cf. *supra*) et à la naissance d'une nouvelle conscience ecclésiale.

Après le concile, l'encyclique *Populorum progressio* (1967) de Paul VI attire l'attention de l'Église sur la problématique du développement, tandis que la Commission (puis Conseil) pontificale « Justice et Paix », créée cette même année, se consacre à mieux définir la doctrine sociale de l'Église (y compris

875 B. Pottier, *ibid.*, p. 113. L'auteur cite l'opinion émise par le père Yves Congar en 1972: « Personnellement, j'accepte la perspective de l'ordination diaconale pour les femmes. [...] Alors pourquoi pas le presbytérat, l'épiscopat? Je le répète: je professe ne pas être certain que cette exclusion soit de "droit divin". Elle est traditionnelle dans l'Église catholique d'Occident comme dans celle d'Orient » (Y. Congar, « Simples réflexions », *Vie consacrée*, 44, 1972, p. 312).

876 B. Pottier, *ibid.*, pp. 114-115 (nous soulignons).

877 Titre d'un livre de Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, Cerf, 1963.

878 Textes rappelés par D. Moulinet, « Le souci de la pauvreté. Une forme de présence du Père de Foucauld au concile Vatican II ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 44, 2017/4, pp. 97-106.

plus récemment en matière d'environnement). L'engagement envers les pauvres et pour plus de justice sociale s'exprime notamment à travers l'éclosion de la théologie de la libération en Amérique latine, dès la fin des années 1960, une théologie qui a comme « ambition de rendre au christianisme sa force messianique au sein de l'histoire » (Theobald, 2009, p. 573). Porteuse du « cri des pauvres »<sup>879</sup>, cette théologie a une portée universelle d'interpellation et suscite un mouvement d'engagement, que l'on voit concrétisé à travers les continents dans les « communautés ecclésiales de base » et les initiatives des conférences épiscopales après le concile (CELAM, FABC)<sup>880</sup> : en référence au Christ pauvre, des choix de vie simple s'imposent à l'Église et ses pasteurs.

Quant à la cause de l'environnement, préoccupation mondiale plus récente, elle n'est pas absente des enseignements du concile Vatican II. La constitution *Gaudium et spes* insiste sur la nécessité d'un juste partage des ressources naturelles et le caractère communautaire de la vocation humaine dans le dessein du monde (GS 12 et 14), dans une vision encore très anthropocentriste. Cependant, dès la fin du concile, une crise écologique planétaire s'annonce<sup>881</sup>. La survenue de grandes catastrophes écologiques (guerre et famine au Biafra en 1967-1970 ; crise du pétrole, 1973) amène Paul VI à s'inquiéter de la destruction de l'environnement par l'homme et de l'épuisement des ressources naturelles<sup>882</sup>. De l'idée de domination de la nature, la pensée s'oriente vers une humanité gardienne

---

879 Cl. Geffré, « Le choc d'une théologie prophétique », *Concilium*, n° 96, 1974, p. 15.

880 Cf. L. Martinez-Saavedra, « L'Église des pauvres en Amérique latine : une décentralisation salutaire mise à l'épreuve », *Théologiques*, vol. 27, 2019/2, pp. 101-121.

881 En 1967, dans la revue *Science*, l'historien américain Lynn White attribue à l'Église catholique la responsabilité de la crise écologique planétaire. Cf. L.T. White, « Les racines historiques de notre crise écologique » (1967), *Krisis*, trad. A. de Benoist, septembre 1993, n° 15, p. 69.

882 Discours de Paul VI à la FAO, le 16 novembre 1970 : « Il a fallu des millénaires à l'homme pour apprendre à dominer la nature, "à soumettre la terre" selon le mot inspiré du premier livre de la Bible (Gen. 1, 28). L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination, et cette entreprise nécessaire ne lui demande pas moins de courage et d'intrépidité que la conquête de la nature. La prodigieuse maîtrise progressive de la vie végétale, animale, humaine, la découverte des secrets même de la matière aboutiraient-elles à l'anti-matière, et à l'explosion de la mort ? En cette heure décisive de son histoire, l'humanité oscille, incertaine, entre la crainte et l'espoir. Qui ne le voit désormais ? Les progrès scientifiques les plus extraordinaires, les prouesses techniques les plus étonnantes, la croissance économique la plus prodigieuse, si elles ne s'accompagnent d'un authentique progrès social et moral, se retournent en définitive contre l'homme. »

de la nature<sup>883</sup>. Ce qu'assume Jean-Paul II en faisant d'abord de saint François le « patron des cultivateurs de l'écologie » (1979), puis en inscrivant l'écologie dans la doctrine sociale de l'Église: son souci de l'écologie est présent dans les encycliques *Sollicitudo rei socialis* (1987)<sup>884</sup> et surtout *Centesimus annus* (1991), où il aborde successivement l'écologie environnementale, humaine (morale) et sociale (travail) (n<sup>os</sup> 37-39).

Benoît XVI reprend lui aussi cette thématique dans sa longue encyclique *Caritas in veritate* (2009) sur le développement humain intégral. La visée du pape est de parler des drames de notre époque, mais surtout d'appeler à s'ouvrir à l'amour dans la vérité. Parlant du drame de l'environnement (n<sup>os</sup> 48-51), il recourt au terme de « nature » qu'il cherche à définir précisément pour les croyants (« Dans la nature, le croyant reconnaît les merveilleux résultats de l'intervention créatrice de Dieu. [...] La nature est l'expression d'un dessein d'amour et de vérité », n<sup>o</sup> 48). Mais la façon dont l'homme se préoccupe de l'environnement est liée à la façon dont il se traite lui-même (n<sup>o</sup> 51). En ce sens, il ne parle pas seulement d'écologie mais d'« écologie humaine », sans toutefois qu'apparaisse le moyen terme qui permettrait de relier écologie environnementale et humaine<sup>885</sup>.

## 6.2. L'option pour les pauvres

Le choix de François de prioriser les pauvres (réfugiés et migrants notamment) s'inscrit dans le mouvement d'engagement pour les pauvres et pour un style de vie pauvre à la suite du concile mais son approche s'en distingue car plus qu'une doctrine sociale (et plus encore qu'une idéologie sociale) il privilégie le contact personnel et solidaire avec les pauvres, les plaçant en tant que personnes au centre de la vie et de la communauté chrétienne, à l'instar de l'attitude de

---

883 Cf. le rapport Meadows du Club de Rome (1972), qui intègre l'idée de « limites à la croissance ». Selon « l'hypothèse Gaïa » avancée par James Lovelock et Lynn Margulis (1972), la vie sur Terre serait liée à un processus d'autorégulation, un système autonome.

884 « Parmi les *symptômes* positifs du temps présent, il faut encore noter une plus grande prise de conscience des limites des ressources disponibles, la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans la programmation du développement, au lieu de les sacrifier à certaines conceptions démagogiques de ce dernier. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le *souci de l'écologie*. » (*Sollicitudo rei socialis*, n<sup>o</sup> 26).

885 Voir les commentaires et développements de É. Herr, « L'encyclique *Caritas in veritate*. Une lecture », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 131, 2009/4, pp. 728-748.

Jésus : « Le pauvre est lieu de conversion de l'existence, mais aussi de réforme de l'Église », commente Andrea Riccardi, « il s'agit d'une prophétie évangélique, pas de progressisme catholique ou de syndicalisme latino-américain. En route vers l'avenir, ce pontificat laisse en héritage le "pauvre" comme lieu théologique et existentiel pour le chrétien et la communauté »<sup>886</sup>.

Le souhait exprimé par le pape François « d' une Église pauvre et pour les pauvres » et son souci pour l'environnement et l'écologie se manifestent dès son homélie à la messe d'inauguration de son pontificat et dans son exhortation apostolique *Evangelii gaudium* : « Nous sommes "gardiens" de la création, du dessein de Dieu inscrit dans la nature, gardiens de l'autre, de l'environnement. [...] Et j'ajoute une remarque : le fait de prendre soin, de garder, demande bonté, demande d'être vécu avec tendresse » (homélie du 19 mars 2013). Parlant de la priorité de l'Église pour les pauvres, il se garde d'y voir l'effet d'une idéologie mais une présence et action concrète en réponse à l'Évangile :

« L'impératif d'écouter le cri des pauvres prend chair en nous quand nous sommes bouleversés au plus profond devant la souffrance d'autrui » (*Evangelii gaudium*, n° 193).

« Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. Dieu leur accorde "sa première miséricorde". Cette préférence divine a des conséquences dans la vie de foi de tous les chrétiens, appelés à avoir "les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus" (Ph 2, 5). Inspirée par elle, l'Église a fait une option pour les pauvres, entendue comme une "forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Église". Cette option – enseignait Benoît XVI – "est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté". Pour cette raison, je désire une Église pauvre pour les pauvres. Ils ont beaucoup à nous enseigner » (*ibid.*, n° 198).

« Sans l'option préférentielle pour les plus pauvres "l'annonce de l'Évangile, qui demeure la première des charités, risque d'être incomprise ou de se noyer dans un flot de paroles auquel la société actuelle de la communication nous expose quotidiennement" » (*ibid.*, n° 199).

### 6.3. *Laudato si'* (2015)

Dans sa deuxième encyclique, *Laudato si'* (18 juin 2015), le pape met en lien le souci écologique avec celui des pauvres : « Une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans

---

886 A. Riccardi, *L'Église brûle. Crise et avenir du christianisme*, trad. de l'italien par A. Faller, Paris, Cerf, 2022, p. 309.

les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres » (n° 49). Reconnaisant (avec les évêques de Bolivie) que ce sont les pauvres qui souffrent davantage des détériorations environnementales et climatiques et de leurs effets (épuisement des réserves de poissons, pollution de l'eau, morts prématurées) (n° 48), François revient sur ce grave problème de la planète qu'est l'urgence écologique. Il y affirme les droits environnementaux et culturels et appelle à « construire notre maison commune » dans le cadre d'une « écologie intégrale » et du respect de la biodiversité de la Terre. François mentionne à ce propos ces « poumons de la planète » que sont l'Amazonie et le bassin du fleuve Congo, ainsi que les océans (nos 38 et 40). Le souci de la Terre reçoit son fondement dans la conviction que la Terre est un don de Dieu et que l'humanité doit la protéger et la préserver pour les générations futures. En ce sens, le pape attire l'attention sur l'importance de réfléchir aux conséquences de la technologie et de l'économie sur l'environnement et la société : « La technologie, liée aux secteurs financiers, qui prétend être l'unique solution aux problèmes, de fait, est ordinairement incapable de voir le mystère des multiples relations qui existent entre les choses, et par conséquent, résout parfois un problème en en créant un autre » (n° 20).

Un gage d'espoir est donné dans les mots de la fin de l'encyclique lorsque le pape rappelle le soutien divin : « Au cœur de ce monde, le Seigneur de la vie qui nous aime tant, continue d'être présent. Il ne nous abandonne pas, il ne nous laisse pas seuls, parce qu'il s'est définitivement uni à notre terre, et son amour nous porte toujours à trouver de nouveaux chemins. Loué soit-il » (n° 245). Comme si la morale impliquait aussi l'idée d'être en harmonie avec la Terre. Fondamentalement, l'engagement à l'égard de la planète est centré sur l'être humain (au travers de l'éducation notamment) et met en avant la dignité de chaque personne et la construction d'une société et de politiques plus justes.

Les propos de l'encyclique sont confirmés par le pape à l'ONU lors du lancement des « Objectifs du Millénaire pour le Développement » (25 septembre 2015)<sup>887</sup> : « Comme jamais auparavant dans l'histoire, notre destin commun nous invite à chercher un nouveau commencement. Faisons en sorte que notre époque soit reconnue dans l'histoire comme celle de l'éveil d'une nouvelle

---

887 Les huit OMD : « Réduire l'extrême pauvreté et la faim. Assurer l'éducation primaire pour tous. Promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes. Réduire la mortalité des enfants de moins de 5 ans. Améliorer la santé maternelle. Combattre le VIH/sida, le paludisme et d'autres maladies. Assurer un environnement durable. Mettre en place un partenariat mondial pour le développement. »



forme d'hommage à la vie, d'une ferme résolution d'atteindre la durabilité, de l'accélération de la lutte pour la justice et la paix et de l'heureuse célébration de la vie » (*Laudato si'*, n° 207)<sup>888</sup>. Un programme pour le bien de la planète et de ses habitants.

L'encyclique *Laudato si'* a eu un important écho dans l'Église catholique tant comme prise de conscience environnementale que comme engagement à la protection de la planète qui se concrétisera dans les paroisses, diocèses et institutions catholiques et dans le dialogue interreligieux. Un impact qui se ressentira aussi au-delà de la communauté catholique en attirant l'attention de personnes de différentes confessions religieuses et engagées dans des mouvements écologiques et sociaux à travers le monde.

## 7. L'horizon de la fraternité

### 7.1. *Fratelli tutti* (2020)

Écrite et parue en temps de Covid, l'encyclique *Fratelli tutti* (3 octobre 2020) porte sur « une nouvelle vision de la fraternité et de l'amitié sociale » (n° 6). Son titre s'inspire d'un discours de François d'Assise, le pape prolonge aussi par ce texte sa rencontre avec le grand imam Ahmad Al-Tayyeb à Abu Dhabi en février 2019<sup>889</sup>. Les huit chapitres de l'encyclique sont construits selon la méthode voir juger agir : partant des « ombres d'un monde fermé et peu propice à la fraternité » : rêves de paix brisés, exclusion sociale généralisée, les conflits et la peur, manque de respect des droits de l'homme, culture du jetable, hostilité envers les migrants et les réfugiés, défi de la rencontre et de la communication authentiques dans notre monde numérique.

La parabole du bon Samaritain (chapitre 2) est pour le pape l'occasion de réfléchir sur la notion de proximité (que nous inspire le rapport à l'autre dans sa différence ou sa détresse) et d'aborder les thèmes de la relation fraternelle et de la vie politique. La fraternité, à l'opposé de l'esprit de compétition, produit l'harmonie, la paix, la joie, sans toutefois gommer au nom d'une prétendue neutralité ou d'un prétendu universalisme les positionnalités et les contextes propres. L'engagement politique implique de dénoncer les effets pervers d'un système économique mondial qui marginalise les pauvres en n'enrichissant que

---

888 Cité par R. Nouailhat et J. Bénézit, « Le pape François et les défis du 21<sup>e</sup> siècle », *La Pensée*, vol. 388, 2016/4, p. 85.

889 Le 4 février 2019 est signé à Abu Dhabi un texte commun à l'issue d'une conférence sur « La fraternité humaine » qui a réuni 700 représentants de toutes les religions.

quelques-uns. Il importe de ne pas imposer un « ordre moral » mais plutôt de laisser les minorités parler en leur propre nom – la diversité doit être pensée en termes d'équité. L'action d'aller vers les exclus nécessite plus profondément une réflexion aux enjeux et systèmes d'exclusion qui sont sous-jacents et empêchent l'accès à la culture. Le pape en appelle à un nouveau type de politique qui promet le dialogue, la solidarité et rejette la guerre, se référant aux critères de finalité sociale et de bien commun.

« Reconnaître chaque être humain comme un frère ou une sœur et chercher une amitié sociale qui intègre tout le monde ne sont pas de simples utopies. Cela exige la décision et la capacité de trouver les voies efficaces qui les rendent réellement possibles. Tout engagement dans ce sens devient un exercice suprême de la charité » (n° 180).

Prônant un monde ouvert basé sur l'amour et le don (plus que sur le partenariat), le pape développe dans ses encycliques *Laudato si'* et *Fratelli tutti* une même préoccupation de la Terre (la Création) et des frères et sœurs (la communauté) pour lesquels est impliquée une même attitude de réciprocité et de miséricorde. Ces encycliques, qui sont des balises sur le chemin synodal, dépassent le cadre de l'Église catholique en s'adressant à tous les hommes de bonne volonté et en soulignant l'importance de l'attention à porter aux plus fragiles et aux plus vulnérables. Pardonner n'est jamais oublier, pardonner ouvre l'avenir. Nous avons besoin, dit le pape (n°s 247-249) de parler de la Shoah, des souffrances innombrables d'Hiroshima, de Nagasaki, des génocides et des dictatures. Sans oublier ni relativiser, mais en brisant le cercle vicieux de la violence et de sa justification idéologique. Afin de permettre enfin à la communauté humaine et à chaque être humain de sortir de la violence.

## 7.2. Edith et François

Edith Bruck, écrivaine et poétesse d'origine hongroise établie à Rome, a reçu la visite-surprise du pape François en février 2021 dans son appartement romain. Un article de *L'Osservatore Romano*<sup>890</sup> avait attiré l'attention du pape sur son témoignage lumineux de rescapée des camps. Il tenait à lui dire personnellement « pardon » ! Après cette rencontre, François déclarera :

« Je suis venu ici, chez elle, afin de la remercier pour son témoignage et pour rendre hommage au peuple martyr de la folie du populisme nazi. C'est avec sincérité que je répète les mots que j'ai prononcés du fond de mon cœur à Yad Vashem, et que je répète

---

890 Interview d'Edith Bruck par Francesca Romana de' Angelis, *L'Osservatore Romano*, 26 janvier 2021.

devant chaque personne qui, comme elle, a tellement souffert à cause de cela : “Pardon, Seigneur, au nom de l’humanité”.»

Dans le livre qu’elle a consacré à cette rencontre<sup>891</sup>, elle dit les impressions et les émotions qui l’habitent. Elle montre l’humanité du pape, que le pouvoir n’a pas altérée; elle montre sa foi profonde, son regard tourné vers l’autre.

« Je l’aimais simplement plus que les papes précédents, je le voyais comme un homme auquel on pouvait se fier et qui savait se faire aimer, car, plus qu’il ne prêchait, il parlait avec la simplicité et la grandeur des humbles, pas d’en haut, mais en bon grand-père. Par certains aspects, il me rappelait Jean XXIII qui dans *Nostra aetate*, publiée ensuite par Paul VI, avait pour ainsi dire absous le peuple juif de l’accusation de déicide » (pp. 54-55).

« L’humanité que dégage son être ne suscite que le meilleur de qui l’approche et dès qu’on le quitte, on a la nostalgie de le revoir » (p. 114).

Le récit d’Edith Bruck transmet une lueur d’espérance. « Une grande leçon de judaïsme faite de vie, de précepte de mémoire et de désir de paix » (Noemi Di Segni, *ibid.*, p. 126).

---

891 Edith Bruck, *C’est moi, François*, traduit de l’italien par René de Ceccatty, Paris, Éditions du sous-sol, 2022, 126 p.



## Conclusion – Réception conciliaire et synodalité

En parcourant les décennies qui ont précédé et suivi le concile Vatican II, nous avons voulu être attentif à quelques thématiques et moments forts qui émaillent cette histoire. Le concile Vatican II apparaît comme un événement qui a marqué profondément la vie de l'Église contemporaine sur le plan local et universel. Une continuité se manifeste, qui n'a rien de statique car le sujet-Église s'est enrichi d'apports tirés de son humus profond et de la Révélation qui le fait vivre et se transformer. En même temps, le constat n'est pas celui d'un développement conciliaire parfait et idyllique ni d'une application commode, laissant même l'impression que le concile n'a pas été parfaitement intégré et même que l'Église va mal<sup>892</sup>...

Au terme de nos recherches sur l'héritage de Vatican II, nous avons résumé, à la fin du chapitre 5, nos réponses aux questions initiales. A) *Pourquoi s'intéresser à Vatican II?* Le concile peut nous procurer une nouvelle manière de regarder l'Église, nous aider à redécouvrir le sens vivant de l'Église et à percevoir sa tradition comme un processus riche et vivant. B) *Comment aborder Vatican II?* Entrer dans le corpus conciliaire, à la manière d'une découverte ou d'un resourcement, est un acte de responsabilité qui demande une certaine empathie et engage la responsabilité du nous-croyants. C) *Que retirer de Vatican II?* Recevoir le concile de manière fidèle et créatrice (dans ses principales avancées en matière liturgique, œcuménique et de dialogue avec les religions par exemple) ne peut se faire fructueusement sans accepter d'entrer dans ses débats encore en cours tout en acceptant aussi les moments de conversion et de pardon et la refondation de nos manières de croire.

Revenant aux intuitions exprimées par Vatican II et ramassées dans la constitution *Dei Verbum*, un triple aspect doit être rappelé: le concile a proposé une façon nouvelle de concevoir la *révélation divine* (rencontre de l'ordre du mystère), et donc l'*acte de foi* comme adhésion-engagement de l'homme, et donc aussi la *mission de l'Église* au sein de l'humanité. La révélation divine qui s'est manifestée en Jésus appelle la réponse de foi (celle des disciples et des apôtres d'abord) de tout homme conduit par l'Esprit à se tourner vers la vérité.

---

892 Cf. A. Riccardi, *L'Église brûle: crise et avenir du christianisme*, trad. de l'italien par A. Faller, Paris, Cerf, 2022.

Grâce à l'action de l'Esprit Saint, la plénitude du Christ donne une impulsion à l'histoire et à l'humanité, ouvrant des horizons insoupçonnés. Pour que cette révélation demeure en son intégrité et soit transmise, les Douze Apôtres et Paul ont prêché l'Évangile et les dons divins sont communiqués à tous. La transmission s'inscrit dans une *tradition* vivante et s'appuie sur une *écriture* autonome venue des temps anciens et ouvrant à toutes les transfigurations dans l'accueil du Dieu qui vient.

La réforme qu'induit le concile n'est pas tant l'adhésion à un nouveau catéchisme ou à de nouveaux principes moraux qu'une invitation à suivre un élan, un appel, en réfléchissant et agissant avec d'autres. Les réformes et la réception conciliaires, longtemps discutées, ont trouvé dans la *synodalité* un concept souple capable de faire entrer la réception conciliaire dans une phase nouvelle. Des discernements et des décisions devront encore être opérés (gouvernement interne de l'Église). Les pas de l'Église vers l'extérieur (œcuménisme, autres religions, cultures) sont encore trop timides. Des avancées vers les « périphéries » doivent se multiplier. Le concile, par ses intuitions, reste une « boussole », donnant une inspiration spécifique et procurant une vision ajustée de ce qu'est l'essentiel de la vie chrétienne. Si Dieu en effet se révèle aux hommes comme à des amis, il inspire plus que jamais la conviction et le désir de ses amis de Le rechercher avec humilité et responsabilité. L'application de Vatican II apparaît irréversible, et le concile tout autre chose qu'un « boulet » à traîner derrière soi.

La figure pastorale du concile peut-elle encore être inspirante aujourd'hui ? Lire ensemble les signes de temps est désormais une tâche constante, pour laquelle le concile fournit des repères et des clés herméneutiques et où la lumière de l'Esprit est essentielle. La lecture de la constitution *Lumen gentium* est particulièrement éclairante pour apprendre à regarder l'Église dans son mystère trinitaire, à partir du Christ (instituant l'Église Peuple de Dieu) et de l'Esprit Saint (constituant l'Église communion) et pour en saisir la mission (sainteté) dans l'histoire de l'humanité à l'horizon des « réalités dernières » de notre foi et du salut de tous. Ce qui a été donné à l'origine au travers de l'incarnation du Verbe par la puissance de l'Esprit Saint continue d'irradier l'histoire<sup>893</sup>. En s'appuyant sur *Gaudium et spes*, chacun sera porté à discerner dans le monde d'aujourd'hui et en chaque culture les signes de lumière, de vie, de présence de Dieu, de sauvegarde des valeurs de la personne humaine, développant un

---

893 Selon la distinction entre *temps chronologique* (celui de l'institution par le Christ et du suivi de sa mission) et *temps kairologique* (celui des interventions de l'Esprit Saint par ses dons).

dialogue organique dans les grands secteurs de l'activité humaine, la famille, la culture, la vie économique-sociale et politique, attentif aux joies et aux angoisses des êtres humains.

Pour poursuivre sa route (faite de hauts et de bas), l'Église bénéficie du témoignage de foi de ses *martyrs*. Peu avant d'être lapidé, Étienne voit les « eschata » : « Tout rempli de l'Esprit Saint, il fixa son regard vers le ciel; il vit alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu » (Actes des Apôtres 7, 55). Au cours de son histoire, la *vie monastique et érémitique* (qui apparaît au quatrième siècle) rappelle à l'Église la verticalité du message chrétien et du « don de soi ». Le *renouveau religieux* des douzième et treizième siècles est du même ordre (cisterciens, franciscains, dominicains, et après eux des moniales et des semi-moniales). Cette même invitation est reprise à divers moments de la vie de l'Église et s'exprimera au concile Vatican II dans la constitution *Lumen gentium* et son appel à la *sainteté* (chapitres V et VI) et à aller vers les souffrants, les exclus, les plus pauvres<sup>894</sup>.

L'expérience eucharistique de l'Église naissante (cf. Ignace d'Antioche) est primordiale. Dans ces assemblées, aujourd'hui encore, l'Esprit Saint assemble l'un et le multiple dans la constitution du corps ecclésial et l'Église vit concrètement son rapport aux « eschata » (le don eucharistique du Christ) et au monde. La communauté croyante est une communauté « sui generis », qui à la fois transcende l'espace et le temps et est engagée comme communauté d'agir qui invite à redéfinir le « temporel » par rapport au « spirituel »<sup>895</sup>. La liturgie comme lieu théologique (cf. Guéranger) exprime la sacerdotisation de l'Église (mélange de sacerdoce commun et ministériel, mélange de personnes privées et de personnes publiques agissant *in persona Christi*) et son insertion dans le monde.

Le mot clé serait la confiance. « N'ayez pas peur », disait Jean-Paul II au début de son pontificat. Le secret de cette confiance est dans le regard maintenu sur la personne de Jésus, sur ce qu'a été sa vie parmi les hommes (évangiles), son incarnation et surtout sa victoire sur la mort par la résurrection (saint Paul, Apocalypse de saint Jean). Le Christ a remporté une victoire décisive et définitive contre le mal. Le croyant et l'Église y participent par l'Eucharistie qui

---

894 L'expérience des témoins de la foi aujourd'hui est un appel du même ordre : à Tizi-Ouzou (1994) et à Tibérine (1996), dans bien d'autres lieux encore de par le monde, ceux qui ont choisi d'aller vers les souffrants, les exclus, d'aider les plus pauvres révèlent par leur don de soi la radicalité de l'Évangile.

895 Cf. l'écclésiologie eucharistique de William T. Cavanaugh, présentée par S. Brison, *L'imagination théologico-politique de l'Église: vers une ecclésiologie narrative avec William T. Cavanaugh*, Paris, Cerf, 2020, 348 p.

célèbre cette victoire. Et si parfois, comme beaucoup de croyants l'ont ressenti et exprimé, Dieu apparaît silencieux dans le monde et face à « nos problèmes », ce silence de Dieu s'explique par le simple fait « qu'il a déjà tout dit » (Theobald), au travers de merveilles et de signes (Ancien Testament) et finalement en son Fils.

L'héritage de Vatican II est au niveau des réformes et plus précisément de la refondation de la foi de l'Église. Le débat ne se pose plus entre herméneutique de la discontinuité, de la continuité et de la réforme. « Peut-être la réception authentique de Vatican II se produira-t-elle quand des (nouvelles générations de) responsables ecclésiastiques, de(s) croyants et de(s) théologiens introduiront un équilibre entre ces deux tendances. Peut-être, en s'engageant dans un dialogue avec le contexte contemporain postmoderne et multireligieux, avec toute son ambiguïté, pourra-t-on redécouvrir en même temps sa propre Tradition, Vatican II y compris, et la présenter dans sa plausibilité et sa pertinence pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui » (Boeve, 2009, pp.338-339).



# Bibliographie

- Acerbi, A. (1981). La réception de Vatican II dans un contexte historique changé. *Concilium*, 166, 123-133.
- Alberigo, G. (dir.) (1981). *Les Églises après Vatican II: dynamisme et prospective*. Paris: Beauchesne.
- Alberigo, G. (dir.) (1995). *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*. Bologna: Il Mulino, 250 p.
- Alberigo, G. (1996). Vatican II et son héritage. *Études d'histoire religieuse*, 62, 7-24.
- Alberigo, G. (dir.) (1995-2001). *Storia del concilio Vaticano II* (5 tomes), a cura di A. Melloni. Bologna: Il Mulino. Traduction française (1997-2005): *Histoire du concile Vatican II* (5 tomes), s/dir. É. Fouilloux. Paris-Leuven: Cerf-Peeters.
- Alberigo, G. (2001). L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II. Dans H. Legrand et C. Theobald (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis* (pp.21-47). Paris: Cerf.
- Alberigo, G. (2005). *Pour la jeunesse du christianisme: le concile Vatican II (1959-1965)*, trad. par J. Mignon, Paris, Cerf.
- Alberigo, G. (2012). *Breve storia del Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino.
- Alberigo, G. et Jossua, J.-P. (dir.) (1985). *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf.
- Alonso-Schökel, L. (1960). Dove va l'esegesi cattolica. *La Civiltà Cattolica*, 111, 449-460.
- Amerio, R. (1987). *Iota unum: étude des variations de l'Église catholique au XX<sup>e</sup> siècle*. Traduit de l'italien par F. Gronendael. Paris: Nouvelles Éditions latines, 659 p.
- Amherdt, F.-X. (dir.) (2016). *Vatican II: quel avenir? Évangile et culture, paroisses et ministères*. Fribourg: Academic Press, 292 p. [colloques et conférences tenus entre 2012 et 2015 à l'Université de Fribourg à l'occasion du jubilé des 50 ans de la clôture du Concile Vatican II.]
- Andrevon, Th.-M. (2013). Les Juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate*. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 135, n° 2, pp. 218-238.
- Andrevon, Th.-M. (2015). Lumière des nations et gloire d'Israël. Le programme de *Nostra aetate* 4 pour le renouvellement de la christologie. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 137, n° 2, pp. 201-220.
- Andrevon, Th.-M. (2018). *Une théologie à la frontière: l'Église et le peuple juif depuis le concile Vatican II*. Toulouse: Domuni-press, 312 p.

- Aubert, R. (1963). Jean XXIII : un « pape de transition » qui marquera dans l'histoire. *Revue Nouvelle*, vol. 38, n° 7-8, pp. 3-33.
- Aubert, R. (1975). « Le demi-siècle qui a préparé Vatican II », dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 5, Paris : Le Seuil, pp. 581-689.
- Aubert, R. (1978). Paul VI, un « pontificat de transition », *La Revue nouvelle*, 12, pp. 613-628.
- Avallone, E. (2016). *La Commissione Teologica Internazionale. Storia e prospettive*. Venezia: Marcianum Press.
- Balducci, E. (1964). Papa Giovanni. Firenze, Vallecchi, 336 p.
- Baroni, L., Bergeron, Y., Daviau, P. et Laguë, M. (1995). Le déploiement du concept de réception. *Voix de femmes, voies de passage*, 1<sup>er</sup> janvier, 203-221.
- Barthe, C. (2004). Pourquoi est-il si difficile de discuter de Vatican II? *Catholica*, n° 85.
- Béjot, G. (1978). *Un évêque à l'école de la JOC: entretiens avec Étienne Gau*. Paris: Éditions Ouvrières, 110 p.
- Berten, I. (2006). Vatican II: le conflit des interprétations. *La Libre Belgique*, 23 janvier.
- Besson, É. (dir.) (2017). *Les évolutions du gouvernement central de l'Église: Ecclesia sese renovando semper eadem*. Colloque des 23-25 novembre 2016 à l'occasion des 20 ans du Studium de droit canonique de Lyon. Toulouse: Les Presses universitaires de l'Institut catholique de Toulouse, 366 p. [perspective droit canonique]
- Bimwenyi-Kweshi, O. (1981). *Discours théologique négro-africain: problème des fondements* (thèse de doctorat en théologie, Université catholique de Louvain, 1977). Paris : Présence africaine.
- Blanchard, S. (2020). *The Synod of Pistoia and Vatican II: Jansenism and the Struggle for Catholic Reform*, New York: Oxford University Press, 346 p. [thèse en 2018 : Eighteenth-Century Forerunners of Vatican II: Early Modern Catholic Reform and the Synod of Pistoia, <[https://epublications.marquette.edu/dissertations\\_mu/774](https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/774)>].
- Boeglin, J.-G. (1998). *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*. Paris: Cerf, 472 p.
- Boeve, L. (2009). « La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé ». Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 85, n° 4, pp. 305-339.
- Bordeyne, P. (2005). Vatican II, un concile dans l'histoire. *Études*, 403(12), 649-658.
- Bordeyne, P. et Villemin, L. (dir.) (2006). *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf, 268 p.

- Bosschaert, D. (2016). La théologie des réalités terrestres de Gustave Thils: une construction théologique complétée par une approche sociétale? *Revue théologique de Louvain*, 47, 353-377.
- Bosschaert, D. et Leemans, J. (dir.) (2020). *Res opportuna nostrae aetatis: studies on the Second Vatican Council offered to Mathijs Lamberigts*. Leuven-Paris: Bristol-Peeters, 578 p. [étude de l'histoire et des textes du concile]
- Böttigheimer, C., Dausner, R., Lamberigts, M., Routhier, G., Ferreira Oliveira, P.R. et Theobald, C. (dir.) (2017). *Cinquante ans après le Concile: quelles tâches pour la théologie? Diagnostics et délibérations de théologiens du monde entier: déclarations et documents des deux Congrès internationaux de Munich (6 au 8 décembre 2015) et de Paris (13 au 15 avril 2015)*. Namur: Les-sius, 256 p.
- Brandmüller, W. (1991). *Das Konzil und die Konzile: das 2. Vatikanum im Licht der Konziliengeschichte* Brandmüller, W. (1991). *Das Konzil und die Konzile: das 2. Vatikanum im Licht der Konziliengeschichte*. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Bredeck, M. (2007). *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*. Paderborn: Schöningh, 490 p.
- Bremond d'Ars, N. de, Le Maire, J.-M. et Marsaux, J. (2004). *La foi de Vatican II: parcours d'humanité*. Paris: Karthala, 299 p.
- Bressolette, C. (2012). Vatican II: 50 ans après. Relecture. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 270(3), 9-36.
- Bugnini, A. (1983). *La riforma liturgica (1948-1975)*. Rome, CLV (nouvelle édition revue et enrichie en 1997). Traduction française par P.-D. Nau: La réforme de la liturgie, 1948-1975. Paris: Desclée de Brouwer, 2015, 1034 p.
- Buonasorte, N. (2003). *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*. Roma: Studium, 2003, 177 p.
- Bwidi Kitambala, A. G. (2010). *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des Évêques de 1994*. Paris: L'Harmattan, 651 p.
- Cancouët, M. (2013). *L'Afrique au Concile. Journal d'un expert* (éd. D. Moulinet). Rennes : Presses universitaires de Rennes, 240 p.
- Carniaux, B. (2012). La déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 134, n° 4, pp. 590-605.
- Carzaniga, G. (dir.) (2003). *Giovanni XXIII e il Vaticano II. Atti degli Incontri svoltisi presso il Seminario vescovile di Bergamo 1998-2001*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 112 p.

- Castellucci, E. (2010). L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II. *Communio*, n° 212.
- Chenaux, Ph. (2015). *Paul VI. Le souverain éclairé*. Paris : Cerf, 423 p.
- Chenaux, Ph. (2018). L'exercice du Magistère pontifical depuis 1870. *Communio*, 255, 65-73.
- Chenaux, Ph. (2022). Magistère et théologiens dans l'après-concile. Aux origines de la Commission théologique internationale. *Revue des sciences religieuses*, vol. 96, n° 1-3, pp. 13-28.
- Chéno, R. (2007). Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit Saint dans les institutions ecclésiales. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 91, pp. 265-284.
- Chéno, R. (2009). Penser l'unité de la réalité complexe de l'Église (*Lumen Gentium* 8) : perspectives pour une nouvelle étape de la réflexion ecclésiologique catholique. *Revue théologique de Louvain*, vol. 40, n° 3, pp. 341-359.
- Chenu, B. (1987). *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris : Le Centurion.
- Chenu, M.-D. (1977). « L'Église des pauvres » à Vatican II. *Concilium*, n° 124.
- Cheza, M., Martínez Saavedra, L. et Sauvage, P. (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius, 2017, 655 p.
- Chiron, J.-Fr. (2018). Synodalité et ecclésiologie de l'Église universelle. *Recherches de science religieuse*, vol. 106, 2018/3, pp. 383-401.
- Chiron, Y. (2022). *Histoire des traditionalistes*. Paris : Tallandier, 636 p.
- Choromański, A. (2004). *L'Église comme communion : vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme. Trois études sur la communion*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Suisse, sous la direction du Prof. G. Vergauwen.
- Clifford, C. (2011). « "Elementa Ecclesiae". A Basis for Vatican's II Recognition of the Ecclesial Character of Non-Catholic Christian Communities ». Dans G. Routhier, P. J. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau : la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (pp. 246-265). Louvain-la-Neuve : Collège Érasme.
- Clifford, C. et Faggioli, M. (dir.) (2023). *The Oxford Handbook of Vatican II*. Oxford: Oxford University Press.
- Cole-Arnal, O. L. (1992). *Prêtres en bleu de chauffe : histoire des prêtres-ouvriers (1943-1954)* (trad. N. Bacharan). Paris : Éditions Ouvrières, 238 p.
- Commission théologique internationale (2018). *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*. Paris : Cerf, 2019, 144 p. [Voir Destivelle, 2022.]
- Congar, Y. (1953). *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris : Cerf, 682 p.

- Congar, Y. (1963). *La Tradition et les traditions* (2 vol.). Paris: Fayard, 1960-1963.
- Congar, Y. (1969). *Vraie et fausse réforme de l'Église* (2<sup>e</sup> éd.). Paris: Cerf, 571 p. [1<sup>re</sup> éd. 1950].
- Congar, Y. (1972). La réception comme réalité ecclésiologique. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56(3), 369-403.
- Congar, Y. (2002). *Mon journal du Concile*. Paris: Cerf, 2002, 2 vol., 595 et 632 p.
- Congar, Y. (2012). *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris, Beauchesne, 176 p.
- Conzemius, V. (1989). Mythes et contre-mythes autour de Jean XXIII. *Cristianesimo nella storia*, vol. 10, 553-577.
- Coulon, P. (2007). La mission chrétienne de Vatican II à aujourd'hui. Jalons historiques du côté catholique. *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 1, n° 1, pp. 105-118.
- Csonta, I. (2011). «From Movement to Document: Vatican II's Reception of the Preconciliar Catholic Action Movements». Dans G. Routhier, J. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (pp. 175-194). Louvain-la-Neuve: Collège Érasme.
- De Clerck, P. et Haquin, A. (2013). La constitution Sacrosanctum Concilium et sa mise en œuvre: une réception toujours en cours. *Revue théologique de Louvain*, vol. 44, pp. 171-196.
- Defois, G. (1996). *Le second souffle de Vatican II*. Paris: Desclée de Brouwer, 164 p.
- Defois, G. (2020). *Vatican II relu avec François: le concile pour ceux qui auraient des trous de mémoire*. Chouzé-sur-Loire: Éditions Saint-Léger, 173 p.
- De Franceschi, S. H. (2015). La théologie catholique française entre antimodernisme et *aggiornamento*. La modernité théologique dans les Tables générales du *Dictionnaire de théologie catholique* (1951-1972). *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 116, n° 1, pp. 7-44.
- Delhay, Ph. (1978). Paul VI et la Commission théologique Internationale. *Revue théologique de Louvain*, 9, pp. 417-423.
- Delhay, Ph. (1985). L'après-Vatican II et la constitution de la Commission théologique internationale. *Revue théologique de Louvain*, 16, pp. 288-315.
- Delhougne, H., Sartore, R. et Triacca, A.M. (dir.) (1992). *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*. Turnhout: Brepols, tome 1 (677 p.), tome 2 (575 p.).
- De Mattei, R. (2010). *Il Concilio Vaticano II: una storia mai scritta*. Torino: Lindau, 625 p. Trad. fr.: *Vatican II: une histoire à écrire*. Paris: Muller, 2013, 499 p.
- De Mey, P. (2011). Précurseur du Secrétariat pour l'unité: le travail œcuménique de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » (1952-1963).

- Dans G. Routhier, P.J. Roy et K. Schelkens (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (pp. 267-303). Louvain-la-Neuve: Collège Érasme.
- De Mey, P. (2015). L'évolution théologique et œcuménique de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » (1952-1963). Dans L. Declerck (dir.), *Mgr J. Willebrands et la Conférence catholique pour les questions œcuméniques. Ses archives à Chevetogne* (pp. 7-39). Leuven: Peeters.
- Desmazières, A. (2016). Généalogie d'un « silence » conciliaire. Le débat sur les femmes dans l'élaboration du décret sur l'apostolat des laïcs. *Archives des sciences sociales des religions*, n° 175, juillet-septembre.
- Destivelle, H. (2022). La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église (CTI, 2018). La dimension œcuménique du document. *Revue des sciences religieuses*, vol. 96, n° 1-3, pp. 107-120. <<https://journals.openedition.org/rsr/11525>>
- Dondeyne, A. (1963). Vijf-en-twintig jaar Katholieke Actie, *Universitas*, XV, 1 (octobre), 4-9.
- Donneaud, H. (2012). « Le débat sur l'herméneutique du Concile ». Dans J.-F. Galinier-Pallerola, C. Delarbre et H. Gagnard (dir.), *Vatican II, 50 ans après. Interprétations, mise en œuvre et développements doctrinaux, 1962-2012* (pp. 31-59). Perpignan: Artège. <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02973101/document>>
- D'Onorio, J.-B. (1984). Paul VI et le gouvernement central de l'Église (1968-1978). Dans *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983). Rome: École Française de Rome, pp. 615-645.
- D'Onorio, J.-B. (1989). Le Concile Vatican II et le droit. Dans *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (28-30 mai 1986). Rome, École Française de Rome, pp. 651-688. [www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1989\\_act\\_113\\_1\\_3396](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1989_act_113_1_3396)
- Doré, J. (dir.) (2000). *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*. Paris: Beauchesne, 466 p.
- Doré, J. (2021). *Le salut de l'Église est dans sa propre conversion*. Paris: Salvator,
- Dupont-Fauville, D. (2012). « Une herméneutique pour Vatican II », *Nouvelle Revue Théologique*, 134, 560-579.
- Durand, E. et Holzer, V. (dir.) (2008). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf, 316 p.
- Durand, E. et Holzer, V. (dir.) (2010). *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf, 345 p.
- Eckholt, M. (2005). Kirche der Armen: die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika. *Herder-Korrespondenz*, pp. 50-54.

- École française de Rome (1984). *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, Rome (2-4 juin 1983). Rome : École française de Rome, XXXII-875 p.
- Ela, J.-M. et Luneau, R. (1981). *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*. Paris : Karthala, 269 p.
- Emmanuel-Marie (frère) (2005). Les quarante ans de la constitution conciliaire *Dei Verbum, Le Sel de la Terre*, n° 55, pp. 16-38.
- Erdozáin, L. (1993). « Jesucristo plenitud de la revelación. Revelación ¿cerrada o abierta? ». Dans C. Izquierdo (dir.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 341-349.
- Études (2010). *Vatican II. Histoire et actualité d'un concile*. Numéro hors série de la revue *Études*, par un collectif d'auteurs (R. Rouquette et al.), 2<sup>e</sup> éd. revue, 285 p.
- Faggioli, M. (2013). *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*. Bologna: EDB [or. en anglais 2012].
- Famerée, J. (1994). Collégialité et communion dans l'Église. *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, pp. 199-203.
- Famerée, J. (1996). Pour l'œcuménisme : évolution de l'Église catholique depuis Vatican II. *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, pp. 47-77.
- Famerée, J. (2001). La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques. *Revue théologique de Louvain*, vol. 32, n° 2, pp. 169-188.
- Famerée, J. (dir.) (2012). *Vatican II comme style: l'herméneutique théologique du concile*. Paris : Cerf, 312 p.
- Famerée, J. (dir.) (2015a). *La situation critique de l'Église catholique. Analyses et perspectives*. Leuven-Paris : Peeters-Bristol, 259 p.
- Famerée, J. (2015b). Les décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum* : quels enjeux pour aujourd'hui ? *Revue théologique de Louvain*, vol. 46, n° 3, pp. 341-368.
- Famerée, J. (2019). « Décentralisation » ou synodalité ? Enjeux ecclésiologiques. *Théologiques*, vol. 27, n° 2, pp. 17-36.
- Famerée, J. et Routhier, G. (2021). *Penser la réforme de l'Église*. Paris : Cerf, 197 p. Voir en ligne : <[https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A242804/datastream/PDF\\_01/view](https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A242804/datastream/PDF_01/view)>.
- Fattori, M. T. et Melloni, A. (dir.) (1997). *L'evento e le decisioni: studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 534 p.
- Faubert, A. (2013). À nouveau visage d'Église, catéchèse renouvelée ? *Lumen Vitae*, 68(1), 37-50, <<https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>>.

- Fisichella, R. (dir.) (2000). *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 766 p.
- Focant, C. (dir.) (2016). *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au concile Vatican II? Analyses et perspectives*. Leuven-Paris: Peeters-Bristol, 417 p.
- Forestier, L. (2015). « Le pape François et la synodalité. *Evangelii gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II ». *Nouvelle Revue Théologique*, 137, 597-614.
- Fouilloux, É. (1997). « La phase antépréparatoire (1959-1960) ». Dans G. Alberigo (1997), *Histoire du concile Vatican II. Tome I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation* (pp. 69-183), Paris-Leuven: Cerf-Peters.
- Fouilloux, É. (1982). *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Itinéraires européens d'expression française*. Paris: Centurion, 1008 p.
- Gaillardetz, R. R. (2006). *The Church in the making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*. New York: Paulist Press, 220 p.
- Gaillardetz, R. R. (2015). *An Unfinished Council: Vatican II, Pope Francis, and the Renewal of Catholicism*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 190 p.
- Galilea, S. (1985). L'America Latina nelle conferenze di Medellín e Puebla. Un esempio di ricezione selettiva e creativa del concilio. Dans G. Alberigo et J.-P. Jossua (dir.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia, Paideia, pp. 87-106.
- Galinier-Pallerola, J.-F., Gagnard, H. et Delarbre, C. (2012). *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'études religieuses et pastorales de l'Institut catholique de Toulouse, les 30 et 31 janvier 2012. Perpignan: Artège, 246 p. Avec notamment l'article de Donneaud, H. « Le débat sur l'herméneutique du concile », pp. 31-59.
- Garreau, J.-E. (2010). La question de la Tradition au Concile Vatican II. La réception du deuxième chapitre de *Dei Verbum* chez Joseph Ratzinger (septembre 2010). Mémoire de licence canonique de théologie, Université catholique de Paris, 124 p.
- Gherardini, B. (2009). *Concilio Vaticano II: un discorso da fare*. Frigento: Casa Mariana. Trad. fr.: *Le concile œcuménique Vatican II: un débat à ouvrir*. Rome: Casa Mariana, 2010.
- Gherardini, B. (2011). *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*. Torino: Lindau.
- Gibellini, R. (1994). *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle* (trad. J. Mignon). Paris: Le Cerf, 684 p.
- Goldie, R. (1988a). La participation des laïcs aux travaux du concile Vatican II. *Revue des sciences religieuses*, vol. 62, n° 1, pp. 54-73.
- Goldie, R. (1988b). Una donna al Concilio: Ricordi di una "uditrice". *Rivista di scienze religiose*, vol. 2, n° 2, pp. 375-390.



- Gonnet, D. (1994). *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*. Paris : Le Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 410 p.
- Grillmeier, A. (1970). Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart. *Theologie und Philosophie*, vol. 45, n° 3, pp. 321-352.
- Grootaers, J. (1981). *De Vatican II à Jean-Paul II: le grand tournant de l'Église catholique*. Paris: Le Centurion, 255 p.
- Grootaers, J. (1986). *Primaauté et collégialité: le dossier Gérard Philips sur la Nota explicativa praevia, Lumen gentium, chap. III*. Leuven: University Press, 226 p.
- Grootaers, J. (1998). *Actes et acteurs à Vatican II*. Leuven: University Press-Peeters, 630 p.
- Grootaers, J. (2010). Collégialité et primaauté dans l'application de Vatican II. Dans L. Kenis et P. Pasture (dir.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000*, Leuven, Universitaire Pers.
- Grootaers, J. (2012). *Heurs et malheurs de la « collégialité ». Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II*. Leuven: Peeters, 222 p.
- Guarino, T. G. (2018) *The disputed teachings of Vatican II: continuity and reversal in Catholic doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 214 p.
- Guasco, M., Guerriero, E. et Traniello, F. (dir.) (1994). *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2 vol., 594 et 727 p.
- Gy, P.-M. (1990). *La liturgie dans l'histoire*. Paris: Cerf-Saint-Paul, 329 p.
- Haquin, A. (1983). La réforme liturgique de Vatican II. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 107, n° 4, pp. 481-497.
- Haquin, A. (2013). La réforme liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens? *Recherches de science religieuse*, vol. 101, pp. 53-67.
- Hebbelinck, Th. (2011). La déclaration *Nostra Aetate* (n° 4) du concile Vatican II. Contribution des Belges et des Français à son élaboration. *Les Cahiers de la mémoire contemporaine*, n° 10, pp. 353-392.
- Hierold, A. E. (dir.) (2004). *Zweites Vatikanisches Konzil: Ende oder Anfang?* Münster: LIT Verlag.
- Holzer, V. (2006). Le renouvellement du « principe dogmatique » en théologie contemporaine. Statut et postérité d'une « science » du « développement du dogme » (*Dogmenentwicklung*). *Recherches de science religieuse*, 94(1), 99-128.
- Honoré, J. (2010). Newman et Rosmini, précurseurs de Vatican II. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 260, 33-50.

- Horn, G.-R. (2015). *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford: Oxford University Press, 264 p.
- Hünemann, P. (dir.) (1998). *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*. Paderborn: Schöningh.
- Hünemann, P. (2005). « Redécouvrir le “texte” passé inaperçu. À propos de l’herméneutique du concile ». Dans A. Melloni et C. Theobald (dir.), *Vatican II, un avenir oublié* (pp.229-258). Paris: Bayard-Concilium.
- Hünemann, P. (2007). Der Text. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils. *Cristianesimo nella storia*, n° 2, pp.339-358.
- Hünemann, P. (2012). Quo vadis? Au sujet de l’importance du concile Vatican II pour l’Église, l’œcuménisme et la société aujourd’hui. *Recherches de science religieuse*, vol. 100, n° 1, pp.27-44.
- Hünemann, P. et Hilberath, B. J. (dir.) (2005-2006). *Herders theologische Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil [HThK Vaticanum II]*, 5 tomes, Freiburg i-Br., Herder.
- Hurley, D.E. (2005). *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, Pietermaritzburg, Cluster, 2005, 300 p.
- Imawan, Jenli (2021). *Aux sources de Vatican II: la théologie du laïcat d’Yves Congar*. Master en théologie s/dir. J. Famerée, Faculté de théologie, Université catholique de Louvain.
- Join-Lambert, A. (2011). Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: une double expérience de l’Église et de l’Esprit Saint. *Cr St*, 32, 1138-1178.
- Join-Lambert, A. (2021). L’innovation inachevée du synode diocésain postconciliaire. *Lumen Vitae*, n°76, pp.411-420.
- Jossua, J.-P. (1987), La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l’un d’entre eux. Dans R.Luneau et P.Ladrière (dir.), *Le retour des certitudes*, Paris, Centurion, pp.235-258.
- Kalenga Madyondo, A. (2010). *La réception de « Lumen gentium » en République démocratique du Congo: une analyse à partir des actes synodaux*. Faculté de théologie, Université catholique de Louvain (promoteur: A. Join-Lambert).
- Karrer, O. (1959). Der Papst und das Konzil. *Die Furche*, 13 juin 1959, p. 25.
- Kasper, W. (1985). « Points de vue pour le Synode extraordinaire ». Dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II* (pp.653-654). Paris: Cerf.
- Kasper, W. (1987). L’Église comme communion: un fil conducteur dans l’ecclésiologie de Vatican II. *Communio*, vol. 12, n° 1, pp.15-31.
- Kasper, W. (1990). Le défi de Vatican II qui demeure. À propos de l’herméneutique des affirmations du Concile. Dans W.Kasper, *La théologie et l’Église* (pp.319-359). Paris: Cerf.

- Kasper, W. (2001a). The Local Church and the Universal Church. *America*, 16, 2001, pp. 7-11.
- Kasper, W. (2001b). On the Church. *America*, 23-30 avril 2001.
- Kasper, W. (2001c). Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique. *Revue des sciences religieuses*, vol. 75, n° 1, pp. 6-22.
- Kasper, W. (2001d). Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger. *Stimmen der Zeit*, décembre 2001, pp. 795-804.
- Kasper, W. (2022). Le concile Vatican II et les synodes postconciliaires : origines, crises, attentes. *Communio*, n° 281-282, pp. 101-119. <<https://doi.org/10.3917/commun.281.0101>>
- Kasuba Malu, R. (2014). *Joseph-Albert Malula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*. Paris : Karthala.
- Kerkhofs, J. (1995). L'Église et ses intellectuels. Dans R. Luneau et P. Michel, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel.
- Klößener, M. (2011). La réception de la réforme liturgique du concile Vatican II : une approche historique. *La Maison-Dieu*, n° 268, pp. 41-62.
- Knop, J. (2017). Herméneutique de la réforme – Réforme de l'herméneutique. Sur le progrès et le renouvellement de la tradition de l'Église. *Communio*, n° 253(5), pp. 59-71.
- Koch, K. et al. (2012). *Das Zweite Vatikanische Konzil: die Hermeneutik der Reform*. Augusburg: Sankt Ulrich Verlag. Traduit de l'italien par S. Garoche : *Le concile Vatican II : l'herméneutique de la réforme*. Paris : Parole et Silence, 2014, 209 p.
- Komonchak, J. A. (2006). À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions. Dans G. Routhier et L. Villemin (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*. Paris : Cerf, pp. 245-268.
- Komonchak, J. A. (2007). Benedict XVI and the interpretation of Vatican II. *Cristianesimo nella storia*, n° 2, pp. 323-338. Voir aussi dans *Commonweal*, 30 juillet, <<https://www.commonwealmagazine.org/pope-and-interpretation-council>>.
- Komonchak, J. A. (2009). Novelty in Continuity. Pope Benedict's Interpretation of Vatican II. *America*, 2 février.
- Kuljovsky, B. (2020). *The living faith of the Church. Joseph Ratzinger's theological perspectives on the relationship between faith and culture*, dissertation doctorale Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of theology and religious studies.

- Kumbu, É. (2007). La révélation extrabiblique après Vatican II: implications pour la mission de l'Église en Afrique. *Revue théologique de Louvain*, n° 38, pp. 41-66.
- Küng, H. (1963). *Kirche im Konzil*. Freiburg-i-Br.: Herder. Traduction française: *Le Concile, épreuve de l'Église*, Paris: Le Seuil, 1963.
- Küng, H. (1971). *Infaillible? une interpellation* (trad. de l'allemand par H. Rochais). Paris: Desclée de Brouwer, 276 p.
- Küng, H. (1995), Waiting for Vatican III. *The Tablet*, décembre 1995.
- Kwitny, J. (1997). *Man of the Century. The Life and Times of Pope John Paul II*. New York: Holt, 754 p.
- Labayen J. X. (1985). Vatican II in Asia and the Philippines. *The Ecumenical Review*, vol. 37, pp.275-282.
- Lafont, G. (2020). *Le catholicisme autrement?* Paris: Cerf, 186 p.
- Lakeland, P. (2013). *A council that will never end: Lumen gentium and the Church today*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 191 p.
- Lamb, M. L. (2008). *Vatican II: renewal within tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Larouche, A. (2008). *L'herméneutique théologique de Vatican II sur le thème du laïc. La question de l'exercice des ministères par les laïcs*. Mémoire de maîtrise en théologie, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, 210 p.
- Latourelle, R. (dir.). (1988). *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après*. Montréal-Paris: Bellarmin-Cerf, 3 vol., 679, 554 et 633 p.
- Laurentin, R. (1984). Paul VI et l'après-concile: le synode des évêques. *Publications de l'École française de Rome*, n° 72, pp.569-601.
- Lefebvre, M. (1976). *J'accuse le Concile!* Martigny: Éditions Saint-Gabriel.
- Lefebvre, M. (1987). *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*. Brout-Vernet: Fideliter, 270 p. [recueil de conférences faites au séminaire d'Écône. En appendice, schéma d'une constitution sur l'Église présenté au Concile Vatican II par le cardinal Alfredo Ottaviani]
- Lefevre, G. (1980). Les Actes du Concile Vatican II. *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980/2, pp. 186-200.
- Legrand, H. (1981). Le développement d'Églises-sujets, une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles. Dans G. Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Paris: Beauchesne, pp. 149-184.
- Legrand, H. (1999). Églises locales, Églises régionales et Église entière. Dans M. Deneken (dir.), *L'Église à venir*, Paris: Cerf, pp.277-308.

- Legrand, H. (2001). Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 85, 2001/3, pp. 461-509.
- Legrand, H. (2006). Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'*Histoire du concile Vatican II* de G. Alberigo. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 90(3), 495-520.
- Legrand, H. (2013). Prédominance d'une vision universaliste de l'ecclésiologie. Dans « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique », in *Les clercs et les princes : doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des chartes, 2013, pp. 405-421.
- Legrand, H., Manzanares, J., Garcia, A., Garcia, Y. (1988). *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*. Paris : Cerf, 536 p.
- Legrand, H. et Theobald, C. (dir.) (2001). *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*. Paris : Cerf, 325 p.
- Legrand, L. (2003). Défis et promesses d'une théologie asiatique : le cas de l'Inde. *Questions actuelles*, n° 31, mai-juin 2003, <<https://missionsetrange.res.com/eglises-asie/2003-03-16-defis-et-promesses-dune-theologie-asiatique-le-cas/>>.
- Losinger, A. « Iusta autonomia ». Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Lucien, B. (1990). *Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique : Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II*. Tours: Forts dans la foi, 352 p. [étude très documentée par un théologien traditionaliste qui met en évidence la rupture entre la déclaration *Dignitatis humanae* (1965) et les encycliques *Mirari vos* (1832) et *Quanta cura* (1864) et s'oppose à la doctrine de Vatican II]
- Madiran, J. (1985). Le concile en question : correspondance Congar-Madiran sur Vatican II et sur la crise de l'Église. Brouère : Morin, 175 p.
- Maertens, J.-Th. (1999). Une liturgie déchantée. Entretien inédit avec Bruno Roy. Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, *Cahiers internationaux de théologie pratique*, série « Documents », n° 10, en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org), décembre 2013.
- Maligot, C. (2010). *Juifs et catholiques français face à la déclaration conciliaire Nostra Aetate (1960-1965)*. Mémoire de master Histoire contemporaine, Paris I.
- Marchetto, A. (2000). Il Concilio Vaticano II: considerazioni su tendenze ermeneutiche dal 1990 ad oggi. *Archivium Historiae Pontificiae*, 38, pp. 275-286.
- Marchetto, A. (2005). *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 407 p.

- Marchetto, A. (2012). *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per una sua corretta ermeneutica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Marengo, G. (2018). *Chiesa senza storia, storia senza chiesa: l'inattuale "modernità" del problema chiesa-mondo*. Roma: Studium, 208 p. [réflexion sur les 50 ans après le Concile: crises, rapports entre l'Église et le monde, vie de l'Église aujourd'hui].
- Martelet, G. (1966). *Les idées maîtresses de Vatican II: initiation à l'esprit du Concile*. Paris: Desclée de Brouwer (2<sup>e</sup> éd. Cerf, 1985).
- Martelet, G. (2010). *N'oublions pas Vatican II*. Paris: Cerf.
- Martens, F. (2012). Comment la Curie règle ses comptes. De nombreuses portes se sont refermées sur les espoirs nourris par Vatican II. *La Libre Belgique*, 16 octobre 2012. [au décès du père Thierry Maertens, liturgiste] [Paru également dans *La Revue nouvelle*]
- Martinez-Saavedra, L. (2011). *La conversion des Églises latino-américaines. De Medellín à Aparecida (1968-2007)*. Paris: Karthala.
- Masson, J. (1966). Fonction missionnaire de l'Église. Réflexion sur le Décret *Ad gentes* de Vatican II. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 88, n° 3, pp. 249-272.
- Mayeur, J.-M., Pietri, L., Vauchez, A. et Venard, M. (2000). *Histoire du christianisme*. Tome 13. *Crises et renouveau: de 1958 à nos jours*. Paris: Desclée, 794 p.
- McClory, R. (1998). *Rome et la contraception. Histoire secrète de l'encyclique Humanae Vitae*. Traduit de l'américain par J. Mignon. Paris: Les Éditions Ouvrières, 208 p.
- McEnroy, C. (1996). *Guests in their own House: The Women in Vatican II*. New York: Crossroad.
- McInermy, R. M. (1998). *What went wrong with Vatican II: the Catholic crisis explained*. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 168 p.
- Melloni, A. (2005). Questions historiques pour un concile de demain. *Recherches de Science Religieuse*, 93, 171-194. <<https://doi.org/10.3917/rsr.052.0171>>
- Melloni, A. et Scatena, S. (dir.) (2005). *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*. International Colloquium Bruges 2003. Münster: Lit.
- Melloni, A. et Theobald, C. (dir.) (2005). *Vatican II, un avenir oublié*. Paris: Bayard-Concilium, 313 p.
- Messina, J.-P. (2000). *Évêques africains au concile Vatican II, 1959-1965: le cas du Cameroun*. Paris: Karthala, 198 p.
- Miccoli, G. (2012). *Le pontificat de Jean-Paul II*. Un gouvernement contrasté. Traduit de l'italien par C. de Paepe et P. Gilbert. Bruxelles: Lessius.

- Míguez Bonino, J. (1985). The reception of Vatican II in Latin America. *The Ecumenical Review*, vol. 37, pp. 266-274.
- Miltos, A. (2021). *Collégialité et synodalité. Vers une compréhension commune entre catholiques et orthodoxes*. Préface par J. Zizioulas. Paris: Cerf, 2019, 733 p.
- Molari, C. (2012). « Il Concilio Vaticano II interpretato, discusso e contestato ». *Reportata*, 2 octobre 2012, <<https://mondodomani.org/reportata/molari01.htm>>.
- Moog, F. (2017). Le Vatican et les Églises locales. *Pouvoirs*, 162, 127-138. <<https://doi.org/10.3917/pouv.162.0127>>
- Moran, G. (1966). *L'écriture et la tradition : histoire et dépassement d'une controverse*. Traduit de l'américain. Paris: Ligel.
- Moulinet, D. (2016). « La réforme de l'Église catholique à Vatican II : une interpellation pour les observateurs protestants ? », *Positions luthériennes*, janvier-mars, pp. 23-44.
- Moulinet, D. (2017). *La liturgie catholique au XX<sup>e</sup> siècle : croire et participer*. Paris : Beauchesne, 329 p.
- Moulinet, D. (2021). *Vatican II au cœur de son époque : histoire et enjeux théologiques des textes conciliaires*. Paris : Parole et Silence.
- Mpisi, J. (2005). *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint-Siège*. Paris : L'Harmattan.
- Mulindahabi, C. (2015). *Pour une éthique de la reconstruction du tissu social africain : étude comparative et critique du récent processus synodal africain*. Thèse de doctorat en théologie, Faculté de théologie et d'études religieuses, Katholieke Universiteit Leuven, 431 p.
- Nadalini, E. (2017). *La riforma della Chiesa come « problema irrisolto »: Tomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II*. Marzabotto: Zikkaron, 333 p.
- Olivier, B. (2000). *Chroniques congolaises: de Léopoldville à Vatican II, 1958-1965*. Paris: Karthala, 358 p.
- O'Malley, J. W. (1992). « Interpretare il concilio Vaticano II », *Cristianesimo nella storia*, vol. 13 [pour une interprétation « rhétorique » des textes conciliaires]
- O'Malley, J. W. (2002). *Tradition and transition: historical perspectives on Vatican II*. Lima, Ohio: Academic Renewal Press.
- O'Malley, J. W. (2007). *Vatican II: did anything happen?* New York-London: Continuum.
- O'Malley, J. W. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 380 p. Trad. fr. par M.-R. de Hemptinne et I. Hoorickx-Raucq: *L'événement Vatican II*. Namur : Lessius, 2011, 448 p.

- O'Malley, J. W. (2012). «The Hermeneutic of Reform»: A Historical Analysis», *Theological Studies*, vol. 73, p. 517-546. Repris dans D. G. Schultenover (dir.) (2015). *50 Years On: Probing the Riches of Vatican II* (pp. 3-33). Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Parré, P. (1984). Une étape du dialogue anglican-catholique (1958-1983). *Lumen Vitae*, vol. 39, n° 4, pp. 453-464.
- Pedotti, Chr. (2012), *Faut-il faire Vatican III?* Paris: Tallandier, 214 p.
- Pedotti, Chr. (2015). *La bataille du Vatican: 1959-1965*. Paris: Perrin, 665 p.
- Pelletier, D. (2021). «La réception du concile Vatican II entre théologie et histoire». *Recherches de science religieuse*, 109(4), 681-700.
- Pelonara, L. (2019). *Primato e collegialità. Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 554 p.
- Pères, J.-N. (dir.) (2014). *La réception de Vatican II: en cinquante ans, quels effets pour les Églises?* Actes du colloque, mars 2012, Institut catholique de Paris. Paris: Desclée de Brouwer, 345 p.
- Pesch, O. H. (1993). *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter. Trad. it.: *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Phan, P. C. (2002). Reception of Vatican II in Asia: Historical and Theological Analysis. *Gregorianum*, vol. 82, n° 2, pp. 269-285.
- Phan, P. C. (2013). Reception of and Trajectories for Vatican II in Asia. *Theological Studies*, vol. 74, n° 2.
- Philips, G. (1963). Les deux tendances dans la théologie contemporaine. *Nouvelle Revue Théologique*, 85, 225-238.
- Pottmeyer H. J. (1985). «Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II: vingt ans d'herméneutique du concile». Dans Alberigo, G. et Jossua, J.-P. (dir.) (1985). *La réception de Vatican II* (pp. 43-64). Paris: Cerf.
- Pottmeyer H. J. (1981). Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II. Dans G. Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Paris: Beauchesne, pp. 91-116.
- Poulet, F. (2014). Vatican II un concile programmatique, une vocation pour la recherche en théologie. *Revue des sciences religieuses*, vol. 88, n° 2, pp. 235-252.
- Poupard, P. (2012). *Le concile Vatican II*. Paris: Salvator.
- Prudhomme, C. (2009). La mission du XX<sup>e</sup> siècle: triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des Spiritains.



- Histoire et missions chrétiennes*, vol. 10, pp.9-31, <<https://doi.org/10.3917/hmc.010.0009>>.
- Rahner, K. (2015). *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*. Paris: Cerf, 2015, 1105 p.
- Rahner, K. et Ratzinger, J. (1965). *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 69p. Trad. fr. par H. Rochais et J.Evrard: *Révélation et Tradition*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1972, 116p.
- Ramazani Bishwende, A. (2005). Le synode africain, dix ans après. Enjeux et défis. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 127, 2005/4, pp.541-556.
- Ratzinger, J. (1985). *Entretien sur la foi*. Entretien avec Vittorio Messori. Paris : Fayard, 252 p.
- Ratzinger, J. (2010). *Éléments pour une théologie après Vatican II*. Dijon: L'Échelle de Jacob, 102 p.
- Rémy, G. (2008). L'Église du Christ et les Églises. Réflexions sur un document romain. *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 130, n° 3, pp. 594-609.
- Rhonheimer, M. (2010). L'herméneutique de la réforme et la liberté de religion, *Nova et Vetera*, vol. 85, n° 4, octobre-décembre 2010, pp. 341-363.
- Riccardi, A. (2014). *La Biographie* [de Jean-Paul II]. Paris: Parole et Silence, 408 p.
- Richard, L., Harrington, D. et O'Malley, J. W. (1987). *Vatican II: The Unfinished Agenda: A Look to the Future*, New York: Paulist Press, 223 p.
- Routhier, G. (1993). *La réception d'un concile*. Paris: Cerf. [compte rendu par J. Famerée dans RTL 26(4) 1995, 505-508]
- Routhier, G. (1997). Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione. Dans M.T. Fattori et A. Melloni (dir.), *L'evento e le decisioni: studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (pp.465-500). Bologne: Il Mulino.
- Routhier, G. (2003). Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style. *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 3, pp. 471-482
- Routhier, G. (2004). L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II : la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II, *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, pp. 13-51.
- Routhier, G. (2006a). *Vatican II: herméneutique et réception*. Montréal: Fides.
- Routhier, G. (2006b). L'assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique. Dans P. Bordeyne et L. Villemin (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf, pp.61-88.
- Routhier, G. (2007). Un concile à interpréter: les enjeux d'un style nouveau. *Études*, t. 406, 627-637.

- Routhier, G. (2011a). À l'origine de la pastoralité à Vatican II. *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, n° 3, pp. 443-459.
- Routhier, G. (2011b). Tensions, réformes et recherche du consensus: Vatican II dans l'itinéraire de l'Église catholique au XX<sup>e</sup> siècle. *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 9, n° 24, pp. 963-985.
- Routhier, G. (2012a). *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre?* Paris: Cerf, 2014, 301 p.
- Routhier, G. (2012b). Les avatars de la crise moderniste. Le service théologique en ce temps de perplexité. *Laval théologique et philosophique*, 68(2), 277-292.
- Routhier, G. (2012c). L'herméneutique de Vatican II. *Recherches de science religieuse*, 100(1).
- Routhier, G. (2013). Vatican II: Relevance and Future. *Theological Studies*, 74(3), 537-554.
- Routhier, G. (2016). La synodalité dans l'Église locale. *Scripta theologica*, vol. 48, pp. 687-706.
- Routhier, G. et Jobin, G. (dir.) (2012). *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*. Paris: Cerf.
- Routhier, G., Roy, P. J. et Schelkens, K. (dir.) (2011). La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II. Louvain-la-Neuve: Collège Érasme, 382 p.
- Roy, P. J. (2011). *Le « Coetus internationalis Patrum », un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*. Thèse de doctorat en histoire. Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval à Québec et Faculté des lettres et des civilisations de l'Université Jean Moulin à Lyon.
- Roy, P. J. (2012a). *Bibliographie du concile Vatican II*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 477 p.
- Roy, P. J. (2012b). Le *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II: genèse d'une dissidence. Minorités et dissidences du catholicisme: l'orthodoxie à l'épreuve de la modernité. *Histoire@Politique*, 18, 42-61. <<https://doi.org/10.3917/hp.018.0042>>
- Roy-Lysencourt, Ph. (2013). Histoire du *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II. *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n° 2, p. 261-279.
- Roy-Lysencourt, Ph. (2016). La première réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969). *Archives de sciences sociales des religions*, 175, 319-339.
- Ruggieri, G. (1998). «Das II. Vatikanum – Ereignis von Weltkirche». Dans P. Hünermann (dir.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung* (pp. 31-34). Paderborn: Schöningh.

- Ruggieri, G. (1999). Pour une herméneutique de Vatican II: questions en suspens. *Concilium*, n° 279, ...
- Ruggieri, G. (2000a). Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese. Dans J. Doré et A. Melloni (dir.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II* (pp. 193-224). Bologna: Mulino.
- Ruggieri, G. (2000b). La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio. *Cristianesimo nella storia*, 21, 103-131.
- Ruggieri, G. (2007). Recezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito. *Cristianesimo nella storia*, n° 2, pp. 381-406.
- Ruggieri, G. (2012). «L'Officina Bolognese et Vatican II». *Recherches de science religieuse*, vol. 100, n° 1, pp. 11-25.
- Ruini, C. (2006). *Nuovi segni dei tempi: le sorti della fede nell'età dei mutamenti*. Milano: Mondadori, 83 p.
- Rush, O. (2004). *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*. New York: Paulist Press.
- Sauvage, P. (2002). Éclairage sur la spiritualité du clergé diocésain belge avant le concile Vatican II. *Vies consacrées*, n° 5, pp. 291-311.
- Sauvage, P. (2013). Le rôle des évêques latino-américains dans le groupe « Jésus, l'Église et les pauvres » durant le Concile Vatican II. *Revue théologique de Louvain*, vol. 44, pp. 560-580.
- Sauvage, P. (2018). Une Pentecôte pour l'Amérique latine. La Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain (26 août-6 septembre 1968). *Lumen Vitae*, vol. 73, n° 1, pp. 13-21.
- Scatena, S. (2016). Le concile en Amérique latine: le rôle du CELAM dans l'aggiornamento continental. *Archives de sciences sociales des religions*, 175, juillet-septembre 2016.
- Schatz, K. (1997). *Allgemeine Konziliengeschichte – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, 360 p.
- Schatz, K. (2008). *Allgemeine Konziliengeschichte – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. 2. Auflage, Stuttgart: UTB-Schöningh, 365 p.
- Schatz, K. (2015). Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im 2. Vatikanum. In O.J. Wiertz (dir.), *Katholische Kirche und Moderne*, Münster: Aschendorff, pp. 91-110.
- Schatz, K. (2016). Continuity, Innovation and Discontinuity in the Second Vatican Council. *Theology and Philosophy*, 28, pp. 11-29.
- Schelkens, K. (2018). Les œcuménistes catholiques francophones d'avant Vatican II: héritiers de Newman? *Laval théologique et philosophique*, vol. 74, n° 3, pp. 407-418.

- Schneider, Th. (Mgr) (2012). *Die aufgegebenen Reform: vergessene Impulse und bleibender Auftrag des Zweiten Vatikanums*. Ostfildern: Matthias-Grünwald Verlag, 208 p.
- Schultenover, D. G. (dir.) (2007). *Vatican II: Did Anything Happen?* New York-London: Continuum, 186 p.
- Schultenover, D. G. (dir.) (2015). *50 Years On: Probing the Riches of Vatican II*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 491 p.
- Senèze, N. (2008). *La crise intégriste. Vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, Paris, Bayard.
- Sevegrand, M. (2012). *Vatican II (1959-1965): le feuilleton d'un concile en 34 épisodes*. Villeurbanne: Golias.
- Shorter, A. (2013). *Léo Volker, architecte de l'aggiornamento, 1957-1967*. Trad. J.-P. Chevrollet. Rome: Société des Missionnaires d'Afrique.
- Sibre, O. (2015). Le Saint-Siège et l'Asie orientale à l'heure du pape François: au croisement des enjeux missionnaires et diplomatiques. *Outre-Terre*, vol. 45, n° 4, pp. 293-317.
- Snijdewind, H. (2000). Genèse et organisation de la revue internationale de théologie Concilium. *Cristianesimo nella Storia*, n° 21, pp. 645-674.
- Soetens, C. (2012). «Le concile comme événement: une prise de conscience progressive». Dans C. Soetens (dir.), *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, pp. 83-113.
- Sorrel, C. (dir.) (2017). *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*. Lyon: LARHRA, 406 p.
- Sorrel, C. (dir.) (2019a). *Le concile Vatican II et le monde des religieux: Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980*. Actes du colloque international de Rome, 12-14 novembre 2014. Lyon: LARHRA, 400 p.
- Sorrel, C. (2019b). «Événement et conscience de l'événement dans le journal du concile Vatican II du sulpicien Marcel Breyse». Dans G. Cuchet et C. Mériaux, *La dramatique conciliaire de l'Antiquité à Vatican II* (pp. 441-456). Lille: Presses universitaires du Septentrion.
- Tan, J.Y. (2014). «Beyond Sacrosanctum Concilium: The Future of Liturgical Renewal in the Asian Catholic Church», *Studia liturgica*, vol. 44, n° 1-2, pp. 277-312.
- Teuffenbach, A. von (2008). *Eugenio Pacelli. Pio XII tra storia, politica e fede*. Roma, Art.
- Theobald, C. (1996). Le concile et la «forme pastorale» de la doctrine. Dans B. Sesboüé et C. Theobald (dir.), *La parole du Salut* (pp. 470-510). Paris: Desclée.

- Theobald, C. (2002). Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II. À propos d'un ouvrage récent. *Recherches de science religieuse*, vol. 90, n° 2, pp. 161-177.
- Theobald, C. (2005). La Révélation. Quarante ans après « Dei Verbum ». *Revue théologique de Louvain*, vol. 36, n° 2, pp. 145-165.
- Theobald, C. (dir.) (2006). *Vatican II sous le regard des historiens: colloque du 23 septembre 2005*. Paris: Médiasèvres, 157 p.
- Theobald, C. (2007). Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire de Vatican II. *Cristianesimo nella storia*, n° 2, pp. 359-380.
- Theobald, C. (2009). *La réception du concile Vatican II*. Tome I. *Accéder à la source*. Paris: Cerf, 928 p. [compte rendu par G. Routhier dans *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, pp. 525-537]
- Theobald, C. (2011). Du nouveau dans la recherche sur le « modernisme ». *Recherches de science religieuse*, 99(4), 551-559.
- Theobald, C. (2012). « L'herméneutique de réforme » implique-t-elle une réforme de l'herméneutique ? *Recherches de science religieuse*, 100(1), 65-84.
- Theobald, C. (2013). La recomposition du catholicisme européen en débat. Prospective d'un théologien. *Revue théologique de Louvain*, 44, pp. 481-517.
- Theobald, C. (2015). *Le concile Vatican II: quel avenir ?* Paris: Cerf, 295 p. [Tandis que certains considèrent le concile Vatican II comme le dernier d'une chrétienté euro-atlantique, d'autres le saluent comme le tout premier d'une Église devenue mondiale et interculturelle. L'ouvrage prend position en faveur de la seconde hypothèse et s'interroge sur les potentialités d'avenir du Concile.]
- Theobald, C. (2021a). *Le courage de penser l'avenir: études œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*. Paris: Cerf, 627 p.
- Theobald, C. (2021b). *Et le peuple eut soif. Lettre à celles et ceux qui ne sont pas indifférents à l'avenir de la tradition chrétienne*. Montrouge: Bayard, 124 p.
- Thils, G. (1980). En pleine fidélité au concile du Vatican. *La foi et le temps*, 10, pp. 274-309.
- Thils, G. (1981). Trois caractéristiques de l'Église postconciliaire. *Bulletin de théologie africaine*, 3, pp. 233-245.
- Tracy, D., Küng, H., Metz, J.-B. (dir.) (1978). *Toward Vatican III: the work that needs to be done*, New York, Seabury Press, 333 p.
- Tshibangu, T. T. (2012). *Le Concile Vatican II et l'Église africaine: mise en œuvre du Concile dans l'Église d'Afrique (1960-2010)*. Paris: Karthala, 154 p.
- Valerio, Adriana (2014). *Madri del Concilio: Ventitré donne al Vaticano II*. Roma: Carocci.

- Vallin, P. (2005). « Vatican II, l'événement des historiens ». *Recherches de science religieuse*, 93(2), 215-245.
- Van Bühren, R. (2008). *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Velati, M. (1996). *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*. Bologna: Il Mulino, 504 p.
- Venuto, F. S. (2011). *La recezione del Concilio Vaticano II: riforma o discontinuità?* Effata, 448 p.
- Verdin, Ph. (2017). Alioune Diop et la mission à la lumière du décret conciliaire *Ad Gentes*. *Présence africaine*, vol. 195-196, n° 1-2, pp. 259-270.
- Vergottini, M. (dir.) (2005). *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*. Milano: Glossa, 365 p.
- Veizin, J.-M. et Villemin, L. (2012). *Les sept défis de Vatican II*. Paris: Desclée de Brouwer, 266 p.
- Vergottini, M. (dir.) (2005). *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica conciliare*. Milano: Glossa.
- Vergottini, M. et Trabucco, G. (2008). « Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia cattolica », dans G. Angelini et S. Macchi (dir.), *La Teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Milano, Glossa, pp. 297-377.
- Villemin, L. (2022). *L'Église à la rencontre de l'autre*. Textes rassemblés par G. Routhier et Fr. Moog. Paris: Cerf, 342 p.
- Villemin, L. et Chevallier, G. (2011). La distinction « incorporé à » / « ordonné à » dans *Lumen gentium*: quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église/Royaume? *Recherches de science religieuse*, 99, 371-393. <<https://doi.org/10.3917/rsr.113.0371>>
- Wassilowsky, G. (2012). Kontinuum, Reform, (Symbol-)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo. In F.X. Bischof (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer, pp. 27-44.
- Weigel, G. (2022). *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*. New York: Basic Books, 368 p. Trad. fr. : *Pour la sanctification du monde: l'héritage de Vatican II*. Perpignan-Paris : Artège, 2022, 426 p.
- Weiser, F. (2016). Réseaux et débats théologiques dans le catholicisme des années 1960, au prisme du groupe des experts au concile Vatican II. *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, pp. 231-252.
- Weiser, F. (2018). Les experts au concile Vatican II, 1962-1965: note de recherche sur les conditions de possibilité d'un champ transnational. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 224, 64-75. <<https://doi.org/10.3917/arss.224.0064>>

- Winling, R. (1983). *La théologie contemporaine (1945-1980)*. Paris: Le Centurion.
- Zambarbieri, A. (1995). *Il concili del Vaticano*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 406 p.

\*

## Sources

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series prima (*Antepreparatoria*), 4 vol. en 16 tomes, Città del Vaticano, 1960-1961 ; Series secunda (*Praeparatoria*), 3 vol. en 7 tomes, 1965-1968 (en abrégé: AD).
- Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 4 vol. en 25 tomes, 1970-1980 (en abrégé: AS).

## Textes conciliaires

- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones-Decreta-Declarationes*, Città del Vaticano, 1966.
- Enchiridion Vaticanum*, vol. I. Documenti, Bologna, 1976.

## Commentaires de Vatican II

- Vatican II. Textes et commentaires*, 18 vol., par Y. Congar (dir.), Paris: Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1965-1970.
- Das Zweite Vatikanische Konzil*, 3 vol., par J. Frings et H. Schäufele (dir.), Fribourg: Herder, coll. « Lexikon für Theologie und Kirche », 1966-1968 (rééd. en 2014).
- Commentary on the documents of Vatican II*, New York-Londres, 1967-1969 (traduction de l'œuvre précédente).
- Collana Magistero conciliare*, 18 vol. Torino-Leumann: Elle Di Ci, 1967-1970.
- Vatican II Legacy and Mandate*, en anglais et en allemand, à paraître. Voir présentation sur le site : <<https://vatican2legacy.com/>>.

## Histoire de Vatican II

- Caprile, G., *Il Concilio Vaticano II*, 4 vol. en 5 tomes, Rome, 1965-1969.
- Levillain, Ph., *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris, 1975, 468 p.
- Alberigo, G. (dir.) (1995-2001). *Storia del concilio Vaticano II* (5 tomes), a cura di A. Melloni. Bologna: Il Mulino. Traduction française (1997-2005): *Histoire*

*du concile Vatican II* (5 tomes), s/dir. É. Fouilloux. Paris-Leuven : Cerf-Peeters (en abrégé : *Histoire*).

### **Normes d'application**

*Enchiridion Vaticanum* dal vol. II in poi pubblica i *Documenti ufficiali della Santa Sede* applicativi del Concilio Vaticano II, 10<sup>a</sup> ed. Bologna, 1979 et s.

Romita, F., *Normae executivae Concilii Oecumenici Vaticani II (1963-1966)*, Napoli 1971, avec *Supplementum (1967-1973)*, 1973.

### **Instruments de travail**

Ochoa, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma, 1967, 848 p.

Tardif, H. et Pelloquin, G., *Index et concordance Vaticani II*, Paris, 1969, 256 p. *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma, 1969.

Delhaye, Ph., Gueret, M. et Tombeur, P., *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, 1974, 980 p.



# Table des matières

Remerciements .....	11	
Préface .....	13	
Abréviations .....	15	
Introduction	Vatican II, un héritage à valoriser .....	17
	1. Vatican II: quel héritage? .....	17
	2. Vatican II pour aujourd'hui et demain? .....	21
	3. Revue de la littérature .....	24
	4. Précisions terminologiques .....	28
	4.1. Réception .....	28
	4.2. Interprétation / Herméneutique .....	30
	4.3. Concile .....	31
	4.4. Synodalité .....	32
	5. Plan de l'ouvrage .....	33
CHAPITRE 1 – Problématique : comment aborder Vatican II .....	35	
	1. Discontinuité ou continuité? .....	37
	1.1. Une herméneutique de la réforme (Benoît XVI) .....	37
	1.2. Rupture, continuité... et tradition .....	38
	2. Textes ou événement? .....	42
	2.1. Le corpus des textes conciliaires .....	42
	2.2. Vatican II comme événement .....	43
	2.3. Polarité entre institution et événement .....	46
	2.4. Entre textes et événement: quelques clefs herméneutiques .....	48
	a) Adopter une approche textuelle, rédactionnelle et globale du corpus conciliaire .	48

b) Le Concile comme source d' <i>aggiornamento</i> et de réforme pastorale .....	49
c) Le Concile comme corpus à questionner .....	50
3. Aboutissement ou point de départ? .....	50
3.1. Deux points de vue en tension? .....	50
3.2. Un chemin orienté .....	52
Résumé et hypothèses .....	53
CHAPITRE 2 – Antécédents de Vatican II .....	57
1. Mouvement de renouveau liturgique .....	57
1.1. Prémisses d'un renouveau et Mouvement liturgique .....	57
1.2. Volonté de réforme institutionnelle et renouveau de la théologie sacramentelle .....	64
2. Renouveau exégétique et biblique .....	69
2.1. Une situation confuse pour les exégètes .....	69
2.2. Renouveau biblique .....	74
3. Les laïcs .....	75
3.1. Développement de l'Action Catholique en Italie .....	75
3.2. Jalons pour une théologie du laïcat .....	77
4. Élan missionnaire et avancées œcuméniques .....	79
4.1. Une nouvelle dynamique et réflexion missionnaire .....	79
4.2. L'œcuménisme catholique .....	82
5. Renouveau patristique, théologique et dogmatique .....	86
6. Le gouvernement dans l'Église .....	91
6.1. Renforcement des pouvoirs du pape au concile Vatican I (1869-1870)? .....	92
6.2. Une centralisation romaine progressive .....	94
7. Athéisme et sécularisation .....	97

CHAPITRE 3 – Célébration de Vatican II .....	101
1. La consultation antépréparatoire .....	103
2. La phase préparatoire .....	106
3. La première année de travaux conciliaires (oct. 1962-sept. 1963) .....	110
3.1. Trois débats marquants en première session .....	114
a) Liturgie (22 octobre-13 novembre 1962) .....	114
b) Révélation (14-21 novembre 1962) .....	116
c) Église (1-7 décembre 1962) .....	118
3.2. L'intersession (janvier-septembre 1963) .....	122
a) La Révélation .....	124
b) L'Église .....	125
c) Le schéma XVII (future constitution « Gaudium et Spes ») .....	128
d) Les autres schémas .....	130
– L'œcuménisme (« De oecumenismo ») .....	130
– L'apostolat des laïcs (« De apostolatu laicorum ») .....	131
– Les évêques (« De episcopis ») .....	132
– Les missions (« De missionibus ») .....	133
– Les Églises catholiques orientales (« De Ecclesiis orientalibus ») .....	134
– Les états de perfection (« De statibus perfectionis acquirendae ») .....	135
Conclusion : apports de l'intersession 1962-1963 .....	136
4. La deuxième année de travaux conciliaires (sept. 1963-sept. 1964) .....	138
4.1. Quatre passages cruciaux en deuxième session .....	140
a) Le débat ecclésiologique (30 septembre-31 octobre 1963) .....	140
b) Le débat sur les évêques et les diocèses (5-15 novembre 1963) .....	143

c) L'œcuménisme .....	145
d) Les scrutins et le vote final sur la Liturgie .....	147
4.2. L'intersession (janvier-septembre 1964) .....	149
a) Schéma sur l'Église .....	150
b) Schéma sur la Révélation .....	151
c) Schéma sur l'œcuménisme .....	152
d) Schéma sur les évêques et les diocèses .....	153
e) Schéma sur l'apostolat des laïcs .....	153
f) Schéma sur les missions .....	154
g) Schéma XVII (future constitution « Gaudium et Spes ») .....	154
5. La troisième année de travaux conciliaires (sept. 1964-sept. 1965) .....	156
5.1. Un ordre du jour chargé .....	156
a) Épiscopat et collégialité .....	156
b) La liberté religieuse et les relations avec les non-chrétiens et les juifs .....	158
c) La Révélation .....	162
d) L'œcuménisme .....	163
e) L'apostolat des laïcs .....	163
f) Le schéma sur les prêtres .....	164
g) Le schéma sur les Églises orientales catholiques .....	164
h) Le schéma XIII (future constitution <i>Gaudium et spes</i> ) .....	165
i) Les missions et autres schémas .....	166
j) La « semaine noire » .....	168
5.2. La troisième intersession (janvier-septembre 1965) .....	170
6. La quatrième et dernière session (14 sept.-8 déc. 1965) .....	173
6.1. Fin d'un éprouvant processus .....	174
a) La liberté religieuse .....	174

b) Le schéma XIII (future constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i> ) .....	176
c) Huit autres textes .....	178
d) Le schéma sur la Révélation .....	184
6.2. Clôture et organes de mise en œuvre du Concile ..	187
7. Axes thématiques et de réforme .....	190
7.1. Le Christ en son mystère pascal (SC) .....	190
7.2. L'Église, mystère et sacrement, peuple de Dieu et communion (LG) .....	193
7.3. La Révélation divine (DV) .....	199
7.4. L'Église dans le monde de ce temps (GS) .....	205
7.5. Les autres documents .....	214
a) Œcuménisme (UR) .....	214
b) Liberté religieuse (DH) .....	216
c) Les religions non chrétiennes (NA) .....	218
d) L'activité missionnaire de l'Église (AG) .....	220
8. Conclusion .....	221
CHAPITRE 4 – Réceptions de Vatican II .....	223
1. Contexte: l'immédiat après-concile .....	224
1.1. Au niveau mondial .....	224
1.2. Au sein du catholicisme .....	226
2. La réception du concile sous Paul VI .....	228
2.1. Réformes institutionnelles .....	229
a) Curie romaine .....	229
b) Commission théologique internationale .....	230
c) Conférences épiscopales .....	232
2.2. Mises en œuvre conciliaires .....	232
a) Réforme liturgique .....	232
b) Œcuménisme .....	234
c) Moyens de communication sociale .....	235
d) Dans les diocèses et les instituts de vie religieuse .....	235

2.3. Intuitions pastorales du concile reprises lors des synodes des évêques .....	236
a) Premier synode des évêques en 1967 .....	237
b) Le synode extraordinaire de 1969 .....	237
c) Synode de 1971 : sacerdoce ministériel et justice dans le monde .....	238
d) Synode de 1974 : l'évangélisation .....	239
e) Synode de 1977 : la catéchèse .....	241
3. La réception du concile sous Jean-Paul II .....	242
3.1. Réformes institutionnelles et sauvegarde du patrimoine conciliaire .....	243
3.2. Les synodes des évêques et le synode extraordinaire de 1985 .....	245
3.3. L'esprit d'Assise et l'affaire Lefebvre .....	248
a) Théologie de la libération, Synagogue de Rome, Assise (1986) .....	249
b) L'affaire Lefebvre (1987-1988) .....	250
3.4. Participation des laïcs à la vie de l'Église et rôle de la femme .....	252
3.5. Années 1990 : ambitions européennes, avancées ecclésiologiques et œcuméniques .....	254
a) Déceptions et apaisements en Pologne .....	254
b) Avancées ecclésiologiques et œcuméniques .....	255
3.6. Le Grand Jubilé .....	263
4. Réception du concile dans les Églises locales .....	265
4.1. Afrique .....	265
a) Les évêques d'Afrique à Vatican II .....	268
– Osmose entre évêques missionnaires et autochtones au concile .....	269
– Un exemple de la participation africaine au concile : <i>Ad Gentes</i> .....	271
b) Réception de Vatican II en Afrique dans l'immédiat après-concile .....	275
– L'impulsion donnée par Paul VI .....	275

– Africanisation-inculturation liturgique et communautés chrétiennes de base .....	277
– Les Églises en Afrique : le souci de défendre la vérité et la justice .....	279
– Essor de l'œcuménisme en Afrique après le concile (EATWOT et AOTA) .....	282
– Profil d'un théologien : Oscar Bimwenyi-Kweshi .....	286
c) Le Synode africain de 1994 et <i>Ecclesia in Africa</i> (1995) .....	289
d) Vers le synode de 2009... et après .....	292
4.2. Amérique latine .....	295
a) Le « Pacte des catacombes » : l'option pour les pauvres .....	295
b) Théologie de la libération et conférence de Medellín (1968) .....	297
c) Les conférences du CELAM de Puebla (1979) à Aparecida (2007) .....	300
4.3. Asie du Sud-Est .....	304
a) Naissance de la FABC .....	305
b) L'Église catholique indienne .....	306
c) Zèle missionnaire et voies du dialogue .....	308
d) Le mot de Mgr Francisco Claver .....	315
5. Réception du concile chez les théologiens .....	316
5.1. « Un commencement de commencement » (Rahner) .....	316
5.2. Pluralité de regards théologiques au lendemain de Vatican II .....	319
5.3. De nouvelles voix selon les continents .....	324
a) Renouveau de la théologie en Afrique .....	325
b) Renouveau de la théologie en Amérique latine .....	327
c) Renouveau de la théologie en Asie .....	328
d) Théologie noire aux États-Unis et en Afrique du Sud .....	329

5.4. Être théologien après Vatican II .....	333
Conclusion .....	337
CHAPITRE 5 – Bilan critique: Vatican II, un concile inachevé? .....	339
1. Vatican II, symphonie inachevée .....	340
1.1. Une liturgie déchantée .....	340
1.2. Vers une ecclésiologie complète et cohérente .....	344
1.3. Tradition restée dans l'ombre? .....	347
1.4. Église et monde, missions, laïcs-femmes .....	349
2. Les « dettes non payées » de l'après-Vatican II .....	351
2.1. Déclin-transformation des institutions postconciliaires et centralisme romain .....	351
2.2. Perte du sens collégial du Synode des évêques? ....	353
2.3. Les conférences épiscopales mises en question ....	354
2.4. Des synodes locaux peu écoutés .....	355
3. Retour à la problématique et éléments de réponse .....	357
3.1. Redécouvrir le sens vivant de l'Église .....	357
3.2. Aborder le corpus conciliaire: ressourcement et responsabilité .....	361
3.3. Recevoir le concile de manière fidèle et créatrice ..	364
a) Premier débat postconciliaire: l'opposition entre <i>Concilium</i> et <i>Communio</i> .....	365
b) Deuxième débat herméneutique: l'Église universelle et les Églises locales .....	366
c) « <i>Ecclesia semper reformanda</i> » .....	367
d) Progresser ensemble de manière fidèle et créatrice .....	368
Chapitre 6 – Questionnements et recherche d'un nouveau souffle avec le pape François : une Église en mode réforme et synodalité .....	369
1. Deux axes pour l'Église : éviter la mondanité spirituelle et aller vers les périphéries .....	370
1.1. Vatican II: « une manière de lire l'Évangile en l'actualisant » .....	371



1.2. <i>Evangelii gaudium</i> (2013): « Heureux... » .....	372
2. Le chemin des réformes du pape François .....	375
2.1. La Curie romaine et le mode de gouvernement de l'Église .....	375
2.2. Mise en œuvre de la synodalité .....	379
a) La synodalité ou le « concours de tous » selon Vatican II .....	380
b) Processus participatifs et lieux de synodalité selon le Code de droit canonique ...	383
c) Originalité de la voie de la synodalité .....	386
3. Les synodes sous le pape François .....	387
a) Synode sur la pastorale de la famille (octobre 2014 et octobre 2015) .....	387
b) Le Synode des jeunes (octobre 2018) .....	391
c) L'Assemblée spéciale du Synode pour l'Amazonie (octobre 2019) .....	392
d) Le Synode sur la synodalité (2021-2023) .....	394
4. Relance œcuménique .....	395
5. Le rôle ministériel des femmes dans l'Église .....	400
6. L'option pour les pauvres et la cause de l'environnement .....	402
6.1. Antécédents .....	402
6.2. L'option pour les pauvres .....	404
6.3. <i>Laudato si'</i> (2015) .....	405
7. L'horizon de la fraternité .....	407
7.1. <i>Fratelli tutti</i> (2020) .....	407
7.2. Edith et François .....	408
Conclusion – Réception conciliaire et synodalité .....	411
Bibliographie .....	415
Table des matières .....	439

