



Vatican II et son héritage

Giuseppe Alberigo

Volume 63, 1997

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1007527ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1007527ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Alberigo, G. (1997). Vatican II et son héritage. *Études d'histoire religieuse*, 63, 7-24. <https://doi.org/10.7202/1007527ar>

Article abstract

More than the sum of its decrees and documents, Vatican II should be considered first and foremost as an event which signals the entry of the Catholic Church into a new historical, religious and cultural context. Vatican II is a watershed in the development of Catholicism and this Council, which described itself as pastoral, makes a break in the conciliar history of the Church. This influences the hermeneutic one chooses to apply to the Council. Such an hermeneutic ought not to be reduced to the analysis of texts and decrees. In plotting the course of the Council's reception, attention must be paid to the signs of the time as well as the faith requirements. Only on this way, can we do justice to the movement which the Council set in motion.

Vatican II et son héritage

Giuseppe Alberigo¹
Université de Bologne

RÉSUMÉ: Plus que la somme de ses décrets et de ses documents, Vatican II doit avant tout être considéré comme un événement qui marque le passage de l'Église catholique à un autre contexte historique, religieux et culturel. Vatican II marque donc une rupture dans le devenir du catholicisme et ce concile, qualifié de pastoral, inscrit une discontinuité dans la lignée des conciles de l'Église. Cela comporte des conséquences sur le plan de l'herméneutique conciliaire qui ne doit pas se réduire à l'analyse de ses textes ou de ses décisions. Au cours de sa réception, il faut demeurer à la fois attentif aux exigences de l'esprit contemporain et aux requêtes de la foi. C'est dans cette mesure seulement que nous honorerons ce que Vatican II a voulu inaugurer.

ABSTRACT: More than the sum of its decrees and documents, Vatican II should be considered first and foremost as an event which signals the entry of the Catholic Church into a new historical, religious and cultural context. Vatican II is a watershed in the development of Catholicism and this Council, which described itself as pastoral, makes a break in the conciliar history of the Church. This influences the hermeneutic one chooses to apply to the Council. Such an hermeneutic ought not to be reduced to the analysis of texts and decrees. In plotting the course of the Council's reception, attention must be paid to the signs of the time as well as the faith requirements. Only on this way, can we do justice to the movement which the Council set in motion.

* * *

¹ Giuseppe Alberigo est professeur d'histoire à l'Université de Bologne et à l'Institut des sciences religieuses de Bologne. Spécialiste de l'histoire des conciles, il a publié de nombreux articles sur le Concile de Trente. Il a dirigé l'édition en plusieurs langues des *Conciliorum œcumenicorum decreta*, qui est maintenant disponible en français. Il est actuellement le directeur de l'équipe internationale de recherche sur l'histoire de Vatican II dont les deux premiers volumes sont déjà parus en italien. La version française du volume I est déjà disponible aux éditions du Cerf.

Après quelques décennies Vatican II mérite d'être considéré avant tout comme un événement majeur sur l'horizon du christianisme contemporain². S'attarder à une vision du Concile qui le réduirait à une somme de centaines de pages de décrets – presque toujours prolixes et quelquefois caducs³ – empêche d'en saisir la signification bien plus féconde, puisqu'il représente une impulsion donnée à la communauté des croyants pour qu'elle accepte une confrontation inquiétante avec la parole de Dieu et le mystère qui se développe au sein de l'histoire⁴. Le Concile n'a pas voulu produire une nouvelle « somme » doctrinale (selon Jean XXIII « pour cela un Concile n'était pas nécessaire! ») ni répondre à tous les problèmes.

I. Le Concile face à l'histoire

A. L'événement conciliaire

Il apparaît toujours plus indispensable de reconnaître la priorité qualitative de l'événement conciliaire lui-même par rapport à ses propres décisions qui ne peuvent pas être lues comme d'abstraites prescriptions normatives, mais comme l'expression et le prolongement de l'événement lui-même. L'élan de renouveau, le désir de recherche, la disponibilité à la confrontation avec l'Évangile, l'attention fraternelle envers les hommes ont caractérisé Vatican II⁵. Et c'est bien là justement le noyau de l'événement conciliaire, auquel une compréhension fidèle et correcte de ses décisions doit se référer. C'est en cela que consiste son héritage le plus précieux et le plus durable.

Je suis convaincu qu'il est crucial d'acquérir une vision globale du Concile comme d'un événement que l'on peut – une trentaine d'années plus tard – commencer à considérer dans une perspective historique et qui, en même temps, constitue un fait plus riche et plus dense que l'ensemble de ses décisions. En d'autres termes, il s'agit d'assimiler Vatican II en tant

² Des observations significatives ont été proposées par Marie-Dominique Chenu, « Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi », *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689.

³ Voir K. Walf, « Lacunes et ambiguïtés dans l'ecclésiologie de Vatican II », Giuseppe Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, 1981, p. 207-221.

⁴ C'est la limite du volume, cependant valable, de O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg, 1993 et aussi de l'essai de R. Aubert dans M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (dir.), *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Milano, 1994, t. I, p. 129-388; voir aussi A. Zambarbieri, *I concili del Vaticano*, Milano, 1995, p. 119-351.

⁵ Voir Giuseppe Alberigo, « Jean XXIII et Vatican II », dans G. Alberigo (dir.), *Jean XXIII devant l'Histoire*, Paris, 1989, p. 176-216.

qu'appel de l'Esprit aux Églises pour réinventer une foi plus consciente et un engagement évangélique sans cesse renouvelé.

Cet événement provoqua l'Église à sortir de son retranchement séculaire pour s'engager encore une fois à partager pleinement, à part le péché, la « condition humaine », surmontant ainsi l'hostilité qui paralysait tant de chrétiens, surtout après les révolutions modernes. S'engager sur ce chemin, reprendre – sur les traces de la grande Tradition – une attitude itinérante, accepter l'incertitude du lendemain, se comprendre non pas comme établie, mais comme pauvre et en recherche: tel est le défi que Vatican II a lancé à l'Église, un défi qui exige une « conversion » ni facile ni indolore ni – même - rapide.

Il faut reconnaître que la connaissance du second concile du Vatican, fondée principalement sur l'analyse des documents qu'il a approuvés, a caractérisé les décennies qui ont suivi immédiatement sa conclusion. Cette approche était peut-être inévitable, d'autant plus qu'elle était suggérée par ce qui s'était passé après le Concile de Trente. En effet, très vite, à la suite de la polémique Sarpi-Pallavicino à la fin du XVI^e siècle, la papauté avait décidé d'empêcher la connaissance de la documentation sur le déroulement du concile. Cela avait renforcé l'aplatissement de l'image du Concile sur ses décisions doctrinales et disciplinaires. À son tour la préparation de Vatican II avait été guidée par un critère analogue, car elle avait été fragmentée suivant les compétences des Congrégations romaines et selon la structure thématique du code de droit canonique. Jean XXIII a suggéré en vain un critère plus unitaire, quand il a fait échouer le questionnaire, très détaillé, préparé pour la consultation pré-conciliaire de l'épiscopat.

Le temps est venu de prendre conscience que l'on risque ainsi de niveler les décisions conciliaires, de les aplatir les unes sur les autres. De plus, les indications conciliaires plus prégnantes risquent de rester dans l'ombre et même de disparaître de la mémoire. Que l'on pense au dépassement de l'eurocentrisme et donc du monocentrisme de l'Église catholique, qui a dominé l'époque moderne et contemporaine. Que l'on pense à l'implication synodale des chrétiens non romains, réalisée par la participation effective des Observateurs aux travaux conciliaires⁶. Ces aspects, comme beaucoup d'autres, ne peuvent être saisis que si l'on a une vision synthétique et unitaire du concile; ils disparaissent si l'on en reste à un approche uniquement analytique.

⁶ Voir Giuseppe Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito di "concilio pastorale" e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1990.

B. L'identité de Vatican II

Si l'on poursuit cette perspective, il devient crucial de dégager l'identité propre du Concile. Alors que l'identité des premiers conciles de l'antiquité a été marquée par les définitions christologiques et que pour celui de Trente ce sont la controverse anti-protestante et le rétablissement de la discipline ecclésiastique qui sont au centre du débat, Vatican II se caractérise par la pastoralité et par l'*aggiornamento*.

Le caractère pastoral

Vatican II se distingue, en effet, par un net engagement « pastoral »⁷ : c'est dans ce sens qu'il dépasse la longue saison controversiste des siècles modernes, le retranchement par rapport à la société et les condamnations (en effet le concile s'abstient non seulement de prononcer des anathèmes, mais aussi d'approuver des définitions). D'une manière cohérente avec les orientations données par Jean XXIII, le Concile n'a pas recherché non plus une réforme institutionnelle, mais s'est concentré plutôt sur la recherche d'un style « pastoral ».

Quand le pape Jean XXIII a présenté le Concile en le qualifiant de « pastoral », cela a suscité surprise, perplexité et intérêt. Certains en donnent une interprétation faible et normalisante, mais d'autres pressentent que la signification est plus prégnante et plus innovatrice, dans la mesure où aucun concile précédent n'a reçu cette qualification.

Il avait l'intention d'énoncer de manière synthétique une orientation pour l'œuvre du concile et pour sa production magisteriale qui ne soit pas marquée par la controverse et le conflit⁸. Cette manière de le caractériser a été vite perçue comme le symptôme évident d'un concile « nouveau »⁹.

Le Concile a repris et fait sienne cette caractéristique. Les premiers symptômes se manifestèrent à certains moments du débat, au sein de la Commission centrale préparatoire, et surtout dans beaucoup de réponses qui

⁷ Voir M.-D. Chenu, « Un Concile pastoral », *Parole et mission*, 21 (janvier 1963), p. 182-202.

⁸ Voir G. Ruggieri, « Notes pour une théologie du pape Roncalli », *Jean XXIII...*, p. 287-320; A. Melloni, « Sermo, durus, brevis, prudens et rectus ». Etudes sur "Il Giornale dell'Anima" de A. G. Roncalli, Pape Jean XXIII », *Histoire moderne et contemporaine et informatique*, 7 (1985), p. 101-140; E. Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich, 1990; T. Citrini, « A proposito dell'indole pastorale del magistero », *Teologia*, 15 (1990), p. 130-149.

⁹ J. O'Malley met en évidence la « nouveauté » de Vatican II comme nouveauté de style littéraire, dans « Vatican II: Historical Perspectives on its Uniqueness and Interpretation », L. Richard, D. Harrington et J. O'Malley (dir.), *Vatican II. The Unfinished Agenda. A Look to the Future*, New-York, 1987, p. 22-32.

furent envoyées au cours de l'été 1962, avant même l'ouverture des travaux par des évêques insatisfaits des schémas préparatoires. À ce propos on ne peut pas oublier la courageuse «supplique» envoyée de Montréal par le cardinal Léger à Jean XXIII¹⁰. En ces occasions, on évoque la nature «éminemment pastorale» du concile, en précisant qu'il s'agit d'un critère dicté par le pape pour solliciter la reprise d'une attitude caractéristique de l'Église des premiers siècles.

Beaucoup de pères conciliaires se sont référés à ce caractère pastoral pendant le débat de l'automne 1962 à propos du schéma relatif aux « Deux sources de la Révélation». Et le Concile, par la suite, a largement utilisé ce terme. Il est, par ailleurs, bien significatif que, du côté de la minorité conciliaire, l'archevêque de Gênes, le cardinal Siri, ait considéré dès les premiers jours la «pastoralité» comme la menace la plus grave pour l'image traditionnelle du concile.

Si les indications «pastorales» de Jean XXIII ont été accueillies avec enthousiasme, le Concile a eu cependant de grosses difficultés à les traduire en perspectives concrètes, n'étant pas préparé à affronter une tâche tellement inattendue. En fait, bien qu'imparfaite et encore combattue pendant les travaux du Concile, le dépassement de la conception du christianisme comme somme – souvent juxtaposée – de «doctrines» et «disciplines» constitue un développement significatif, qui introduit une révision substantielle de la problématique de la réforme de l'Église et de l'ecclésiologie elle-même.

L'aggiornamento

Le terme *aggiornamento* [mise à jour] est étroitement lié à celui de «pastoral». *Aggiornamento* a souvent été entendu comme «réforme», mais ce terme voulait plutôt indiquer cette attitude de disponibilité à la recherche. Aujourd'hui, il est encore plus clair qu'il s'agissait d'un appel à l'engagement global pour faire pénétrer la révélation chrétienne dans les nouvelles cultures et les temps nouveaux, de manière renouvelée.

De cette façon Jean XXIII a voulu placer le Concile dans la perspective d'une réponse chrétienne aux exigences d'une humanité qui connaît une transformation profonde et globale, peut-être encore plus évidente aujourd'hui que lorsque Vatican II a été annoncé. *Aggiornamento* indique la direction que le Concile aurait dû montrer à l'Église : non pas une réforme institutionnelle ni une modification de la doctrine, mais une plongée dans la

¹⁰ Au sujet de cette supplique, on verra Gilles Routhier, «Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II», *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXX, 205 (1994), p. 281-302.

tradition, en vue d'un rajeunissement de la vie chrétienne et de l'Église. Une formule qui était destinée à conjuguer la tradition et le renouvellement prophétique; la lecture des « signes des temps » devait entrer en synergie avec le témoignage de l'annonce de l'Évangile.

De son côté, l'assemblée conciliaire a partagé et fait sien cet objectif. On a même l'impression que la majorité s'est agglutinée justement autour de cette exigence d'*aggiornamento*. Vatican II a affronté explicitement la problématique de l'*aggiornamento* dans la formulation de deux des documents les plus significatifs: la constitution *Lumen Gentium* et le décret *Unitatis redintegratio*. Cependant les résultats d'une analyse des décisions conciliaires, si approfondie soit-elle, apparaissent tout de suite insuffisants à rendre compte de la portée globale de l'œuvre de Vatican II pour le renouvellement de l'Église contemporaine¹¹. En fait le Concile, d'abord comme événement et ensuite aussi par le *corpus* de ses décisions, a donné un apport plus significatif pour la recomposition d'une vision unitaire du message chrétien. Isoler les passages des décisions consacrés à l'*aggiornamento*¹² affaiblirait la signification globale de l'enseignement conciliaire.

La proposition de renouveau de Vatican II ne peut être saisie dans sa profondeur et dans toute sa portée novatrice que si l'on évalue le témoignage de communion de l'assemblée conciliaire et si l'on met en valeur les liens qui unissent ses décisions majeures. De la participation active des fidèles au culte à la conception de l'Église comme « mystère », distincte du règne de Dieu; de la redécouverte du « peuple de Dieu » et de la « communion » entre les Églises et leurs évêques à la dilatation de la perspective de communion à toutes les traditions chrétiennes et à la valorisation de la condition itinérante de la communauté chrétienne dans le monde; le Concile a formulé les prémisses pour un dépassement de l'ecclésiocentrisme et par conséquent pour une relativisation de l'ecclésiologie elle-même.

C'est dans ce contexte que la reconnaissance de la souveraineté de la parole de Dieu (*Dei verbum*) et de l'inaliénabilité de la conscience (*Dignitatis humanae*) constituent le point de départ du re-centrage de la réflexion chrétienne sur les données constitutives de la condition humaine à la lumière de la révélation de l'Évangile. C'est aux communautés chrétiennes, par

¹¹ Voir à ce propos G. Thils, «...en pleine fidélité au concile du Vatican II», *La Foi et les Temps*, 10 (1980), p. 274-309, et du même auteur, «Trois traits caractéristiques de l'Église post conciliaire», *Bulletin de Théologie Africaine*, 3 (1981), p. 233-245.

¹² Dans les décisions de Vatican II, *aggiornamento* n'apparaît que sous des formes latines équivalentes comme *accomodatio*, *renovatio accomodata* et d'autres expressions analogues. Voir J. W. O'Malley, «Reform. Historical Consciousness and Vatican II's *Aggiornamento*», *Theological Studies*, 32 (1971), p. 573-601 et C. J. O'Donovan, «Was Vatican II Evolutionary? A Note on Conciliar Language», *ibid.*, 36 (1975), p. 493-502.

l'exercice responsable et créatif de leur charisme, qu'il revient de se donner les formes de fraternité aptes à exprimer la conscience évangélique de chacune.

C. Les changements du contexte historique, religieux et culturel

Il est aisé, aujourd'hui, de constater que Vatican II a eu lieu entre le déclin de la saison idéologique et le début de la période post-moderne. Situer correctement le Concile du point de vue historique est décisif pour mettre en lumière la portée de son héritage.

Dans la mesure où il a constitué un événement de transition entre deux époques, on peut affirmer que son héritage est polyvalent et même à double face. D'un côté, Vatican II représente le point d'arrivée de la période qui suit le Concile de Trente avec les controverses confessionnelles inter-chrétiennes, et même la conclusion des longs siècles «constantiniens». D'un autre côté, il est anticipation et point de départ d'un nouveau cycle historique.

Il est donc légitime de se demander si Vatican II n'a pas «vieilli» au moment même de son déroulement¹³. Pour être plus explicite : Vatican II n'est-il pas seulement la conclusion différée et repeinte du premier Concile du Vatican, interrompu en 1870? A-t-il quelque chose à dire en cette période de transition du deuxième au troisième millénaire? Et, encore, est-ce que ce n'est pas l'accélération historique, provoquée en partie aussi par le Concile, qui a fait entrer le monde dans un climat complètement différent de celui des années soixante, et qui a fait de Vatican II et de son message une donnée pathétiquement dépassée?

Discerner courageusement ce qui est vivant de ce qui est mort de Vatican II est une nécessité préalable pour qui veut valoriser son héritage. S'il est juste de s'interroger dans ce sens, on ne peut toutefois pas négliger une autre dimension. En fait une mesure complémentaire pour évaluer la signification du Concile consiste à prendre en compte la situation générale et ecclésiale de la fin des années cinquante. L'annonce, la préparation et enfin le déroulement de Vatican II ont eu lieu dans un contexte de guerre froide, alimentée par un conflit idéologique totalisant. De son côté, le catholicisme était caractérisé par un inquiétant repliement sur soi, qui l'avait isolé et marginalisé ses énergies les plus vives.

Le grand événement choral du Concile a produit un réveil de la conscience et de l'engagement. Les frontières eurocentriques habituelles appa-

¹³ Voir L. de Vaucelles, «Les mutations de l'environnement sociétairé du catholicisme durant la période post-conciliaire», dans G. Alberigo et J.-P. Jossua (dir.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 65-84.

raissent presque aussitôt étroites, les barrières idéologiques se révèlent artificielles, la fécondité de la confrontation et de la recherche ont le dessus sur les « certitudes » établies et sclérosées. L'épicentre même, constitué dans les années soixante par les épiscopats et la théologie européenne, apparaît en crise. Une crise peut-elle être irréversible? La fécondité de Vatican II, et par conséquent son héritage, ne se sont-ils pas transférés dans des zones et dans des cultures qui avaient encore un rôle marginal au Concile?

II. Les problèmes herméneutiques

Considérer le deuxième Concile du Vatican comme un événement, plutôt que comme la somme des décisions approuvées, pose le problème d'élaborer des critères interprétatifs propres, différents – même s'ils sont connexes – des critères d'interprétation du *corpus* de ses décisions¹⁴.

A. L'interprétation

Après la conclusion du Concile, quelques lignes de lecture de sa signification se sont fixées. Je crois qu'il est utile de les évoquer brièvement, encore qu'elles manifestent une inspiration essentiellement idéologique, plutôt qu'un fondement historiographique.

La plus radicale est la lecture intégriste, qui considère que Vatican II fut dominé par le maximalisme et qu'il rompit la continuité avec la Tradition catholique issue du Concile de Trente. De ce point de vue, le Concile fut une erreur et sa signification est donc négative¹⁵.

Certains, au contraire, voudraient lire Vatican II comme une confirmation des positions et des orientations diamétralement opposées à celles qui dominèrent pendant les dernières décennies précédant le Concile. Les décisions conciliaires devaient être lues comme l'envers du magistère catholique précédant 1960; Vatican II aurait mis fin à une époque déjà dépassée dans les faits. Il signifierait la légitimation d'un changement radical par rapport à la tradition. Les événements de 1968 et la saison de la théologie de la « mort de Dieu » auraient définitivement ratifié le dépassement du Concile. Dans cette optique, un « Vatican III » serait souhaitable¹⁶!

¹⁴ Voir Giuseppe Alberigo, « Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II », *À la Veille du Concile Vatican II. Vota et Réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental*, Leuven, 1992, p. 12-23.

¹⁵ Voir l'ample revue critique de D. Menozzi, « L'opposition au Concile (1966-1984) », *La réception...*, p. 429-457 et R. Amerio, *Iota unum. Studio sulle variazioni della chiesa cattolica nel XX secolo*, Milano-Napoli, 1985.

¹⁶ Voir *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?*, Torino, 1987.

Selon d'autres, Vatican II est un concile mineur, étant donné qu'il a renoncé à approuver des décisions dogmatiques et à fulminer des condamnations et des anathèmes. Selon cette interprétation, la définition de « pastoral » est considérée comme un indice d'infériorité, surtout par rapport aux conciles précédents, celui de Trente et de Vatican I. Le déroulement incertain et tortueux de Vatican II serait la cause des difficultés de l'après concile; cela rend nécessaire un guide romain, qui puisse filtrer les impulsions provenant du Concile même¹⁷.

D'autres encore, enfin, proposent d'étendre à Vatican II le trait caractéristique de la « transition », née à l'origine pour qualifier le pontificat de Jean XXIII. Un « concile de transition », donc, au sens fort qui conclut une époque et marque le début d'une autre saison historique. Un événement qui constituerait un point de non retour dans l'itinéraire pluriséculaire du christianisme¹⁸.

B. La réception

La réception des grands conciles a toujours été plus ou moins longue et tourmentée après leur conclusion: et il en est ainsi aussi pour Vatican II¹⁹. L'institution, pendant le Concile, d'un Conseil pour la réforme liturgique, de l'assemblée de l'épiscopat latino-américain à Medellin, la création du Synode des évêques, l'impulsion donnée au rapprochement entre le catholicisme et les autres Églises chrétiennes constituent autant de moments significatifs de cette dynamique de réception au niveau de l'Église universelle ou d'une grande Église continentale; nous en connaissons aussi les nombreux aspects aux différents niveaux locaux.

Ce processus de réception en est encore à ses premiers pas²⁰, et il n'est pas possible de reconnaître un protagoniste comparable à Charles Borromée, qui, après le Concile de Trente, devint rapidement le guide et le modèle pour la réalisation du Concile. Il n'est cependant pas superflu de souligner maintenant que cette réception est un facteur important pour l'interprétation du Concile. L'héritage de Vatican II s'incarne dans sa réception²¹.

¹⁷ Voir J. Ratzinger, *Entretien sur la foi*, interview de V. Messori, Paris, Fayard, 1985.

¹⁸ Voir G. Alberigo et J.-P. Jossua (dir.), *La Réception de Vatican II*.

¹⁹ Voir Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.

²⁰ Voir G. Alberigo, « Il Vaticano II nella tradizione conciliare », *Cristianesimo nella Storia*, 13 (1992), p. 593-612.

²¹ Voir H. J. Pottmeyer, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile », *La réception...*, p. 43-64.

C. Les tensions et les contradictions

Comme après chaque concile, l'interprétation de Vatican II et sa réception ont été des occasions de débat, mais aussi d'incompréhension. Un bilan de ces décennies présente des résultats peu réjouissants. Malgré des références même explicites au Concile, on ne peut ignorer l'absence d'une lecture qui, dans la fidélité, soit créative et enrichissante. Peut-être seule l'impulsion embryonnaire de la théologie de la libération mérite-t-elle quelque crédit. Est-ce que la responsabilité de cette situation remonte à la stérilité du Concile lui-même? Ou bien, au contraire, doit-elle être attribuée à la préférence marquée pour les lectures fragmentaires qui ont souligné les contradictions plutôt que les lignes de force de l'événement conciliaire? Est-ce qu'une herméneutique « défensive », fille – malgré tout – de l'époque séculaire des controverses et de la théologie « baroque » l'a emporté?

Une interprétation rigoureuse de Vatican II n'a peut-être pas encore été formulée d'une manière adéquate. À savoir, une interprétation qui ne soit pas prisonnière des vieux lieux communs et qui soit consciente du patrimoine d'espérance et d'optimisme évangélique qui s'est consolidé au cours du Concile. Une herméneutique qui ne réduise pas le message conciliaire à l'une ou l'autre formulation approuvée, mais qui s'efforce d'en reconnaître la portée globale.

III. Les requêtes du temps et les inerties (omissions?) post-conciliaires

A. Les exigences de l'esprit contemporain

Après 1965, l'accélération historique n'a pas connu de trêve. Les nouveautés et les problèmes se sont superposés. Un sentiment – peut-être même une culture – post-moderne s'est affirmé. Une post-modernité discontinue et irrégulière dans la mesure où le processus de déseuropéanisation a progressé avec des effets contradictoires. Dans les sociétés post-idéologiques se répand le dénominateur commun de l'aspiration à la société de consommation tandis que des différences culturelles radicales persistent et que les inégalités économiques s'aggravent. Une fois les divisions idéologiques annulées, les tendances à l'unification s'affaiblissent, tandis que s'accroissent les exigences pluralistes, qui tendent à dégénérer en particularismes.

Dans ce contexte, le christianisme doit répondre à un défi décisif sur tous les continents et dans tout type de société: réinculturer le message de l'Évangile, ou bien se réfugier dans le passé. La pénétration de ce message dans l'univers antique, réalisée par les premières générations chrétiennes et modulée peu à peu au cours de deux millénaires, montre son obsolescence

à partir de sa grammaire de base. L'anthropologie empruntée à la culture grecque, surtout après le tournant constantinien, semble aujourd'hui dépassée ou même ignorée par la plus grande partie des nouvelles générations.

Le dualisme chair-esprit, âme-corps qui – bien qu'il fût fondamentalement étranger à la spiritualité des prophètes de l'Ancien Testament et au noyau du Nouveau Testament – a dominé le christianisme occidental et est devenu chaque jour davantage une prison, si dorée fut-elle, pour la communication de la foi chrétienne. On s'aperçoit qu'il s'agit d'une anthropologie de la séparation et de l'opposition (homme-femme, blanc-noir, riche-pauvre) incompatible avec la conscience de l'égalité²². Est-ce là l'origine du glissement et de la réduction moraliste d'une si grande partie du magistère récent?

Vatican II a-t-il eu conscience de l'importance de ce défi? Je pense que oui, tout confusément que ce soit, sans avoir ni le temps ni l'énergie d'élaborer une réponse complète. La partie la plus significative de son héritage consiste justement dans l'acceptation de ce défi, dans la reprise fidèle et créatrice de cette intuition, dans l'effort audacieux pour faire germer ce qui a été semé.

À ce propos, aussi, le dépassement du passé est difficile et lent, surtout parce qu'il exige l'abandon d'habitudes mentales si enracinées qu'elles sont devenues des automatismes. Il est intéressant de considérer l'habitude tenace d'identifier un « adversaire » comme repère indispensable à l'affirmation de sa propre identité. On peut voir là un facteur de résistance à la réunification des Églises chrétiennes et – d'autant plus – à l'acceptation du pluralisme religieux. Au surplus, l'eurocentrisme empêche de prendre conscience que l'inculturation du christianisme n'est pas seulement le problème des autres continents, mais qu'il est tout aussi urgent – et peut-être plus ardu – pour la culture européenne elle-même.

B. Les requêtes de la foi

Vatican II a donné en fait quelques grandes indications synthétiques, qui demandent une réception active²³ impliquant, à la fois, un changement des registres spirituels et culturels et un renouvellement institutionnel. Autrement dit le Concile n'a pas décidé d'adapter et de compléter la vision du christianisme et la conception de l'Église qui s'étaient affirmées pendant les siècles derniers, mais il a proposé, indiscutablement avec des limites et

²² On peut faire référence à la théologie du péché originel et au débat sur le destin des enfants morts avant le baptême.

²³ Voir G. Alberigo, « Vatican II et la réflexion théologique », *Lumière et Vie*, 29 (1990), p. 7-15.

des lacunes, l'exigence d'un renouvellement de l'image globale du christianisme: «un bond en avant». Les points cruciaux de cet héritage concernent l'importance fondamentale de la parole de Dieu, la portée du mystère de la Trinité, la fonction de l'Esprit, la conception de l'Église, une attitude amicale et de partage à l'égard de l'histoire humaine.

Souveraineté de la parole de Dieu

La conception du christianisme comme «vérité» consistant en un ensemble organique de propositions dogmatiques, plutôt que comme une adhésion et une décision à suivre la personne du Christ s'est affirmée il y a plusieurs siècles, sous l'influence des contacts avec la culture hellénistique. L'hégémonie de la vision métaphysique et son développement fondamentalement essentialiste ont conféré une importance de plus en plus grande à la «vérité». La vérité, plutôt que la personne du Christ, est conçue comme un ensemble de concepts, organiques, abstraits et atemporels. La perspective biblique, pour laquelle la vérité chrétienne est le mystère de la Trinité révélé dans la personne de Jésus de Nazareth – un mystère inépuisable, auquel chaque génération et chaque culture puise du vieux et du neuf – passe au second plan. La vérité comme ensemble de formulations dogmatiques et univoques tend à devenir la mesure définitive de la communion. Erreur dans la formulation de la doctrine et exclusion de la communion coïncident.

Longtemps, donc, le christianisme, surtout dans l'Occident latino-germanique, a vécu et a présenté le message évangélique suivant des modalités conceptuelles qui ont impliqué la fragmentation et la de-historisation du message même. À la suite de la rupture de la communion dans le christianisme occidental, chaque Église a circonscrit sa «propre» vérité théologique, s'efforçant de la soustraire à l'évolution historique par le fixisme essentialiste non seulement de la doctrine mais aussi de ses formulations.

On est ainsi parvenu à une vision ankylosée du christianisme et de l'Église même, qui gonfle les facteurs doctrinaux et le système juridique et institutionnel, au point de les identifier – implicitement, du moins – avec la foi et l'Église. De cette façon, il est habituel de considérer comme centrales les formulations doctrinales et l'uniformité des structures et d'arriver à en faire l'*être* même de l'Église.

Vatican II a dépassé l'acception monolithique et unidimensionnelle de la vérité chrétienne, en reconnaissant qu'elle a comme critère d'authenticité la personne de Jésus le Christ, dans toute l'épaisseur de son mystère, et non pas une cohérence conceptuelle interne. La foi et l'Église ne coïncident donc plus avec la doctrine, qui n'en constitue d'ailleurs même pas la dimension la plus importante, s'il est vrai que l'Église est communion de pierres vivantes, corps en continuel devenir vers une transfiguration finale. L'adhé-

sion à la doctrine, et surtout à une formulation doctrinale déterminée, ne peut plus être le critère définitif pour discerner l'appartenance à l'*Unam sanctam*.

Un observateur extérieur pourrait penser que l'exigence formulée dans le décret sur l'œcuménisme d'«expliquer la foi catholique de façon plus profonde et plus droite, utilisant une manière de parler et un langage qui soient facilement accessibles même aux frères séparés²⁴» ne fut comprise que comme un ornement factice, dépourvu de valeur et de signification. En effet, l'effort, certes pénible et risqué, de repenser radicalement, d'une façon plus approfondie (*profundius*) et avec une grande loyauté (*rectius*), les modalités et les formulations de la foi catholique, s'est rapidement raréfié. Cet effort devait passer par une authentique compréhension, dans un premier temps, à l'égard des frères « séparés », donc des frères dans la foi chrétienne, mais ensuite s'élargir à chaque femme et de chaque homme, nos « prochains »²⁵.

L'impulsion profonde de tout le décret *Unitatis redintegratio* semble presque ignorée. Elle encourageait pourtant la recherche de nouveaux modes d'expression de la foi, moins conditionnés par la culture occidentale dominante et plus ouverts aux nouvelles façons de sentir et de réfléchir de l'humanité contemporaine.

L'option conciliaire, qui reconnaît le caractère central et souverain de la parole de Dieu est étroitement liée à ce qui a été dit jusqu'ici. Malheureusement, elle a été conçue de façon superficielle comme une concession irénique faite aux frères de la Réforme et n'a pas reçu toute l'attention et les développements qu'elle méritait. En effet, l'habitude de séparer la recherche exégétique de la recherche théologique n'a pas été modifiée, tandis que sur le plan pastoral une certaine méfiance réapparaît

²⁴ « *simul fides catholica et profundius et rectius explicanda est, modo et sermone qui etiam a fratribus seiunctis possit vere comprehendi* », *Unitatis redintegratio* §11.

²⁵ On a l'impression que l'on s'est arrêté aussi à une lecture complaisante de la reconnaissance d'une « hiérarchie des vérités » et que l'on s'est contenté de son impact innovateur en tant qu'affirmation d'une différente proximité au Christ pour certains aspects de la doctrine catholique. De façon embryonnaire ce critère était formulé déjà dans la constitution *Dei Filius* du premier concile du Vatican (c.IV) : « [...] *ratio quaerit aliquam mysteriorum intelligentiam eamque assequitur tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* [...] » ; *Les Conciles Œcuméniques*, t. 2, *Les Décrets*, Paris, Cerf, 1994, p. 1642/808, 1.31-35. Voir O.Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschitliche Hintergrunde und mögliche Konsequenzen eines Hinweis im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München, 1968 ; la recherche de W.Henn, « The Hierarchy of Truths according to Yves Congar o.p. », Rome, 1987 ; le rapport « The Notion of "Hierarchy of Truths" », *Joint Working Group*, Genève, 1990 ; et A. Dulles, « The Hierarchy of Truths in the Catechism », *The Thomist*, 58 (1994), p. 369-388.

et même une certaine prise de distance en ce qui concerne le contact direct des fidèles avec la Bible. Refaire sienne la parole de Dieu de la part de l'Église et de la théologie catholique n'est encore aujourd'hui qu'une réalité « affective » et bien peu un acquis « effectif »²⁶.

Portée du mystère trinitaire et fonction de l'Esprit

Au moment même de la conclusion du Concile, on a observé que la dimension trinitaire et surtout pneumatologique était restée faible et marginale. C'était une remarque tout à fait correcte, surtout si on l'applique au *corpus* des décisions de Vatican II. En fait, l'événement conciliaire a été, au contraire, imprégné – dès l'annonce de sa convocation et pendant tout son déroulement – de cette référence déterminante à l'Esprit saint.

Il est significatif que Jean XXIII soulignât de plus en plus fréquemment « le besoin d'une effusion continue de l'Esprit saint, comme d'une nouvelle Pentecôte qui renouvelle la face de la terre ». L'image d'une nouvelle Pentecôte était habituellement associée au Concile, comme dans l'allocution solennelle du 8 décembre 1962, dans laquelle le Pape affirma que le Concile « sera vraiment la nouvelle Pentecôte, qui fera s'épanouir l'Église dans sa richesse intérieure... il sera un nouveau bond en avant du règne du Christ dans le monde ». Roncalli était tout à fait conscient de la portée théologique et historique de la Pentecôte et le fait d'en invoquer une répétition était une façon précise et nette de souligner le caractère exceptionnel de la conjoncture historique actuelle, les perspectives extraordinaires qu'elle ouvrait et la nécessité que l'Église y fit face par une rénovation très profonde qui lui permette de se présenter au monde et d'indiquer aux hommes le message de l'Évangile avec la même force et la même immédiateté que la Pentecôte originale.

L'identification de la signification du Concile avec ses décisions a eu pour effet de détruire l'impulsion – si faible fût-elle – à retrouver la dimension trinitaire et pneumatologique dans la réflexion et dans la piété catholique. Malgré quelques dénonciations lucides, la domination « christomoniste » s'est poursuivie, réduite désormais à une répétition lasse.

L'exigence d'une reprise de la pneumatologie est immanente dans la conception conciliaire de l'Église. Une conception qui devait justement se fonder sur une redécouverte de la fonction de l'Esprit. On peut se demander

²⁶ On peut se référer à *Le Déplacement de la Théologie*, Paris, 1977 ou au Cahier spécial de "Concilium" dédié à "Bilan et Avenir", n. 190 (1983) et enfin à H. Küng, D. Tracy (dir.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich, Güterloh, 1986.

si le manque de développements à ce niveau n'a pas affaibli toute l'ecclésiologie post-conciliaire.

*Conception de l'Église*²⁷

Le concile a placé l'Église dans une nouvelle perspective. La « réforme de l'Église » comme remède à la décadence (*de-formatio*) par rapport à un système organique et définitif de l'Église est dépassée. La conjugaison du principe « pastoral » avec la méthode de l'*aggiornamento* met en crise la thématique médiévale-moderne de la décadence et de la réforme appliquée à l'Église.

Une église conçue comme peuple de Dieu itinérant guidé par l'unique Pasteur sous l'inspiration de l'Esprit est toujours en train de se « mettre à jour » selon le critère du service. Sous ce jour on peut reparcourir les initiatives et les choix de ces trente premières années de réception du message conciliaire. Il est aisé de se rendre compte que d'importantes rénovations se sont réalisées, mais on s'est quelquefois aussi engagé dans des impasses; souvent, enfin, on est resté conditionné par des modèles dépassés ou par une timidité paralysante.

Dépasser la saison ecclésiocentrique implique surtout la redécouverte des autres dimensions de la vie chrétienne et de la foi. Il faut réaliser un renversement des priorités qui consiste à cesser de se référer aux institutions ecclésiastiques, à leur autorité et à leur efficacité comme au centre et à la mesure de la foi et de l'église. Ce sont au contraire la foi, la communion et la disponibilité au service qui font l'Église; ce sont elles les valeurs directrices sur lesquelles se mesure le caractère évangélique des structures et des comportements des institutions. Repenser et renverser les priorités implique encore reconnaître la valeur de critère ecclésial du *sensus fidelium* et des signes des temps au lieu de la logique interne des institutions, trop fréquemment guidées par le pouvoir et non par l'*exousia*.

Un élément important de nouveauté, énoncé dans la Constitution sur la liturgie (*Sacrosanctum concilium*), et repris ensuite dans d'autres décisions conciliaires, concerne l'introduction d'une perspective qui considère l'Église comme une communion entre communautés locales différentes, plutôt que comme une grande organisation unitaire à dimension mondiale. Suivant cette perspective, la structure de l'Église ne peut plus être représentée comme une pyramide, où la vie s'écoule le long d'un axe vertical sur un rythme descendant. Au contraire, il devient indispensable de recourir à une

²⁷ Voir G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et Prospective*.

image essentiellement horizontale (non « ascendante »!), qui met toutes les Églises et ses évêques sur un plan d'égalité (« Églises sœurs »).

De même, l'application à l'Église de la réalité biblique du « peuple », et d'un peuple en mouvement et en recherche, transcende l'ossification progressive de la conception de l'Église, symbolisée par Bellarmin dans l'analogie entre l'Église et le royaume de France. À côté de facteurs statiques, on valorise aussi des facteurs dynamiques, parmi lesquels émerge le sacerdoce commun des fidèles, préalable nécessaire pour sortir de la séparation pluri-séculaire entre clercs et laïcs et d'une conception « essentialiste » de l'Église (constitution dogmatique *Lumen Gentium*).

Le *test* qui révèle le plus clairement peut-être la difficile assimilation de l'impulsion rénovatrice de Vatican II réside dans le choix des évêques. Il est indéniable que le ministère épiscopal est une caractéristique centrale du catholicisme latin et en constitue un aspect capital. Il est donc déconcertant de constater que les critères et les procédures pour le choix des évêques restent imperméables à ces impulsions de rénovation. Dans les décennies qui ont suivi la conclusion du Concile, mis à part quelques rares exceptions, on a suivi la pratique préconciliaire d'exclure de la participation préalable les Églises intéressées. Et même dans les années 1990, il semble qu'on adopte des critères de sélection qui privilégient des ecclésiastiques sourds à la rénovation conciliaire. Ce sont de tels étranglements qui contredisent la profonde exigence de synodalité qui anime un peu partout les communautés chrétiennes²⁸.

Plus déconcertante encore apparaît l'absence d'une élaboration approfondie de la portée des revendications relatives à la position de la femme dans l'Église. Ces exigences, en effet, ne pourraient-elles pas être reliées, avec profit, au développement du sacerdoce universel de tous les fidèles? Dans cette perspective n'offrirait-on pas à ce grand « signe des temps », déjà indiqué comme tel dans *Pacem in terris*, un espace bien plus grand et plus significatif que l'étroite perspective d'un accroissement de la cléricisation du christianisme, avec le sacerdoce des femmes?

Dans cette optique il est aisé de se rendre compte que la réception de Vatican II, et peut-être même sa compréhension, sont encore incertaines et à l'état embryonnaire. La souveraineté de la parole de Dieu, l'importance centrale de la liturgie et de l'eucharistie, la recherche de la communion – depuis la base de la communauté paroissiale au niveau des communautés diocésaines jusqu'à celui des différentes traditions chrétiennes – apparais-

²⁸ Voir G. Alberigo, « Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum », *Kirche sein*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, p. 333-347.

sent seulement, rarement et de manière inadéquate, comme le centre de la vie catholique.

Sympathie et partage vis-à-vis de l'histoire humaine

Avant même *Gaudium et spes*, ce fut l'annonce du Concile et son déroulement ensuite qui suscitèrent de grandes espérances, bien au-delà des frontières catholiques. Espérance d'une attitude de sympathie pour les « lointains » et les non croyants; abandon de l'attitude hargneuse, que souvent l'Église catholique avait adoptée envers la « civilisation moderne ».

Le Pape Jean XXIII avait pris ses distances à l'égard de l'hostilité préconçue entre foi et histoire moderne. Cette position implique la réhabilitation de l'histoire humaine comme catégorie appartenant à la foi chrétienne, et non plus étrangère ni contradictoire avec elle. Elle implique aussi le refus d'un jugement négatif sur le présent, déduit d'une méfiance de principe et emprunté passivement au passé. Le discours d'ouverture du Concile était imprégné de cette perception des changements dans la condition humaine et des possibilités plus grandes qu'il en résulte pour la foi²⁹: « maintenant l'Épouse du Christ préfère faire usage de la médecine de la miséricorde plutôt que de la sévérité »; au lieu de lancer de nouvelles condamnations l'Église doit montrer la validité de sa doctrine.

À ce propos aussi les perspectives qu'offre la constitution *Gaudium et spes*, comme la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse³⁰, n'ont pas encore suscité l'intérêt qu'ils auraient mérité et surtout un approfondissement adéquat par la réflexion théologique. La thématique des « signes des temps » et de la liberté de conscience attend les développements doctrinaux et institutionnels qu'elle porte en son sein.

Il faut reprendre le fil de cette amitié avec l'histoire, exprimée heureusement par Grégoire le Grand quand il écrivait qu' « il faut savoir qu'avec les progrès du temps a grandi la science des Pères dociles à l'Esprit... plus le monde s'étire vers sa fin, plus large s'ouvre pour nous l'entrée dans la science éternelle³¹ ». D'autant plus que c'est seulement en reprenant posses-

²⁹ Le texte critique a été édité par A. Melloni « Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del concilio Vaticano II "Gaudet Mater Ecclesia" di Giovanni XXIII », *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, 21), Brescia, Paideia, 1984, p. 239-283.

³⁰ Voir D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

³¹ « [...] sciendum est quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. [...] Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus, largius aperitur », *Hom. in Ez.*, III/IV, 12; M. Adriaen (éd.): CCh-SL CXLII- 1971, p. 267-268 et Ch. Morel: Paris, Cerf, SC 327 et 360, p. 209-210.

sion du sens plein de l'évolution historique que l'on peut faire naître un renouvellement de la conscience eschatologique.

Conclusion

La « pastoralité » et l'*aggiornamento* amorcent ensemble le dépassement de l'hégémonie de la théologie, conçue comme isolement de la dimension doctrinale de la foi et sa conceptualisation abstraite, ainsi que du « juridisme », en tant que fixation en formules juridiques du dynamisme de l'expérience chrétienne. La fécondité des développements – dont ce changement est susceptible – apparaît extraordinaire, même si ceux-ci doivent être approfondis d'une façon rigoureuse. L'on commence à aller au-delà de la réduction du message évangélique à un code moral, qui est l'effet le plus évident et le plus alarmant de cette désarticulation. Cela ne veut pas dire céder aux tentations intégralistes ou fondamentalistes, mais au contraire retrouver l'unité « sans couture » et la complexité du message évangélique.

S'est-il créé un espace « propice » pour que l'amour de l'*universitas fidelium* pour notre mère l'Église puisse se manifester avec la liberté des enfants de Dieu, obéissant aux impulsions de l'Esprit, et puisse produire des effets de renouvellement évangélique ?

La remise en question de la problématique ecclésiale – et souvent « ecclésiastique » – permet, comme l'attention à l'histoire et au contexte social, de saisir avec une ouverture renouvelée la signification de la perspective eschatologique. La Jérusalem céleste comme prototype et destin de l'Église (Ap 21,2,9-14 et 22-27) sort du brouillard mythologique et retrouve le sens prégnant d'un objectif.

Si l'on accepte de poser en ces termes l'héritage de Vatican II, il est inévitable de se rattacher à la proposition d'une *metanoia* de l'Église catholique elle-même, avancée à plusieurs reprises par Jean-Paul II. Autocritique et conversion sont les étapes indispensables d'un « repentir » effectif. L'Église a des motifs aigües d'autocritique pour sortir de l'inertie et de l'omission, signes sous lesquels semble être resté jusqu'ici l'héritage de Vatican II.