

LES DÉPLACEMENTS ET LES ACCENTUATIONS VOULUS PAR LE CONCILE VATICAN II

[Éric de Moulins-Beaufort](#)

Éditions du Cerf | « [Revue d'éthique et de théologie morale](#) »

2012/4 n°272 | pages 9 à 37

ISSN 1266-0078

DOI 10.3917/retm.272.0009

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-4-page-9.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.

© Éditions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Éric de Moulins-Beaufort

LES DÉPLACEMENTS ET LES ACCENTUATIONS VOULUS PAR LE CONCILE VATICAN II

Que le second concile du Vatican ait apporté des changements dans la vie concrète de l'Église est une évidence : ne citons que la simplification de l'habit ecclésiastique, notamment épiscopal, de nouvelles relations entre clercs et laïcs, la réforme liturgique, bien sûr, la réforme de la curie romaine et l'institution d'un synode permanent des évêques, pour les plus voyantes. Sur le plan doctrinal, la collégialité épiscopale, la sacramentalité de l'épiscopat, l'encouragement au travail œcuménique, le regard positif porté sur les religions non chrétiennes en tant que telles, la définition précise du droit à la liberté religieuse et le renoncement à l'idée de l'« État catholique », mais aussi la reconnaissance du sacerdoce commun des fidèles et la définition de la Révélation comme volonté de Dieu de se communiquer aux hommes, sont des acquis importants aux conséquences considérables. On sait les débats qu'ils ont suscités et les tensions qui en sont nées, le Concile lui-même s'étant déroulé dans un climat marqué en Occident par une soif de changements sociaux et de remise en cause des normes traditionnelles.

Le pape Benoît XVI a synthétisé les différentes formes de réception ou de non-réception du Concile en deux herméneutiques : celle de la rupture et celle de la réforme, cette dernière seule respectant la vérité du sujet qu'est l'Église¹. Il est patent que les textes du Concile veillent à inscrire leur enseignement dans le fil de la Tradition de l'Église, au moins en en donnant

1. BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine », 22 décembre 2005, AAS 98 (2006), p. 40-53.

des indications précises. Il est clair aussi que le Concile comprend la Tradition de manière plus ample que ne le faisaient certains théologiens et même certains Pères conciliaires qui tendaient à la ramener à la scolastique plus ou moins tardive. Les débats, parfois tendus, entre ce qui a été appelé la « majorité » et ce qui a été appelé la « minorité » du Concile, ont aidé à ces précisions. Le texte le plus original dans sa conception et dans son contenu, la constitution pastorale *Gaudium et spes*, mérite d'être examiné de près à cette lumière.

Le plus nouveau dans le concile Vatican II avait été fixé dès le point de départ par le pape Jean XXIII : ce Concile n'était pas réuni pour condamner qui que ce soit ou quelque opinion que ce soit, il ne devait pas adopter le ton des « prophètes de malheur » ; il devait annoncer la bonne nouvelle du salut en des termes audibles par les hommes de ce temps, et pour ce faire, distinguer entre le contenu immuable de la foi et ses modes d'expression. Tenir cette double ligne au long des quatre sessions fut un défi constant. Car il ne pouvait s'agir d'une affaire de bonhomie personnelle. Sous le dehors sympathique d'une amélioration de la présentation du discours, Jean XXIII appelait l'Église à dépasser le refus intransigeant du monde moderne et aussi à sortir de la crise moderniste sans peur des questions qu'elle soulevait. La double tonalité voulue par Jean XXIII correspondait donc à deux exigences : d'une part, l'exigence d'un regard nouveau porté sur le monde, qui ne devait pas être une concession à une modernité inévitable, mais provenir de la mission propre de l'Église ; d'autre part, l'exigence d'un travail précis de théologie fondamentale et de théologie dogmatique pour établir le lien et la distance entre le contenu d'un énoncé et son mode d'énonciation.

Nous voudrions proposer ici l'idée qu'un pas décisif fut franchi dès *Sacrosanctum concilium*, la constitution sur la liturgie. Pour cela, nous comparerons rapidement cette constitution, la seule votée dès la première session, avec l'encyclique *Mediator Dei*. Ensuite, nous essaierons de montrer que c'est la compréhension de la sacramentalité de l'Église qui a permis d'honorer le programme fixé par Jean XXIII. La sacramentalité, en effet, exprime une certaine position dans l'histoire, déterminée par la mission reçue du Christ. Elle fonde la manière nouvelle de relation de l'Église aux États, aux autres confessions chrétiennes,

aux autres religions, aux cultures. Elle se prolonge, croyons-nous, dans ce que l'on appelle aujourd'hui la « nouvelle évangélisation ».

LE PAS DÉCISIF

Sacrosanctum concilium fut rédigée et votée durant les deux premières sessions. Elle fut, avec le décret sur les moyens de communication sociale, le premier document promulgué par le Concile. Les débats furent vifs mais ils portèrent davantage sur les déterminations pratiques que sur la doctrine elle-même. Les esprits étaient en effet largement préparés : une comparaison sommaire avec l'encyclique *Mediator Dei* publiée par Pie XII, le 20 novembre 1947, en convainc aisément. Certes, l'encyclique trouvait sa cause prochaine dans la diffusion auprès de jeunes Allemands de théories un peu trop absolues de la liturgie. Elle condamne donc – en l'occurrence les exagérations de certains promoteurs de la « piété objective » –, mais ce n'est pas son objet principal et elle le fait avec retenue, un peu comme s'il fallait justifier une intervention du Magistère par la nécessité de redresser une ou des erreurs menaçantes pour la foi. Son but véritable est de déployer une ample théologie de la liturgie, acte du Corps du Christ tout entier, « culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres ² ». Ce thème théologique est l'essentiel aussi de la constitution.

À cette lumière, l'encyclique aborde sans fard quelques questions pastorales liées à la liturgie : la distinction entre les éléments humains et les éléments divins, l'usage de la langue vulgaire, la référence aux liturgies antiques, la participation des fidèles, la communion sacramentelle, le chant grégorien et le chant populaire... On reconnaît là les éléments principaux par lesquels le Concile appellera à une réforme des livres liturgiques. Or, sur chacun de ces points, *Mediator Dei* se caractérise par une doctrine ample : elle reconnaît la relativité des déterminations pratiques et se garde de leur donner une portée totalement

2. PIE XII, encyclique *Mediator Dei* ; CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum concilium*, n° 7.

théologique. Seulement, elle ajoute aussitôt des précautions pratiques qui sont soit de l'ordre de l'opportunité, soit d'ordre sociologique ou alors elle rappelle que, puisque la liturgie est acte du Corps entier du Christ, la détermination des règles et leur éventuelle évolution reviennent au Siège de Pierre, tête de l'Église visible. Ainsi Pie XII n'hésite-t-il pas à écrire que les éléments humains de la liturgie « peuvent subir des modifications diverses, selon que les nécessités des temps, des choses et des âmes les demandent, et que la hiérarchie ecclésiastique, forte de l'aide de l'Esprit-Saint, les aura approuvées ». Il relativise avec beaucoup de sagesse la qualité supérieure que certains voudraient attribuer d'office aux usages les plus antiques et en conclut qu'il ne serait « pas sage ni louable de tout ramener en toute matière à l'Antiquité ». Qui sait lire comprend que la porte est ouverte à la restitution de certaines règles antiques, mais que le discernement appartient non aux savants ni aux pasteurs locaux, mais au Siège apostolique. Il présente la langue latine comme « un signe d'unité manifeste et éclatant et une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale » et concède aussitôt qu'« en bien des rites, cependant, se servir du langage vulgaire peut être très profitable au peuple ». Il n'en rappelle pas moins aussitôt que cette concession dépend du Saint-Siège.

Le plus intéressant pour notre propos est la manière dont l'encyclique traite le thème de la participation des fidèles à l'action liturgique. La dynamique d'ensemble du texte vise à inviter les évêques à la favoriser le plus possible, singulièrement à la messe. Le pape explique avec précision que le sacrifice du Christ est offert par le prêtre en tant qu'il représente le Christ et non en tant qu'il représente l'Église, et il tire de ce fait la nécessité que les fidèles s'unissent à ce sacrifice, parce qu'il est celui du Christ-Tête qui l'offre pour tous ses membres et en eux. La participation des fidèles dans le culte visible se traduit par l'union de leurs « vœux de louange, d'impétration, d'expiation et d'action de grâces » à ceux du prêtre et même à ceux du Christ, et encore par l'offrande de leur vie entière, se laissant purifier pour être davantage au Christ. En grand théologien de la liturgie, Pie XII conclut à la fois à la grande convenance et à la non-nécessité de tous les moyens par lesquels s'exprime extérieurement ou se nourrit cette participation des fidèles. Parce que le prêtre agit au nom du Christ-Tête, il rend présent le peuple

entier, que son Chef porte et unifie, même s'il célèbre seul ou si le peuple ne répond pas. Ce n'est pas la participation visible du peuple qui fait l'efficacité du sacrifice, c'est parce que le sacrifice est vraiment consommé que le Christ Total est vraiment offert, que le peuple peut être invité à entrer concrètement dans la double attitude qui lui est ouverte : offrir le Christ lui-même et s'offrir avec le Christ par la purification de toute la vie. D'où, d'un côté, l'éloge de ceux qui mettent entre les mains du peuple le Missel romain ou qui « s'efforcent de faire de la liturgie une action sainte même extérieurement, à laquelle prennent réellement part tous les assistants » et, d'un autre côté, presque aussitôt la relativisation de ces moyens : le pape relève que « tous les fidèles ne peuvent se servir du Missel romain, même s'il est écrit en langue vulgaire », que « le tempérament, le caractère et l'esprit des hommes » – ce que nous appelons aujourd'hui « sensibilité » – sont « si variés et si différents que tous ne peuvent pas être dirigés et conduits de la même manière par des prières, des cantiques et des actes communs », de sorte qu'une autre méthode, « pour certains plus facile », la méditation pieuse des mystères de Jésus-Christ ou d'autres exercices de piété, qui « diffèrent des rites sacrés par leur forme » mais s'y « accordent par leur nature », peuvent permettre aussi de rejoindre l'attitude intérieure souhaitée.

Nous touchons ici une différence qui n'est pas qu'anecdotique entre *Mediator Dei* et *Sacrosanctum concilium*. Même si la constitution conciliaire insiste moins sur l'exclusivité du sacerdoce du prêtre, la théologie des deux textes – que l'on ne s'y trompe pas – est fondamentalement la même. Le « ton », en revanche, est différent : *Sacrosanctum concilium* ne fait plus état des différences sociologiques entre les hommes, de leurs plus ou moins grandes capacités à entrer dans le mouvement intérieur de l'acte liturgique ou de la variété de leurs tempéraments. La constitution conciliaire appuie la révision des livres liturgiques qu'elle décide sur la dignité baptismale des fidèles et la nécessité de permettre à cette dignité de se fortifier en s'exerçant réellement. La restauration de la liturgie et son progrès, que le Concile se donne comme objectifs, ne sont pas d'ordre pédagogique, ni de l'ordre d'une adaptation à l'état présent du monde. Leur source est la volonté de l'Église que chacun de

ses membres agisse pleinement selon ce que le baptême a fait de lui.

Mediator Dei n'avait pas pour but de réformer la liturgie, mais plus modestement d'aider à ce que le peuple chrétien – évêques, prêtres et fidèles laïcs – en acquière une intelligence plus profonde. Il convenait donc de rendre raison de certaines pratiques pastorales que le pape n'entendait pas contraindre, même s'il espérait un progrès intérieur. Or, l'analyse que nous avons proposée de l'encyclique a fait apparaître l'attention portée à la dialectique de l'extérieur et de l'intérieur. « De sa nature, écrit le pape, le Sacrifice, étant accompli par le Médiateur de Dieu et des hommes, doit être considéré comme l'œuvre de tout le Corps mystique du Christ. » Il l'est en effet, que la messe soit célébrée par un prêtre seul (*Mediator Dei* renouvelle toutefois la règle qu'un prêtre ne célèbre jamais sans un servant) ou avec un grand concours de peuple. L'assemblée et, plus encore, les manières diverses qui peuvent être employées pour permettre à celle-ci de participer au sacrifice « démontrent d'une manière extérieure » le « caractère public et commun » ou « social » du sacrifice eucharistique. Que cette « démonstration » soit « extérieure » ne la rend pas de peu de valeur : il est essentiel que les fidèles intérieurement les dimensions du sacrifice, y entrent véritablement, avec leur intelligence et leur volonté. Au début de sa lettre, le pape explique, en effet, contre les tenants d'une piété purement objective, toute contenue dans les actions liturgiques sans ajout d'éléments « subjectifs », que les sacrements, parce qu'ils sont actes du Christ lui-même « qui communique la grâce de Chef », requièrent que ceux qui les reçoivent s'y ouvrent, en « membres vivants, doués de raison et de volonté personnelle ». La validité extérieure du rite assurée par l'action du Christ-Tête ne saurait suffire à l'Église, qui doit œuvrer pour que les fidèles se laissent intérieurement former par ce qu'ils célèbrent. L'extériorité des rites doit être portée par l'intériorité de ceux qui les célèbrent ou y participent : cela est bien connu, au moins depuis les prophètes d'Israël. L'encyclique encourage aussi, et cela est plus original, à ce que les rites forment l'intériorité des fidèles et que, à cet effet, la participation commune de ceux-ci prenne une certaine extériorité. Dans *Sacrosanctum concilium*, cette dialectique reçoit une autre ampleur. Elle se combine avec une dialectique du dedans et du dehors :

Puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur [...], c'est d'une façon étonnante qu'elle fortifie leurs énergies pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé devant les nations (SC 2).

L'attention s'est déplacée de la qualité de l'acte liturgique, assurée par l'adéquation de l'acte extérieur et de l'acte intérieur, l'un stimulant l'autre, vers la figure visible que l'Église présente dans le monde, qui n'est pas seulement la face humaine de ses institutions mais l'édifice spirituel que l'œuvre du Christ dresse dans l'histoire.

Ajoutons aussitôt un autre accent qui fait repérer le passage opéré entre les deux textes. Il se fait entendre dans de légers détails qui pourraient passer pour stylistiques s'ils ne concernaient le lien de l'Église au Christ. *Mediator Dei* commence par une belle description du culte rendu par Jésus à son Père depuis le consentement mystérieux de son incarnation jusqu'à sa mort sur la croix, en passant par toutes les étapes de sa vie terrestre. Pour que ce culte se poursuive sans interruption, le Verbe aide les hommes par son intercession mais aussi, dit l'encyclique, « par son Église, dans laquelle il perpétue sa divine présence ». Cela conduit à la formule suivante :

L'Église a donc en commun avec le Verbe incarné le but, le devoir et la fonction d'enseigner..., d'offrir le sacrifice... (*Ecclesia igitur commune habet cum incarnato Verbo...*)

Quelques lignes plus loin :

Dans toute action liturgique, en même temps que l'Église, son divin Fondateur se trouve présent... (*Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus ejus Conditor...*)

Le lecteur reconnaît le célèbre n° 7 de *Sacrosanctum concilium* : il est effectivement repris de Pie XII, mais avec quelques modifications significatives. Notons ici que le Concile écrit :

Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques... (*Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis...*)

après un développement consacré, sur le modèle de l'encyclique, au culte rendu par le Fils au Père à travers l'œuvre de notre rédemption, mais présentant le Fils comme l'envoyé du Père, lui-même envoyant, à l'intérieur de son propre envoi, les Apôtres et, finalement, l'Église qui naît de son côté ouvert. Tandis que l'encyclique parle du Christ et de l'Église comme de deux êtres distincts dans l'espace et le temps, le Concile écrit hardiment :

Le Christ s'associe (*sibi consociat*) toujours l'Église, son Épouse bien-aimée, qui l'invoque comme son Seigneur et qui passe par lui pour rendre son culte au Père éternel (SC 7).

Les déplacements sont minimes ; ils traduisent cependant un progrès dans la compréhension du lien entre le Christ et l'Église qui vient de la redécouverte du mystère, mystère du dessein de salut et mystère pascal. Ainsi Pie XII concluait-il ce passage :

La sainte liturgie est donc le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme Chef de l'Église ; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et, par lui, au Père éternel ; c'est, en un mot, le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres,

additionnant en quelque façon l'action du Christ et celle de l'Église, alors que la constitution conciliaire voit d'un trait dans la liturgie « l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ... dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ » (SC 7).

Le Concile ne s'est pas arrêté avec le vote de *Sacrosanctum concilium*. Les débats ont été nombreux et vifs sur bien des sujets au long des quatre sessions et jusqu'à leur terme. Pourtant, un seuil décisif a été franchi avec l'adoption de cette constitution. Dans la plus substantielle continuité avec l'état dernier de l'enseignement du Magistère, mais en acquérant une liberté nouvelle, comme si, portée par l'élan donné par les enseignements de Pie XII, l'Église s'était dégagée de certaines précautions ou prudences, légitimes mais à la longue encombrantes. Désormais, elle se regarde comme un peuple de saints, sanctifié par le Seigneur, sans plus arrêter son regard aux différences sociologiques en son sein. Elle se sait observée de l'extérieur et cherche à ce que sa forme visible corresponde le mieux possible au mystère qui la fait être. Elle reconnaît que, avant d'être une société, comparable à d'autres, même si son origine

et sa fin la rendent différente, elle est tout entière en dépendance du Christ Jésus envoyé par le Père et livrant sa vie pour le salut des hommes. Ce triple déplacement se cristallise dans l'emploi de la catégorie de sacrement pour parler de l'Église.

SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE

Le schéma préparé pour le Concile à propos de l'Église était centré sur la notion de corps³. Il entendait consacrer la doctrine déjà exposée dans *Mystici Corporis*, autre encyclique de Pie XII qui, publiée en 1943, en pleine guerre, n'avait pas moins marqué les esprits. Le pape affirmait d'ailleurs, dès l'ouverture, vouloir présenter cette doctrine en raison des circonstances. Il entendait tout d'abord mettre en valeur dans tous les esprits le lien de chaque membre avec le Christ, Tête de l'Église, contre toute tentation que la propagande de cette époque s'ingéniait à fortifier, soit de prendre l'Église sans sa Tête couronnée d'épines, soit de se réclamer du Christ en se retirant de l'Église. Il espérait aussi faire resplendir devant les chrétiens non catholiques la cause véritable de l'unité catholique, source d'espérance en un temps d'affrontements entre les peuples. Pourtant, le texte présenté aux Pères conciliaires ne sut pas recueillir cette sève-là. L'insatisfaction qu'il rencontra fut bien synthétisée par le cardinal Montini qui, après avoir regretté la forme « plus juridique que théologique » du schéma, formula « trois vœux principaux : tout d'abord, que soit glorifié Jésus-Christ, dont l'Église tient tout, sans qui elle n'est rien, et dont la présence secrète maintient, anime et promet tout ; ensuite, que la doctrine de l'épiscopat soit exposée à partir de l'institution par le Christ du collège des apôtres ; enfin, que la mission de l'Église ne soit pas affirmée en fonction de ses droits, mais, à l'inverse, « en vertu du droit de tout homme à parvenir à la vérité⁴ ». Il est aisé

3. Pour une bonne part de ce développement, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « La sacramentalité de l'Église selon le numéro 1 de *Lumen gentium*. Recherche sur la cohérence de la constitution dogmatique », dans Étienne MICHELIN et Antoine GUGGENHEIM (dir.), *Vatican II. La sacramentalité de l'Église et le Royaume*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2008, p. 63-70.

4. Résumé repris de : Henri DE LUBAC, « Concile nouveau, printemps de l'Église », dans *Paradoxe et Mystère de l'Église*, suivi de *L'Église dans la crise actuelle*, dans *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 293.

de constater que ces trois vœux correspondent aux lignes directrices de la rédaction de *Lumen gentium* et des autres documents conciliaires.

La notion de « corps », en effet, donnait de la chair théologique au concept juridique de « société » abondamment utilisé pour parler de l'Église, en particulier pour la situer par rapport à la famille et à l'État. Mais le corps se prête aussi à une description limitative (on est membre du corps ou on ne l'est pas) et à une attention marquée aux questions d'autorité. Le corps suggère une réalité définie et une, obéissant aux mêmes procédures. C'est pourquoi, au cours des débats, une autre catégorie fut introduite, celle de « peuple ». Son enracinement biblique lui donna un grand poids ; elle parut apte aussi à rendre compte de l'histoire, de la croissance progressive de l'Église, de ses progrès quantitatifs ou doctrinaux, de sa marche en chacun de ses membres vers la sainteté et même de ses fautes. Elle a le mérite de mettre en lumière la condition pérégrinale de l'Église. Cette notion a cependant été exagérément absolutisée dans certaines lectures de Vatican II. Le père de Lubac a fait remarquer que cette notion n'est employée par les Pères de l'Église que pour marquer le rapport entre Israël et l'Église du Christ, nouveau peuple de Dieu, profondément transformé par le Christ qui en est le seul principe⁵, et le futur cardinal Ratzinger, en reprenant ce fait, a souligné que l'Église n'est le peuple de Dieu qu'en étant le corps du Christ⁶. Lubac suggère que l'idée de peuple de Dieu est à compléter par celle de l'Église mère : car l'Église n'est pas tant le laborieux produit de l'histoire que la réalité tout entière procurée par le Christ mort et ressuscité, venant dans la gloire. Les Pères apprennent à ne pas la voir comme céleste uniquement en ceux qui ont franchi la mort physique, mais en toute sa réalité qui vient intégrer les hommes en chemin sur cette terre.

Les remarques de ces deux théologiens et de quelques autres invitent le lecteur à être attentif aux nuances du texte conciliaire.

5. Henri DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, chap. III : « La Constitution *Lumen gentium* et les Pères », Paris, Aubier-Montaigne, 1967 ; *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 78-82, 95-97, 118-119.

6. Joseph RATZINGER, « L'ecclésiologie de Vatican II », Congrès eucharistique de Foggia, octobre 1985, dans *L'Homme nouveau*, 1^{er} décembre 1985, p. 14.

Quels que fussent les débats qui en accompagnèrent la rédaction, le résultat final dans sa cohérence compte seul. Or, le chapitre II consacré au « peuple de Dieu » n'est en aucune façon une description sociologique des fidèles du Christ. Il ne décrit pas les chrétiens tels qu'ils apparaissent à un regard extérieur, mais tels que Dieu les fait. Par les sacrements, agissant *ex opere operato*, les hommes sont transformés de l'intérieur, configurés au Christ et rassemblés en un tout d'un genre nouveau, qui n'est fondé ni sur l'ethnie, ni sur la géographie, ni sur la culture, ni sur la domination d'un homme ou d'une nation sur les autres, et c'est parce que tout cela est donné que les hommes peuvent être appelés à s'approprier cet état nouveau pour en vivre à travers leurs actes concrets. L'essentiel est dit dans une phrase qui répond d'ailleurs aux précisions apportées tant par Lubac que par Ratzinger :

Ce peuple messianique a pour tête le Christ, « livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification (Rm 4, 25) » (LG 9)⁷.

Le chapitre II est donc à lire dans la suite du mouvement décrit par le chapitre I, celui de la volonté salvifique de Dieu qui suscite la forme qu'est l'Église. Le peuple de Dieu est présenté comme une réalité tout à fait concrète, repérable dans l'histoire, constituant une part de l'humanité plus ou moins importante selon les temps et les lieux, mais toujours à partir d'une action de Dieu l'enveloppant, le précédant et l'accompagnant, de sorte que ce peuple soit à travers l'histoire déjà le gage de la destinée finale de l'humanité entière. La réalisation de l'œuvre de Dieu n'est pas mesurée par les succès ou les échecs de ce peuple, elle passe pour autant par ce que vit ce peuple au milieu des hommes et en lien avec eux tous, la puissance salvifique du Christ, « possesseur désormais du Nom qui est au-dessus de tout nom et glorieusement régnant dans les cieux » (LG 9), prenant figure concrète dans ce peuple et dans l'élan vers la sainteté qui l'habite, y compris, d'ailleurs, dans les résistances et les déformations que cette puissance mise entre ses mains trouve en ce peuple. Unie à celle de mystère et aux multiples images de l'Église que *Lumen gentium* recueille au long des Saintes

7. Nous corrigeons la traduction des Éditions du Centurion : « Ce peuple messianique a pour chef le Christ », le latin utilisant le mot « *caput* ».

Écritures et qu'elle cristallise dans celle du corps, la notion de « peuple de Dieu » permet de décrire la condition historique de l'Église, sa marche à travers le temps et surtout la responsabilité propre de chaque baptisé, comblé de la grâce du Christ mais chargé d'y adhérer et de lui faire porter du fruit en ce monde, tandis qu'il est tenté de bien des manières de limiter son horizon et de se contenter de vivre ici-bas.

L'enchaînement des chapitres de la constitution est bien introduit par la description de l'Église donnée dès le numéro 1 en termes sacramentels :

L'Église (est), dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain (*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*).

Comme le prologue de la constitution *Dei Verbum*, ce premier paragraphe de *Lumen gentium* n'a pas fait l'objet de grandes discussions. L'attention était concentrée sur les questions de la collégialité épiscopale et du sacerdoce commun des baptisés. Il détermine pourtant, croyons-nous, la lecture de l'ensemble du texte⁸. Le référent donné au signe et instrument qu'est l'Église doit retenir l'attention. « Sacrement » n'est pas un terme immuable auquel il serait indifférent d'accrocher telle ou telle réalité divine. Ici, le signifié donné au sacrement n'est pas une réalité purement divine, mais la participation que les hommes ont et auront à l'être divin, l'union avec Dieu – cela a été précisé dans les débats – étant la cause de l'unité du genre humain. Ainsi est ouverte la portée eschatologique de la constitution, car cette participation des hommes dépend de leur intégration plus ou moins aboutie dans la communion divine. C'est donc l'acception la plus large du sacrement qui est retenue ici, celle qui vient de saint Augustin au moins : « signe visible d'une réalité invisible ». L'« invisible » n'est pas ce qui échappe aux prises du sens de la vue, mais la qualité de ce que l'homme ne peut voir parce que cela ne s'inscrit pas purement et simplement dans la cohérence de ce monde. L'Église donne de voir une réalité qui est présente mais qui relève

8. La formule fut proposée après une vive discussion le 5 mars 1963 par Mgr Parente, lors de l'examen par la commission théologique du nouveau schéma *De Ecclesia* préparé entre les deux premières sessions. Voir à ce sujet : Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, tome I : 1960-1963, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 341.

du monde à venir, une réalité déjà donnée mais qui est à venir en ce qu'elle a à être reçue en toute vérité par chaque homme en particulier et par tous les hommes. De même, il est notable que l'Église n'est pas présentée comme le sacrement de sa propre unité : « l'union avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » désigne ce à quoi tous les hommes, chacun pour sa part, sont appelés. L'Église n'est donc pas occupée d'abord de sa propre existence et de sa propre survie, elle porte la destinée totale de l'humanité entière. Elle n'est pas considérée comme un corps distinct d'autres réalités composant l'humanité et visant à les englober toutes, mais comme la réalité dont l'existence et l'action dévoilent dès ici-bas l'avenir de tous les êtres humains, du premier au dernier. L'unité dont l'Église est « comme » le sacrement n'est pas une unité qu'elle construit, mais celle où le Christ Sauveur donne aux hommes d'entrer.

L'emploi du langage sacramental est donc à comprendre à partir du renversement de sens opéré par le titre de la constitution *Lumen gentium*. Au départ, il s'agissait de l'Église. Les textes proposés avaient repris un radio-message de Jean XXIII du 11 septembre 1962, évoquant l'acclamation du cierge pascal et commentant : « *Lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium* ». Cette correction correspond au souhait du cardinal Montini que la dépendance de l'Église à l'égard du Christ soit davantage marquée, et elle reçut son commentaire le plus impressionnant dans la décision de Paul VI de se rendre en Terre sainte, sur les pas du Seigneur. On voit le pas franchi depuis *Mediator Dei* : dès la première phrase, l'Église est située dans une certaine relation, d'abord à son Seigneur de qui vient la lumière dont elle vit et qui la rend digne d'être regardée en ce monde, et ensuite à l'égard du monde auquel elle a la mission de rendre perceptible la lumière aveuglante de celui qui est la Lumière. Le thème sous-jacent est celui de l'Église-Lune, remis au jour peu auparavant par le patrologue allemand Hugo Rahner : la lune éclaire le monde pendant la nuit de son histoire, et sa lumière est toute entière dérivée du soleil qu'elle reflète. Sacrement, l'Église donne quelque chose à voir et doit veiller continûment à ajuster sa figure concrète pour correspondre en vérité à ce qu'elle doit montrer, à la lumière qu'elle doit refléter. Le plan de la constitution en son entier trouve sa cohérence dans la sacramentalité.

Les huit chapitres font passer du mystère de Dieu qui est communiqué aux hommes à la structure qui permet cette communication à travers l'espace et le temps jusqu'à l'intériorisation de ce don par les hommes dont la vie en est renouvelée et l'être transfiguré, ce qui se réalise par excellence en Marie⁹.

Les laïcs sont la part de l'Église la plus visible, puisque tous les côtoient, et la moins repérable à l'œil extérieur puisqu'ils sont mêlés à tous ; les religieux, par la profession des conseils évangéliques, donnent une visibilité mesurable à ce que Dieu par le Christ appelle les hommes à vivre.

Mais c'est dans les saints que sont vraiment rendues visibles la nature et la mission de l'Église. La vraie visibilité de l'Église, ce sont les saints¹⁰.

Le langage de la sacramentalité permet donc à l'Église de se comprendre elle-même sans arrêter le regard sur elle, mais dans sa dépendance à l'égard de l'action de Dieu atteignant les hommes par et dans le Christ et dans le dynamisme de sa mission à l'égard de l'humanité entière. Ce dernier point mérite encore quelques précisions.

MISSION ET HISTOIRE

L'eschatologie chrétienne est double : ce qui est acquis par le Christ dans son mystère pascal pour être partagé aux hommes moyennant la foi et ce qui vient à la fin des temps où ce sera partagé par tous les élus. Le thème de l'unité adopté presque sans discussion par Vatican II pour approcher la réalité de l'Église a une autre résonance encore. À la fin du numéro 1, il est question d'une « nouvelle urgence » ajoutée par « les conditions présentes ». Elle est ainsi précisée :

il faut en effet que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ.

9. « La sacramentalité de l'Église selon le numéro 1 de *Lumen gentium*. Recherche sur la cohérence de la constitution dogmatique », p. 69.

10. *Ibid.*

« L'union avec Dieu et l'unité de tout le genre humain », dont l'Église est « en quelque sorte » le signe et le moyen, sont toutes deux procurées par le Christ Seigneur. Par la vie sacramentelle, les baptisés y sont intégrés et peuvent y grandir. Mais, dans le temps présent, l'Église ne peut que constater l'extraordinaire pouvoir qu'a acquis l'humanité pour construire une unité visible, temporelle, produite par les moyens dont elle se dote. L'urgence pour l'Église n'est pas due à ce que cette unité terrestre viendrait concurrencer celle dont l'Église est le sacrement. L'urgence vient de ce que les hommes pourraient se contenter de cette unité matérielle. La mission de l'Église est de faire briller en ce monde à travers sa structure visible comme à travers la vie de chaque fidèle et de tous en communion la nature inattendue de l'unité où Dieu veut conduire le genre humain en intégrant les hommes dans le Corps du Christ.

Cette remarque éclaire la fonction de ce que Jean XXIII et le concile Vatican II à sa suite ont appelé « les signes des temps ¹¹ ». On comprend parfois ceux-ci comme le résultat d'une vision optimiste du monde qui voudrait découvrir le Royaume de Dieu dans des réalités simplement terrestres. En fait, les « signes des temps » – pour l'essentiel, dans le Concile, l'unité que les moyens techniques et l'évolution des mentalités construisent, la liberté que chacun réclame dans la sphère politique et sociale, et le formidable pouvoir acquis par l'humanité d'améliorer sa situation matérielle – sont un aiguillon pour l'Église. Ils ne la stimulent pas parce qu'ils marqueraient la réduction fatale de sa « part de marché », ce qu'elle a à apporter aux hommes étant désormais assuré par des moyens tout humains. Au contraire, la capacité de l'humanité de se construire elle-même libère l'Église pour qu'elle soit elle-même selon la nature propre qui lui vient du Christ et selon la mission qui est la sienne, tournée vers ce à quoi Dieu appelle les hommes et qu'ils ne peuvent ni ne pourront jamais se procurer eux-mêmes. La compréhension sacramentelle de l'Église fait ressortir l'enjeu spirituel de sa mission : parce que l'humanité a développé à l'époque contemporaine une capacité inespérée à se faire elle-

11. Nous nous permettons de renvoyer à notre conférence de carême à Notre-Dame de Paris, « Vatican II : ancien ou moderne? », dans André VINGT-TROIS, *Vatican II : une boussole pour notre temps*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2010, p. 17-24.

même, les hommes risquent d'en être fascinés et de ne plus percevoir la profondeur et la beauté où Dieu les appelle.

Les conciles les plus doctrinaux avaient, en réalité, une portée pastorale forte : s'ils ont toujours procédé par mode de condamnation de doctrines jugées fausses, c'est parce que ces doctrines exerçaient un certain attrait dans le peuple chrétien. Toujours les définitions conciliaires ont eu une fonction défensive : la précision apportée à l'expression de la foi de l'Église veut garder les fidèles de s'attacher à des formulations séduisantes mais trompeuses, les privant à terme de viser la plénitude du salut tel qu'il nous est donné. Cette tâche nécessaire n'est cependant qu'une part de la tâche de la doctrine en régime chrétien. En choisissant que le Concile qu'il convoquait ne soit pas un Concile de condamnation de doctrines fausses, Jean XXIII tournait le regard du Concile vers le monde. Le monde extérieur n'était pas à regarder comme un morceau se détachant de l'Église, à rattraper donc par des mesures disciplinaires ou doctrinales, mais comme le champ de la mission, le lieu où l'Église est envoyée annoncer l'Évangile. La tâche du Concile fut donc, d'une part, de vérifier ce que l'Église rend visible au monde pour l'ajuster toujours davantage à ce qu'elle a mission de lui faire désirer et, d'autre part, d'apprendre tout simplement à regarder le monde de manière renouvelée, sans craindre de voir en lui ce qui le rend très extérieur à l'Église, voire ce qui peut l'amener à résister au Christ lui-même, mais tout en confessant la Seigneurie universelle du Christ et son action par l'Esprit-Saint très au-delà des frontières visibles de l'Église. C'est en ce sens que Vatican II fut un concile pastoral. Non pour être moins doctrinal, mais parce que l'enjeu n'était pas tant de rattraper des brebis en voie de s'égarer que d'engager l'Église entière, avec toutes ses composantes, dans la mission reçue du Christ.

De cela, deux conséquences :

– tout d'abord, le caractère exhortatif, pas assez remarqué ou pas assez pris au sérieux, des textes conciliaires. S'il est plus apparent en certains passages (LG 14, par exemple : « Tous les fils de l'Église doivent d'ailleurs se souvenir... » ; *Christus Dominus* 12, etc.), il commande en fait le plan de *Lumen gentium* : ce qui est dit du peuple de Dieu puis des évêques, des prêtres et des diacres et enfin des laïcs est polarisé par l'appel universel à la sainteté. Les décrets renforcent cette ligne. La

description précise des tâches ou de la vie de telle catégorie de fidèles : laïcs, évêques, prêtres, est en soi un appel puissant à conformer sa vie à cette vérité reçue. Tout le Concile fait retentir un appel vibrant à ne pas vivre la condition chrétienne selon le minimum requis pour le salut individuel, mais selon le maximum qui fait de chacun, selon sa part, un acteur du salut de tous. La définition précise de la collégialité épiscopale répond à cette exigence : la collégialité n'est pas un supplément possible, mais appartient à la définition même de l'épiscopat dans son lien avec les apôtres et leur envoi vers le monde entier ;

– ensuite, la réforme voulue d'un certain nombre de secteurs de la vie de l'Église et même de la liturgie. L'adaptation aux conditions présentes à quoi elle se réfère ne signifie pas la résignation à la médiocrité des temps mais, au contraire, la nécessité de rendre sa forme la plus extérieure aussi congruente que possible avec la grâce qu'elle porte. L'œcuménisme est à comprendre dans ce dynamisme aussi, mais avec une précision sur laquelle nous allons revenir.

Dans la perspective sacramentelle du concile Vatican II, l'exhortation et la réforme ne sont pas motivées seulement par la nécessité de lutter contre l'usure fatale du temps. Sans nier cet aspect, bien sûr, l'une et l'autre viennent plutôt de la conviction acquise de « la fécondité de la durée¹² ». Le temps est assurément le lieu du combat spirituel, certains auraient souhaité que le Concile le mette davantage en valeur. Les « signes des temps », croyons-nous, indiquent cependant cette portée. Mais l'Église exprime aussi par les documents conciliaires qu'elle apprend à travers l'histoire (voir GS 44). Ce n'est pas dire qu'elle serait aujourd'hui plus sainte qu'elle ne le fut par le passé : ce qui est acquis par le Christ et qu'il donne à travers elle est toujours identique, mais, à mesure qu'elle se déploie et que la grâce du Christ pénètre l'humanité, à mesure qu'elle rencontre accueil et résistances et lassitude et renaissances, l'Église découvre davantage ce qu'elle est et doit être, elle mesure jusqu'à quelles profondeurs la Parole de Dieu doit être reçue par les hommes pour transformer vraiment leurs pensées et leurs actes et leurs

12. Formule employée par le père de Lubac dans un autre contexte mais qui vaut pour le nôtre ici ; voir : *La Pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, p. 27 et *Œuvres complètes*, t. XXIII, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 27.

mœurs, elle devient capable de se dégager des formes initiales que la réception de l'Évangile a suscitées pour faire apparaître avec plus de netteté ce que le Seigneur la fait être au milieu de l'histoire¹³. Vatican II engage l'Église dans un travail de discernement qui renouvelle celui des Pères de l'Église. En reconnaissant la consistance de l'histoire même en dehors d'elle, l'Église proclame que l'histoire des hommes n'est jamais sans le Christ et son Esprit. Elle apprend à recevoir de l'extérieur ce que Dieu a préparé pour prendre place en elle et elle accepte d'en être renouvelée.

UN RAPPORT NOUVEAU À L'HOMME ET AU MONDE

Cette perception de la fécondité de la durée s'était exercée d'abord dans le domaine social. En écrivant *Rerum novarum*, Léon XIII ne pouvait s'empêcher de se référer au modèle passé des corporations, même s'il reconnaissait qu'« aujourd'hui, les générations [...] plus cultivées, les mœurs plus policées, les exigences de la vie quotidienne plus nombreuses » obligeaient à adapter ce modèle aux « conditions nouvelles¹⁴ ». Pourtant, il contribuait fortement à un changement de grande portée en cherchant à exposer « les principes d'une solution » au problème social. C'était reconnaître que ce problème se posait en des termes nouveaux d'une part, et aussi que l'organisation sociale n'était pas le seul résultat de l'histoire, qu'il était possible de la façonner à partir de principes rationnels. L'ensemble des documents que l'on répertorie dans la doctrine sociale de l'Église ont poursuivi cette ligne. Pie XII en donna les fruits dans ses radio-messages des années de guerre : il y dessinait les contours de la société nationale et internationale qu'il faudrait mettre en place au sortir du conflit et de ses destructions. L'idée directrice en est que la forme de la société politique doit être dessinée de sorte que l'homme en apparaisse nettement et en demeure « le sujet, le fondement et la fin¹⁵ ». De manière globale, il ressort

13. Voir *Ad Gentes*, 6.

14. LÉON XIII, encyclique *Rerum novarum* sur la condition des ouvriers, 15 mai 1891.

15. PIE XII, « radio-message », Noël 1944.

de cette doctrine que la construction de ce monde terrestre vaut la peine du point de vue même de la mission propre de l'Église, de sa fin qui est le salut et la vie éternelle.

Gaudium et spes, dans son développement sur la vie politique et sur la vie économique et sociale, recueille cet héritage. Le ton reste pragmatique : l'Église ne prétend pas décrire idéologiquement comment il faut façonner la société ; elle prend acte des aspirations des hommes et reconnaît ce qu'elles ont de juste et qui mérite d'être mis en œuvre. Un fait minuscule mérite d'être relevé. Pie XII, au passage, évoque les inégalités « qui dérivent [...] de la nature même des choses, inégalités de culture, de richesse, de position sociale ». Il n'en tire guère de conséquences, alors que Léon XIII soulignait la nécessité naturelle de « ces inégalités de conditions sans lesquelles une société ne peut ni exister, ni être conçue ». Dans les textes de Vatican II et dans le Magistère pontifical qui suit le Concile, ce lieu commun a disparu. L'approfondissement de la doctrine sociale a produit une anthropologie, c'est-à-dire un discours qui expose ce qu'est l'homme en tant que tel, selon ce que Dieu veut, sans être encombré par les fatalités de l'histoire. Là encore, comme nous l'avions vu à propos de la liturgie, Vatican II prolonge ce que Pie XII enseignait déjà largement, mais en le libérant de certaines précautions qui retenaient encore le pape. L'anthropologie exposée par *Gaudium et spes* (nos 12 à 22) est centrée sur la liberté intérieure de l'homme, sur la capacité de celui-ci de « décider personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu » (GS 14). Sans que le Concile le précise, celle-ci existe et est à reconnaître, que l'homme soit riche ou pauvre, en possession de tous ses moyens ou handicapé, doté de liberté sociale et politique ou opprimé par un système injuste. Cette anthropologie permet au Concile d'appeler à ce que les hommes prennent leur responsabilité dans toutes les dimensions de leur vie et que les structures sociales leur en donnent la possibilité, quitte à se transformer ou à être transformées profondément. S'exerce à ce niveau déjà une certaine sacramentalité : la dignité de l'homme qui se noue dans son dialogue intérieur avec Dieu, peut et doit trouver une traduction dans sa participation à la destinée collective. Mais cette anthropologie permet aussi au Concile de montrer que l'essentiel ne se joue pas dans les structures culturelles ou politiques ou économiques, mais dans

la manière dont l'homme s'y engage, dans ce qu'il y donne et y reçoit. D'où l'affirmation du droit social à la liberté religieuse. La reconnaissance de ce droit fait plier devant le sanctuaire de la conscience où chacun se trouve « seul avec Dieu » (GS 16) la tendance totalitariste de l'État et la pente de toute société humaine et de tout groupe humain à tout déterminer de la vie de ses membres. Il s'agit d'un développement de la doctrine traditionnelle de la liberté de l'acte de foi, dans le contexte nouveau d'un rôle de l'État largement transformé et de sociétés pluralistes.

Cette anthropologie, croyons-nous, est à relier fortement à la définition du sacerdoce commun des fidèles. Elle fournit à la dignité du baptisé son enracinement dans la condition créée de l'homme. De même que Vatican II a considéré l'homme à partir de sa liberté de détermination devant Dieu, sans se laisser distraire par la variété des capacités sociales ou psychologiques, de même le Concile a regardé le baptisé à partir de ce que le baptême le fait être, et non de ce qui peut s'observer de l'extérieur de sa mise en œuvre. Pie XII avait amorcé la définition du sacerdoce commun ; elle se trouve, dans *Lumen gentium*, dégagée pleinement, avec les précautions nécessaires pour ne pas confondre les deux sacerdoce. Le sacerdoce commun n'est pas une sorte de qualité supplémentaire du baptisé. C'est le contenu même de la dignité baptismale qui peut se déployer en actes. Parce qu'il est incorporé dans le Corps du Christ et qu'il vit de la grâce du Christ, le baptisé peut tourner tout ce qu'il vit en offrande au Père. Le sacerdoce commun se repère dans la célébration liturgique – et la réforme demandée par le Concile vise notamment à rendre sa mise en œuvre plus sensible à travers la participation des fidèles –, mais en tant qu'il habite tous les actes du chrétien, il ne se traduit pas par des actes particuliers. Tous peuvent servir à l'exercice de ce sacerdoce mais leur qualité change : poser des actes bons ne suffit pas aux chrétiens, encore faut-il qu'ils puissent les tourner en sacrifices spirituels vers le Père (*Apostolicam actuositatem*, n^{os} 2 et 3). Les actes des chrétiens ont un effet sur deux registres : ce qu'ils créent dans la ligne de l'histoire terrestre et ce qu'ils apportent au Père pour donner les hommes au Fils. L'analyse proposée par *Gaudium et spes* de quelques champs de l'activité humaine n'a pas simplement une portée morale. Elle indique aux baptisés comment

ils peuvent déployer leur activité et faire de leurs actes, de ce qu'ils construisent, un sacrifice spirituel.

Le pas décisif franchi par Vatican II, synthétisant un développement théologique qui avait déjà trouvé une certaine expression dans le Magistère des derniers papes, place en effet l'acte humain sous une lumière nouvelle. Les tâches multiples du monde terrestre ne sont pas seulement l'occasion d'actes dignes d'être présentés à Dieu comme sacrifice spirituel, par ce qui s'y vit de détachement, de renoncement, de visée de foi, d'espérance et de charité. Ces tâches elles-mêmes ont une valeur au regard de la foi chrétienne. La qualité chrétienne d'un acte ne lui vient donc pas seulement de sa moralité strictement interne, mais aussi de son inscription possible dans la construction de ce monde en tant que celle-ci répond au dessein de Dieu. Plus exactement encore, tout acte contribuant positivement à l'ordre des réalités temporelles non seulement possède une valeur morale mais puise aussi une portée que l'on peut qualifier de mystique ou d'eschatologique, au sens où il met son auteur en contact avec Dieu visé ou avec l'aboutissement que Dieu veut pour le monde. Il vaudrait la peine de reprendre ici le vieux mot « anagogique ».

Ainsi le décret sur l'apostolat des laïcs ose-t-il affirmer :

Tel est le dessein de Dieu sur le monde : que les hommes, d'un commun accord, construisent l'ordre des réalités temporelles et le rendent sans cesse plus parfait (*instaurent jugiterque perficiant*) (AA 7).

La doctrine sociale de l'Église trouve ici sa justification fondamentale. Elle reçoit deux précisions importantes. D'une part, l'activité des laïcs dont « le renouvellement de l'ordre temporel » est la « tâche propre » (AA 7) se trouve valorisée, par rapport à des conceptions précédentes, selon sa finalité proprement séculière elle-même. La décision prise dans la constitution *Sacrosanctum concilium* de favoriser dans la liturgie la participation active des fidèles, a préparé ce regard nouveau. Le baptisé qui prend part à la liturgie ne le fait pas malgré ni à côté de son activité temporelle. Mais ce qu'il déploie de sa condition baptismale dans le champ temporel trouve dans la liturgie sa « source et son sommet » (SC 10). Cette expression,

tant de fois reprise, se trouvait préparée dans *Mediator Dei*¹⁶. Elle exprime le lien intime entre la vie liturgique de tout baptisé et l'ensemble des dimensions de son existence. L'encyclique *Gaudium et spes* ouvre une piste de réflexion lorsqu'elle affirme que « le corps de la nouvelle famille humaine [...] grandit sur notre terre » et que, si le progrès terrestre et la croissance du Royaume sont à distinguer soigneusement, « dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine, ce progrès [terrestre] a beaucoup d'importance pour le royaume de Dieu ». La constitution poursuit avec la vision que nous retrouverons les valeurs, « fruits excellents de notre nature et de notre industrie », purifiées, transfigurées dans le royaume (GS 39, § 2 et 3). Dans le décret sur l'apostolat des laïcs, une phrase suggère le fondement christologique de cette positivité reconnue à l'ordre temporel :

Il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ « pour que celui-ci ait la primauté en tout » (Col 1, 18).

Le regard nouveau porté sur l'activité temporelle a une autre conséquence : le Concile n'hésite pas à affirmer aussi qu'il est possible et souhaitable dans cet ordre de travailler avec d'autres citoyens de la cité, « suivant leur compétence particulière » (AA 7). Il y revient même chaque fois qu'il est question de construire ce monde. Cette coopération n'est pas une pure nécessité, une contrainte inévitable. Dans l'enseignement du Concile, elle nous semble tirer son sens de la mission de l'Église. Renouveler l'ordre temporel pour qu'il « devienne plus conforme aux principes supérieurs (*ulterioribus principiis*) de la vie chrétienne » (AA 7) permet déjà de faire entrer l'activité hu-

16. Lorsque l'encyclique enseigne que l'immolation des fidèles s'unissant à celle du Christ ne se limite pas à la participation à l'action liturgique. Ou encore, plus largement, lorsqu'elle affirme : « En nous enseignant la foi catholique, en nous exhortant à l'observation des commandements, l'Église prépare la route à son action proprement sacerdotale et sanctifiante ; elle nous dispose à une contemplation plus intime de la vie du divin Rédempteur et nous conduit à une connaissance plus profonde des mystères de la foi, pour que nous y puisions une nourriture surnaturelle dont la force nous permette, avec l'aide du Christ, de progresser sûrement vers la perfection. Par ses ministres d'abord, mais aussi par ses simples fidèles remplis de l'Esprit de Jésus-Christ, l'Église cherche à faire pénétrer cet esprit dans toute la vie privée, conjugale, sociale et même économique et politique, afin que tous ceux qui portent le nom d'enfants de Dieu puissent plus facilement atteindre leur fin. »

maine, si terrestre soit-elle, dans la visée de l'espérance ouverte par le Christ et de la vocation intégrale de l'homme. *Gaudium et spes* s'achève sur la « ferme espérance, don de l'Esprit », à laquelle l'attitude des chrétiens œuvrant en ce monde peut provoquer les autres hommes, les préparant à être introduits dans la patrie.

SACERDOCE ROYAL ET ROYAUTÉ DU CHRIST

Le regard nouveau que l'Église, par le second concile du Vatican, pose sur l'activité humaine a pour conséquence d'élever en quelque sorte l'exigence morale adressée aux chrétiens et même à tous les hommes, puisque toute activité temporelle de l'homme, dans le mariage, la culture, la vie économique et sociale, la communauté politique, par exemple, se trouve intérieurement reliée à la fin ultime de chacun et de tous. Tout cela mériterait, nous semble-t-il, d'être relié à la dimension royale du sacerdoce commun. Or, après avoir défini globalement le sacerdoce commun en son n° 10 et en avoir déployé la dimension sacerdotale au n° 11 (la participation des fidèles aux sacrements) et la dimension prophétique au n° 12 (sens de la foi), *Lumen gentium*, à partir du n° 13, a l'air de passer à une autre considération sans donner de contenu à la dimension royale. Ce numéro, en effet, commence ainsi : « À faire partie du peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés ». Dans la perspective de cet appel universel, il inaugure une description des différents degrés selon lesquels les hommes sont reliés au « peuple de Dieu », par cercles concentriques, utilisant, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, le concept d'« ordination au peuple de Dieu ». Le tout s'achève, au n° 17, sur un appel à tous les baptisés à prendre part à la mission de l'Église, envoyée dans le monde entier prêcher l'Évangile. La règle de cette prédication est ainsi énoncée :

Son activité [celle de l'Église] n'a qu'un but : tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture, non seulement ne pas le laisser perdre, mais le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme.

Les deux phrases suivantes conduisent du rôle de tout baptisé pour étendre la foi ou donner le baptême, au rôle propre des prêtres à qui « il revient de procurer l'édification du Corps par le sacrifice eucharistique », le tout conduisant à ce « que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au Créateur et Père de l'univers, tout honneur et toute gloire » (LG 17). C'est ainsi que s'achève le chapitre II de la constitution, consacré au peuple de Dieu. Ce parcours final appelle quelques remarques.

1. Contrairement aux apparences, les numéros 13 à 17 traitent de la dimension royale du sacerdoce commun. Elle se noue dans le rapport des baptisés et de l'Église entière aux cultures : nous avons fait remarquer à plusieurs reprises que Vatican II ne s'arrêtait pas aux facteurs sociaux de distinction entre les hommes, il ne leur prête guère d'attention ; en revanche, ce Concile fait ressortir à maintes reprises et de bien des manières la variété des cultures. Il la considère de manière positive, non comme un obstacle à la mission, mais comme un appel pour elle. Mission et sacerdoce commun se tiennent : car ce n'est pas par des théories ou des doctrines, c'est d'abord par des baptisés qui vivent dans toutes les cultures du monde et « tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture », que l'Église travaille « non seulement [à] ne pas le laisser perdre, mais [à] le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (LG 17).

2. Le critère de la justesse de ce travail est qu'il puisse aboutir à l'offrande eucharistique, c'est-à-dire que tout ce qui aura été dégagé dans la masse des cultures du monde et « baptisé » soit intégré dans l'acte du Christ qui tourne les hommes, lui et lui seul, vers l'adoration du Père. Or, le sacrifice eucharistique est la célébration au long de l'histoire de la parfaite réalisation de l'offrande du Christ, agréée totalement par le Père. Le sacerdoce ministériel en est le garant. Le sacrifice eucharistique n'est pas à construire avec ce qui peut être reçu des cultures du monde, c'est lui qui est le gage, la promesse, la célébration déjà, que tout ce qui peut et doit l'être sera saisi par le Christ, Juge et Sauveur, pour la gloire éternelle du Père. Le sacrifice eucharistique garantit que l'action des fidèles, œuvrant en ce monde et transformant en eux-mêmes les valeurs de ce monde, vaut la peine, qu'elle aboutit eschatologiquement. Réciproquement, cela

signifie que le sacrifice eucharistique, étant celui du Christ qui édifie son Corps, est assez riche pour ne pas s'exprimer selon les ressources d'une culture unique, alors même qu'il doit manifester toujours qu'il vient de l'unique sacrifice de l'unique Rédempteur. Le discernement porté par le Concile sur les religions non chrétiennes est une autre expression de cette manière de concevoir la mission. Pour la première fois sans doute, le Magistère de l'Église considère le fait religieux en lui-même en reconnaissant en chaque religion, chacune à sa manière propre irréductible aux autres, des éléments de lumière, et pas seulement l'œuvre du démon. Les fidèles catholiques sont invités à regarder les autres religions comme autant d'encouragements à vivre plus profondément, plus réellement, leur appartenance au Christ, à se tourner plus résolument vers ce que lui seul peut donner et à le manifester au monde. Il ne s'agit pas pour eux de chercher un quelconque syncrétisme, mais de confesser la puissance du Christ, à qui « tout pouvoir » a été donné d'attirer à lui toutes choses. Dans la liturgie, très spécialement dans la messe, les chrétiens célèbrent déjà l'achèvement de l'œuvre du Christ, en qui et par qui toutes ces lumières et tous les efforts pour les accueillir et en vivre trouveront leur couronnement.

3. La liturgie n'est donc pas une activité annexe de l'Église. Elle n'est pas non plus une spécialité des clercs, à laquelle les fidèles laïcs auraient seulement à assister, et cela parce qu'elle n'est pas une activité religieuse sans plus : toute célébration liturgique et, au premier chef, toute célébration eucharistique engage l'histoire entière de l'humanité, célébrant ici et maintenant l'aboutissement de celle-ci par la puissance de l'acte du Christ Jésus et dans le Christ Jésus constituant son Corps en offrande éternelle à la gloire du Père. En d'autres termes, toute célébration eucharistique, de la plus modeste à la plus éclatante, dévoile la royauté effective du Christ sur l'univers et la réalise encore davantage, entraînant les fidèles dans une adhésion plus consentie et plus totale.

Ces remarques aident à comprendre que l'enseignement de *Lumen gentium* 13 à 17 ne concerne pas que l'activité de prédication de l'Église, mais l'ensemble de la vie des chrétiens, en particulier la transformation des valeurs qu'ils opèrent en ce monde selon *Gaudium et spes*. Tous les actes des chrétiens, on l'a vu, ont une portée morale et une portée anagogique. C'est

par ces actes que la royauté universelle du Christ est tout ensemble confessée et mise en œuvre. À la lumière de *Lumen gentium* 17, il est clair que la double portée de chaque acte ne se réalise pleinement qu'à condition que cet acte puisse être intégré dans le sacrifice eucharistique. L'articulation entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel devient alors décisive du cours de l'histoire, et elle n'est pas une articulation de concepts seulement, mais aussi de personnes. *Presbyterorum ordinis*, affirmant que tout membre du peuple de Dieu s'offre lui-même en « victime vivante, sainte, agréable à Dieu », ajoute aussitôt :

mais (*autem*) c'est par le ministère des prêtres que se consomme (*consummatur*) le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ [...], offert au nom de toute l'Église dans l'eucharistie par les mains des prêtres.

Le paragraphe s'achève par la citation fondamentale de saint Augustin définissant le vrai sacrifice, « sacrifice universel par le Grand-Prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête ¹⁷ ». Le « mais » (*autem*) laisse deviner peut-être les tensions que ne manque pas de susciter le double mouvement de l'offrande libre de chaque baptisé par lui-même traduite en ses actes, chacun selon son état de vie, et la nécessité de tout référer concrètement à l'eucharistie qui passe par la relation avec les ministres ordonnés. La citation de saint Augustin oriente vers la réflexion de celui-ci pour qui le sacrifice essentiel des chrétiens est celui de l'unité : la garantie de la portée morale et anagogique d'un acte, c'est-à-dire de sa relation avec la royauté du Christ, est sa capacité à contribuer à l'unité de l'Église ici et maintenant ou sa capacité à contribuer à la figure du Corps du Christ que le peuple de Dieu a à porter au long de l'histoire. L'action liturgique est possible parce que cette unité est donnée d'en haut, acquise par le Christ malgré les péchés des hommes et même des fidèles, et elle manifeste, elle rend visible au premier chef cette unité qui s'élève à travers l'histoire, gage de l'offrande que Dieu donne à l'humanité de porter à la gloire de son Créateur.

17. SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 10, 6 (PL 41, 284).

CONCLUSION

Le concile Vatican II n'a eu ni le temps ni la possibilité de porter ces réflexions à leur achèvement. Bien des questions sont ouvertes. La doctrine du sacerdoce commun apparaît dans plusieurs documents sans être totalement unifiée. Pourtant, cinquante ans après son ouverture, il est possible de reconnaître que le concile Vatican II a placé l'Église dans une posture nouvelle dans le monde. C'est cette posture, inédite et ancienne à la fois, que l'appel à la « nouvelle évangélisation » traduit. La nouveauté qu'a apportée le concile Vatican II, nous l'avons présentée à partir de la sacramentalité de l'Église définie dans la constitution *Lumen gentium*.

Il serait possible de reprendre les mêmes éléments à partir de la constitution *Dei Verbum*. Car l'immense nouveauté de Vatican II fut et demeure d'avoir défini la Révélation comme communication de Dieu, action du Père par le Fils et l'Esprit qui ne cesse de se déployer à travers l'histoire, rejoignant chaque homme et tout homme. L'humanité, dans la course de son histoire, n'est pas pour l'Église un grand désert ; partout, elle y découvre l'œuvre du Dieu Trinité qui la pousse en avant et la précède, qui lui ouvre la voie, qui attire vers elle tous les hommes. L'Église ne se comprend elle-même qu'en dépendance absolue de l'envoi du Fils et de l'Esprit par le Père. Le Fils envoyé par le Père, envoyant lui-même l'Esprit et son Église, revient comme un leitmotiv déterminant dans tous les textes du Concile. L'Église a conscience d'être le fruit de cet envoi, elle reconnaît volontiers qu'elle n'en absorbe pas à chaque moment du temps tous les effets, même si elle ose confesser que, en elle seulement, les hommes se trouvent et dans la pleine écoute de la Parole de Dieu et dans sa pleine réception et fructification. La mission pour elle n'est pas une activité particulière mais son être même et tous ses membres y participent. L'effort de chacun d'eux pour correspondre à ce que Dieu lui donne d'être est porté par l'effort de l'Église pour rendre visible au milieu du monde ce que Dieu fait pour les hommes et les appelle à être et construit cet effort commun. L'Église se réjouit de reconnaître en dehors d'elle l'effet de l'action de l'Esprit-Saint et s'efforce de l'accueillir en son sein comme un don.

C'est pourquoi aussi *Gaudium et spes* s'interroge sur

l'athéisme. Car la proclamation qu'« il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté » (*Dei Verbum* 2), rencontre et même suscite la prétention de l'homme de vivre, voire de vivre mieux sans Dieu. L'Église offre et souffre et intercède. La conscience de sa sacramentalité lui fait l'obligation de veiller à n'être pas elle-même cause du rejet de Dieu. La liturgie, dans cette perspective, n'est pas simplement un acte religieux mais l'action de grâce de l'Église qui, dès ici-bas, encore en chemin, contemple Dieu à l'œuvre pour les hommes et célèbre l'achèvement de son dessein. À Vatican II, l'Église accepte en quelque sorte que ses succès terrestres ne soient pas la mesure de sa mission. Elle ne se vise pas elle-même mais veut servir au salut des hommes dont elle est le sacrement. Seul le jugement de Dieu fera apparaître le lien de chacun au Christ et la gloire qui habitait la forme de l'Église, toujours humble ou même humiliée dans les complexités de l'histoire. Alors seulement, « dans la joie suprême de la charité », « l'Église des saints adorera Dieu et l'Agneau » (LG 51).

Mission (ou envoi), sacramentalité et sacerdoce commun sont les trois notions fondamentales qui structurent l'enseignement du concile Vatican II. Reste que tous les membres de l'Église, en tous les états et les ministères qui font vivre celle-ci, s'approprient cet enseignement et modèlent leur engagement selon ces coordonnées. Relier plus explicitement que le Concile ne pouvait et n'avait à le faire ces trois notions-clefs permettrait de faire mieux apparaître à quelles conditions l'effort de l'homme, en quelque domaine qu'il se déploie, peut devenir une « offrande à la gloire du Père » et être intégré, mystérieusement, dans le Royaume. Aujourd'hui sans doute faut-il marquer davantage la capacité de l'homme de refuser et de rejeter la Parole de grâce qu'est le Christ Jésus ou, peut-être, de la retourner contre elle-même. L'accueillir suppose en tout cas un combat spirituel qui nécessite du temps, qui connaît des avancées et des reculs. Et cependant, en chaque eucharistie, l'Église célèbre l'achèvement de toutes choses dans le Christ.

Vatican II se distingue par l'absence de canons de condamnation et par la longueur de ses textes doctrinaux. Il pousse plus loin une logique déjà à l'œuvre dans les conciles précédents. Nous aimons y voir un acte doxologique, l'hommage rendu par

les croyants au Dieu Trinité. L'Église ose dire l'action de Dieu en faveur des hommes dans toute l'ampleur qu'elle peut lui reconnaître : elle attend le jour dont elle demande avec ferveur, du cœur de l'humanité, la venue, où « l'univers lui-même, uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection » (LG 48). C'est l'espérance qui suscite l'évangélisation.

Éric de Moulins-Beaufort,
évêque auxiliaire de Paris.