



ARTIGOS / ARTICLES / ARTÍCULOS

AVANCÉES ET DIFFICULTÉS DANS LA RÉCEPTION DE *LUMEN GENTIUM*

Advances and Difficulties in the Reception of Lumen Gentium

Gilles Routhier *

RÉSUMÉ: Soixante ans après la fin du concile, la réception de Vatican II, processus long et complexe, se poursuit encore. Résumée dans la notion de « peuple de Dieu » adoptée avec enthousiasme par l'ensemble des fidèles puisqu'elle marquait la fin de la marginalisation des laïcs, l'ecclésiologie conciliaire a dû être approfondie. Si l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de 1985 semble marquer un recul, elle a obligé un approfondissement exigeant, approfondissement qui a conduit à une résurgence au cours du pontificat de François qui reprend l'enseignement du concile sur le peuple de Dieu, la collégialité, la participation active de tous à la mission et le *sensus fidei* qui appartient à tous les fidèles.

MOTS CLES: *Lumen gentium*. Vatican II. People de Dieu. Réception. Collégialité.

ABSTRACT: Sixty years after the end of the Council, the reception of Vatican II, a long and complex process, is still ongoing. Summed up in the notion of the "People of God", enthusiastically embraced by the faithful since it marked the end of the marginalization of the laity, conciliar ecclesiology has had to be deepened. While the 1985 Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops may seem to mark a step backwards, it did force a demanding deepening, a deepening that has led to a resurgence during the pontificate of Francis, who takes up the Council's teaching on the people of God, collegiality, the active participation of all in the mission and the *sensus fidei* that belongs to all the faithful.

KEYWORDS: *Lumen gentium*. Vatican II. People of God. Reception. Collegiality.

* Université Laval Québec, Canada.

Introduction

La Constitution *Lumen gentium* comporte plusieurs aspects et il est impossible, en un seul article, de rendre compte de sa réception. De tous ces aspects, une idée s'impose et domine toutes les autres. En effet, dans le peuple chrétien, l'ecclésiologie du concile Vatican II est associée à la notion de « peuple de Dieu ». On a brandi cette notion comme un étendard, sans toutefois en comprendre toute la signification et sans en approfondir les tenants et les aboutissants. On peut dire qu'aux yeux de plusieurs la Constitution se résumait dans cette formule lapidaire : l'Église, c'est le peuple de Dieu. On a là une ecclésiologie, sans doute trop simple, mais au moins synthétique et compréhensible par l'ensemble de baptisés de l'ecclésiologie de Vatican II. C'est pourquoi l'expression a fait flores et s'est diffusée comme une traînée de poudre et avec le pouvoir explosif que l'on attribue à la poudre. Aussi, avant d'examiner les autres aspects de la Constitution, nous examinerons le sort réservé à la notion de peuple de Dieu au cours de la réception du Concile.

1 L'Église comme peuple de Dieu

Au cours de la période préconciliaire, la notion de « corps mystique », reçue par l'encyclique *Mystici corporis* (1943), avait nettement dominé la réflexion ecclésiologique. Comme l'observait Y. Congar, « Cette idée du Corps mystique, à laquelle bien des Pères de Vatican I avaient préféré une idée de société définie 'ab externes', faisait précisément l'objet d'une sorte de joyeuse redécouverte : il est paru, dans les années 1920-1925, autant d'articles sur le Corps mystique que dans les vingt années précédentes; il en est paru, en 1930-1935, cinq fois plus qu'en 1920-1925¹. » Pratiquement absente du premier schéma, la notion de peuple de Dieu s'est finalement imposée comme concept clé de la Constitution au moment de la discussion du texte et le retentissement et l'écho qu'elle a connus au cours de la première réception de la Constitution en a montré toute la force et le potentiel. Surtout, elle a permis de révéler l'horizon d'attente qui sommeillait dans le peuple chrétien. Le renouveau attendu de l'ecclésiologie trouvait enfin dans cette expression phare son expression publique et autorisée.

Cette notion, récurrente dans la Constitution et les autres textes conciliaires, acquiert un caractère structurant et architectonique et elle a

¹ CONGAR, Y. Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères. In : CONGAR, Y. *Ministères et communion ecclésiale*, Paris : Cerf, 1971, p. 11. On verra ses « Bulletins d'ecclésiologie », publiés dans *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (Paris : Cerf, v. 41, p. 449-696. Coll. « Unam Sanctam ») pour apprécier l'évolution de la réflexion sur le corps mystique.

une portée interprétative. En effet, on doit interpréter le chapitre III par le chapitre II. Elle a donc une portée systématique qu'ont bien peu de concepts en usage dans *Lumen gentium*. Ce concept, pour parler de l'Église, n'est donc pas à égalité avec les autres notions ou images utilisés dans la Constitution.

Certes, comme les autres, cette notion n'est pas à l'abri de gauchissements, d'usages et d'interprétations qui ne font pas droit à toute sa profondeur. Cependant, la réaction défensive orchestrée à son égard ne tient probablement pas simplement aux abus occasionnés par son usage, mais aussi au potentiel de renouveau et de révision de l'ecclésiologie dont elle était porteuse et que l'on voulait limiter et freiner en raison de la peur qu'elle suscitait.

L'expression, en plus d'être biblique, avait l'avantage d'établir la continuité entre la première alliance et l'Église. De plus, elle permet de saisir l'Église comme totalité ou de faire droit au plérôme de l'Église. Dans cette perspective, l'Église est envisagée comme un tout et elle n'est pas réduite à la hiérarchie. Elle met en valeur le sacerdoce commun et la participation de tous aux trois fonctions du Christ qu'elle fonde sur un droit sacramental, celui conféré par le baptême et, plus largement, par les sacrements de l'initiation chrétienne. Elle permet également de mettre en valeur les dons de l'Esprit distribué à l'ensemble des fidèles. On aura remarqué en effet que les références aux dons de l'Esprit sont plus nombreuses dans le chapitre II de la Constitution que dans tous les autres chapitres réunis. Enfin, cette notion redonne à l'Église son caractère historique. Il y a en effet, à travers le choix de cette notion, une réappropriation de l'histoire, l'Église étant dans l'histoire et présentant un caractère historique, sans la réduire cependant à sa dimension sociétaire, mais préservant son caractère spirituel. La notion de peuple de Dieu ouvre également la voie à une réflexion sur l'organisation de ce peuple saint, notamment le ministère, ce peuple étant rassemblé par une convocation, et non sur la base de l'affinité de race, d'ethnie ou de classe. Elle coupe ainsi à la racine toute idée de rassemblement sur la base d'un particularisme et enracine solidement la note de catholicité de l'Église. Enfin, la vocation missionnaire de l'Église est donnée à travers cette notion, car ce peuple pérégrinant vers sa véritable patrie a, au milieu des nations, une vocation : ce choix ou cette élection est en vue d'un témoignage.

Anticipée par la constitution sur la liturgie qui avait canonisé la notion de participation active mise en avant par le mouvement liturgique, la notion de peuple de Dieu permettait de penser l'Église comme sujet total et organique et à concevoir son activité comme appartenant à l'ensemble de ce corps que constitue l'Église, activité qui ne peut se comprendre comme des actions de quelques sujets actifs (ministres) en faveur d'un groupe de bénéficiaires, comme le donnait à penser la systématique du

Code de droit canonique de 1917 structuré à partir de la conceptualité qui charpente l'œuvre juridique de Gaius : *res*, *personae* et *actiones*. Suivant cette conception, les sacrements, considérés comme des choses (*res*) relevaient du pouvoir des membres de la hiérarchie en raison de la *potestas ordinis*. Constitués comme uniques sujets actifs, ils agissaient en faveur des laïcs, bénéficiaires de leurs actions, à qui ils donnaient accès aux choses saintes dont ils étaient dépositaires ou administrateurs et qu'ils avaient le pouvoir de confectionner. Cette perspective, qui induisait une bipartition de l'Église entre sujets actifs et sujets passifs se diffusera et contaminera le domaine du *munus docendi*, où l'on va, à partir du milieu du XVIII^e siècle, distinguer une Église enseignante et une Église enseignée, la première bénéficiant d'une infaillibilité active et la seconde d'une infaillibilité passive ou selon les termes des Fénélon, les pasteurs bénéficiant d'une « infaillibilité de décision », « celle des peuples n'étant qu'une infaillibilité d'intelligence et de docilité². »

La réception de cette notion n'est toutefois pas allée de soi. Certes, elle a trouvé un large écho dans le peuple chrétien du fait que les laïcs ont enfin eu le sentiment d'être réintégrés comme membres et sujets actifs de l'Église. En somme, ils avaient le sentiment que l'Église c'était eux, comme on disait à l'époque; qu'ils étaient appelés, en vertu de leur baptême, à participer trois fonctions du Christ. Chez les théologiens, cette présentation de l'Église comme totalité, faisant droit à la participation de tous, a également été valorisée, même si la discussion se centra beaucoup sur les questions les plus disputées au moment des débats conciliaires, en particulier sur la collégialité épiscopale. Sous le pontificat de Jean-Paul II et peut-être pressé par le désir de conciliation avec Mgr Lefebvre, quelques théologiens et évêques montrèrent le plus de frilosité, redoutant une interprétation trop sociologique du concept de peuple qui aurait menacé la structure hiérarchique de l'Église. Le concile n'aurait fait que renverser la pyramide, ce qui est naturellement un peu simple, et une compréhension simpliste de la notion de peuple de Dieu reconduisait la bipartition de l'Église, car on opposait le peuple à la hiérarchie qu'on situait à l'extérieur du peuple de Dieu. Ainsi, la conception bipartite de l'Église était pratiquement reconduite. On n'avait fait que renverser la pyramide.

L'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de l'automne 1985, qui devait célébrer Vatican II, représente une étape déterminante de la réception de Vatican II. D'une part, on observe un nivellement dans le traitement des images de l'Église : « Le Concile a défini l'Église par différents titres : peuple de Dieu, corps du Christ, épouse du Christ, temple

² Voir CONGAR, Yves. Pour une histoire sémantique du terme "magisterium". In : *Église et papauté : regards historiques*. Paris : Cerf, 1994, p. 294 (Coll. « Cogitatio fidei » 184) et *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Cerf, 1970, p. 389 (d'où je tire la citation de Fénélon).

de l'Esprit Saint, famille de Dieu. Ces définitions de l'Église se complètent réciproquement...³» Le choix du concile de privilégier la figure du peuple de Dieu pour parler de l'Église et de distinguer cette figure des autres images traitées au n° 6 de la Constitution se trouve de ce fait amoindri, sinon ignoré. Le Rapport préfère, à deux reprises, faire usage d'un autre terme, déclarant que « l'Église est le peuple messianique (LG, n. 9) » ou que « L'Église est ce peuple messianique dont parle la Constitution *Lumen gentium*, n. 9 »⁴. Pourtant, ce même n° 9, qui ouvre le chapitre II dont le titre est *De Populo Dei*, comporte également une occurrence de l'expression « *populo Dei* », dans une citation de la première lettre de Pierre, expression que l'on rencontre à 16 autres reprises dans ce chapitre II, sans compter les vingt-deux autres occurrences de la locution dans le reste de la Constitution⁵. On ne peut qu'observer un déplacement d'accent important par rapport au texte de la Constitution que l'on veut interpréter. De fait, à partir de 1985 et pendant quelques décennies, on évitera le terme « peuple de Dieu » dans les textes magistériel, de peur, sans doute, de donner crédit à une interprétation ou à une réduction « sociologique » de la notion de peuple de Dieu.

Le même rapport consacrait toute une section à « L'Église comme communion », déclarant, sans réellement l'argumenter, que « l'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile⁶. » Si le concept de communion, qui a lui aussi en sa faveur un enracinement scripturaire et dans la tradition ancienne, est bien présent dans *Lumen gentium*, il est loin d'en saturer le texte et il est difficile de dire qu'il en constitue le concept central. On le sait, ce choix de l'Assemblée synodale de 1985 a conduit à une véritable inflation du thème de la communion, pourtant si riche et d'une grande portée œcuménique, dans la littérature théologique pendant au moins les deux décennies qui suivirent, éclipsant les publications sur le peuple de Dieu et risquant à son tour de devenir banal. De ce point de vue, on peut dire que l'Assemblée synodale de 1985 réoriente la réception du concile.

Ce constat se confirme en quelque sorte dans une intervention du cardinal Ratzinger lors du Congrès eucharistique de Bénévent le 2 juin 2002. Celui-ci déclare:

Ce concept [communion] ne parvint par ailleurs à une importance publique que lors du synode des Évêques de 1985. Jusqu'alors la parole *Peuple de Dieu* était

³ Rapport final II/A – 3. Voir KOMONCHAK, J. A. (Ed.). *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*. Paris : Cerf, 1986, p. 554.

⁴ Voir Rapport II/A – 3 et II/C – 2. KOMONCHAK, J. A. (Ed.). *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*. Paris : Cerf, 1986, p. 554 et 559.

⁵ Notez que l'expression « peuple messianique » ne se retrouve pas ailleurs que dans le n. 9.

⁶ Rapport final II/C – 1. Sur l'usage du concept de communion, on verra KOMONCHAK, J. A. *Concepts of Communion. Past and Present. Cristianesimo nella Storia*, v. 16, p. 321-340, 1995.

apparue comme le nouveau concept-clef pour l'Église, dans lequel on considérerait qu'étaient réunies de façon synthétique les intentions du concile Vatican II. Cela aurait pu également être vrai, si l'on avait compris la parole dans toute la profondeur de sa signification biblique, et dans le vaste contexte dans lequel le concile l'avait utilisée. Cependant, lorsqu'un grand mot devient un slogan, il est inévitablement destiné à une réduction, et même à une banalisation.

Ainsi, le synode de 1985 a cherché un nouveau point de départ, en plaçant au centre le terme communion, qui renvoie tout d'abord au centre eucharistique de l'Église, et qui renvoie également la compréhension de l'Église dans le lieu le plus intime de la rencontre entre Jésus et les hommes, dans l'acte de son don pour nous⁷.

Le cardinal Ratzinger n'avait pas tort de souligner que la notion de « Peuple de Dieu » a pu devenir pour certains un slogan, tant elle touchait une fibre sensible et tant son potentiel spirituel était puissant. Ceci dit, on constate que, plutôt que de choisir la voie de l'approfondissement de cette notion et d'insister sur toute sa profondeur biblique, on préféra l'écarter et la rejeter dans l'ombre. On ne mit pas d'effort à la recadrer, remettant notamment en valeur de génitif *Dei*, peuple qui appartient à Dieu, qui aurait pu infléchir tout l'accent qui avait porté sur la seule notion de peuple qui pouvait mener au déséquilibre sociologique dénoncé.

Il faudra attendre le pontificat de François, familier avec la théologie du peuple développée en Argentine⁸, pour que la notion de peuple de Dieu refasse surface. Sous sa plume, l'expression « peuple de Dieu », quasi répudiée et jetée aux oubliettes après 1985, revient en force dans l'Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*. On en trouve 26 occurrences, alors que le mot peuple, pour parler de l'Église, revient pas moins de 121 fois. Dans sa lettre au cardinal Marc Ouellet, alors président de la Commission sur l'Amérique latine, il indique l'horizon et le point de départ : « Parler du saint peuple de Dieu, c'est parler de l'horizon vers lequel nous sommes appelés à regarder et dont notre réflexion doit partir. » (FRANÇOIS, 2016). À partir de cet horizon, il est en mesure de dénoncer le fléau du cléricalisme. Il reprendra la même logique lors de la XVI^e assemblée ordinaire du Synode des évêques. Avant de sonner la charge contre le cléricalisme, il commence par exposer sa vision de l'Église :

J'aime penser à l'Église comme au peuple fidèle de Dieu, saint et pécheur, peuple convoqué et appelé avec la force des béatitudes et de Matthieu 25. [...] J'aime penser à l'Église comme ce peuple simple et humble qui marche en présence du Seigneur (le peuple fidèle de Dieu). Telle est la signification

⁷ Conférence du cardinal Ratzinger au Congrès eucharistique de Bénévent, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020602_ratzinger-eucharistic-congress_fr.html.

⁸ Voir SCANNONE, Juan Carlos. *El papa Francisco y la teología del pueblo. Razón y fe*, v. 271, n. 1395, p. 31-50, 2014.

religieuse de notre peuple fidèle. Et je dis peuple fidèle pour ne pas tomber dans les nombreuses approches et schémas idéologiques à travers lesquels la réalité du peuple de Dieu est « réduite ». Simplement peuple fidèle, ou aussi « saint peuple fidèle de Dieu » en chemin, saint et pécheur. Et l'Église est cela (FRANÇOIS, 2013).

Ici encore, il considère l'Église comme une totalité, le peuple saint, qui englobe les laïcs et les ministres ordonnés, ceux-ci ne pouvant s'autonomiser par rapport à l'ensemble de la *plebs adunata*.

2 La collégialité

Le débat le plus vigoureux lors de la discussion de *Lumen gentium* en 1963 et 1964 a sans doute été celui qui se rapportant la doctrine de l'épiscopat et l'opposition la plus féroce, à Vatican II et au cours de sa réception a probablement porté sur la collégialité des évêques. L'idée de la collégialité est en quelque sorte l'emblème du Concile Vatican II, comme celle d'infaillibilité l'avait été au premier concile du Vatican. Avec le concept de collégialité, le Concile Vatican II avait découvert un mot nouveau. Le long débat sur la question et l'opposition farouche, pieds à pied, a donné une publicité inégalée à ce terme inconnu du peuple chrétien à l'ouverture du concile. Bien plus, la tenue du concile et la participation des évêques à ses travaux avaient créé une conscience conciliaire et collégiale que le terme « collégialité » réussissait à exprimer.

Paradoxalement, le terme lui-même ne se trouve pas dans les textes, le rédacteur lui préférant le terme plus concret de collège ou l'adjectif « collegialis » (*ad modum collegii seu coetus stabilis instituit* – LG, n. 19⁹). Toutefois, ce mot réussit lui aussi à capter des aspirations et à traduire une idée forte. Ce mot, qui a mobilisé les esprits, a été à la source de bien des débats et à l'origine d'écrits les plus divers : articles scientifiques, plaidoyers, ouvrages polémiques, pamphlets, etc. La collégialité est devenue un des grands enjeux de Vatican II, avec le risque que cette idée directrice rejette dans l'ombre d'autres éléments importants.

Plus encore que le fondement sacramentel de l'épiscopat des « pouvoirs » des évêques, notion moins immédiatement concrète et saisissable par les fidèles, la venue ensemble en assemblée, la délibération des évêques reprise à chaque jour, les échanges et le travail en commun pouvaient fournir

⁹ On verra, à titre d'exemple, LG, n. 21, 22, 23 et 25: *cum Collegii Capite; unum Collegium apostolicum constituunt*. Lg utilise aussi le terme *ordo* ou *corpus*, comme l'indique la *Nota praevia* : «*Ob eandem rationem, de Collegio Episcoporum passim etiam adhibentur vocabula Ordo vel Corpus*». C'est le cas aux n. 21, 22, 23 et 25.

une image concrète de cette notion, elle aussi abstraite, de collégialité. Une représentation de la collégialité était ainsi fournie par le concile. Cette idée représentait un contrepoids qui permettait de tenir en équilibre cette autre idée bien reçue par les fidèles, celle de la primauté de l'évêque de Rome. De plus, dans une Église aux dimensions du monde, elle permettait de mettre en valeur la diversité d'expression du catholicisme inscrit dans les cultures du monde. Dans ce contexte, elle remettait également en cause le gouvernement centralisé de l'Église catholique qui ne faisait pas droit aux particularités locales et une conception de l'unité réduite à l'adoption d'un libellé unique.

La notion de collégialité, surtout pensée à Vatican II à partir de la personne des évêques et non à partir des liens et des rapports entre les Églises, allait cependant connaître une fécondité réduite au moment de la réception du concile. De plus, même après l'adoption de la Constitution, assortie d'une note explicative qui devait en guider l'interprétation, l'opposition ne désarma pas. On a voulu réduire *a minima* la mise en œuvre de la collégialité, faisant en pratique du synode des évêques un organe uniquement consultatif¹⁰ et voulant réduire son exercice dans le cadre des conférences épiscopales, déniaient à celles-ci un quelconque *munus docendi*¹¹. Pour ce faire, on inventa la distinction entre « collégialité affective » et « collégialité effective », distinction que le concile ignore¹². Ici encore, l'Assemblée extraordinaire du Synode de 1985 marque une césure¹³ et l'étau se referme avec la publication du *motu proprio Apostolos suos* (1998).

Comme pour la notion de peuple de Dieu, il faudra attendre le pontificat de François pour que s'ouvre une nouvelle étape dans la réception de Vatican II. D'une part, il semble imposer une limite au magistère pontifical et laisser davantage d'espace aux épiscopats locaux. Dès le début de son pontificat, dans un texte qui dessine le programme de son pontificat, il

¹⁰ Pour l'évolution de l'institution du Synode des évêques jusqu'à la Constitution apostolique *Episcopalis communio* (2018), voir ROUTHIER, G. Le synode des évêques : un débat inachevé. In : ROUTHIER, G.; VILLEMEN, L. (Dirs.). *Nouveaux apprentissages pour l'Église*. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand, Paris : Cerf, 2006, p. 269-294.

¹¹ Voir ROUTHIER, G. Un "*mandatum docendi*" dénié. Comment on interprète un silence, In : ROUTHIER, G.; JOBIN, G. (Dirs.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris : Cerf, 2010. (coll. Unam Sanctam, nouvelle série 3), p. 167-187.

¹² La distinction fallacieuse entre *affectus* et *effectus collegialis* n'existe pas dans les textes de Vatican II et on ne peut pas s'appuyer sur Lg 23 pour la fonder. Pour une étude en profondeur de l'apparition et de la diffusion de cette distinction depuis l'Assemblée extraordinaire du Synode de 1985, voir l'étude déterminante de Winterkamp, *Die Bischofskonferenz zwischen affectiver un effektiver Kollegialität*, Münster 2003. Vittorio Peri, en marge du symposium de l'Istituto Paolo VI, *Paolo VI e la collegialità*, remarquait, à la suite d'une intervention de J. Komonchak, qu'en latin classique, «*affectus*» signifie la conscience d'appartenir ou de constituer un collège. Voir *Paolo VI e la collegialità episcopale*, Brescia, 1995, p. 67-69 et 279-281.

¹³ Voir ROUTHIER, G. L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques : moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique. In : Philippe Bordeyne et Laurent Villemien (Dirs.). *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*. Paris: Cerf, 2006. (coll. Cogitatio fidei 254), p. 61-88.

souligne que l'on ne doit pas « attendre du magistère papal une parole définitive ou complète sur toutes les questions qui concernent l'Église et le monde. Il n'est pas opportun que le Pape remplace les Épisopats locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une "décentralisation" salutare. » (*Evangelii gaudium*, n. 16¹⁴)

Dans son exhortation apostolique *Amoris letitia*, citant la *relatio finalis* et ayant en vue des situations matrimoniales complexes, le pape écrit : « 'Dans ces cas-là, les évêques sont appelés à exercer un discernement pastoral adapté à leur bien spirituel' ». (AL, n. 249) Déjà Paul VI, sur les questions sociales, reconnaissant lui aussi être en présence de « situations variées », admettait qu'il devenait « difficile de prononcer une parole unique » ou « de proposer une solution qui ait une valeur universelle¹⁵ ». François élargit le champ et reconnaît faire face à la même difficulté lorsqu'il s'agit de traiter des questions familiales. Il adapte alors la déclaration de Paul VI : « Si l'on tient compte de l'innombrable diversité des situations concrètes, comme celles mentionnées auparavant, on peut comprendre qu'on ne devait pas attendre du Synode ou de cette Exhortation une nouvelle législation générale du genre canonique, applicable à tous les cas. Il faut seulement un nouvel encouragement au discernement responsable personnel et pastoral des cas particuliers¹⁶. » (AL, n. 300) Cela le conduit à reconnaître aux pasteurs la nécessité de discerner plutôt que d'attendre une solution universelle venant de la parole unique du pape. Aussi, les invite-t-il, non seulement à faire la promotion du mariage chrétien, mais aussi à engager un « 'discernement pastoral des situations de beaucoup de gens qui ne vivent plus dans cette situation' pour 'entrer en dialogue pastoral avec ces personnes afin de mettre en évidence les éléments de leur vie qui peuvent conduire à une plus grande ouverture à l'Évangile du mariage dans sa plénitude' ». (AL, n. 293)

Le pape François ne se contente pas de déclarer une intention. Passant de la parole aux actes, son exhortation apostolique *Evangelii gaudium* comporte

¹⁴ Voir aussi le n. 32 : « Le Concile Vatican II a affirmé que, d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales, les conférences épiscopales peuvent « contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement ». Mais ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique. Une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire. »

¹⁵ « Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission, ajoutait-il. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays ». (OA, n. 4, repris dans EG, n. 184).

¹⁶ Déjà, dans *Evangelii gaudium* il écrivait : « Ce n'est pas la tâche du Pape de présenter une analyse détaillée et complète de la réalité contemporaine, mais j'exhorte toutes les communautés à avoir « l'attention constamment éveillée aux signes des temps ». (EG, n. 51).

22 références à des documents de conférences épiscopales (des États-Unis, de France, du Brésil, des Philippines, de l'Inde), ou d'assemblées régionales d'évêques (en particulier du CELAM, mais aussi de l'Europe). Plutôt que de faire un long discours sur la collégialité épiscopale, il valorise concrètement les conférences épiscopales et les regroupements continentaux d'évêques. Cela n'est pas une exception, car il répète le même geste dans son encyclique *Laudato Si* dans laquelle, en plus d'assumer de manière œcuménique l'enseignement du Patriarche Bartholomé, il cite la FABC et le CELAM et des documents des conférences épiscopales de l'Afrique du Sud, de l'Allemagne, de l'Argentine, de l'Australie, du Brésil, de la Bolivie, du Canada, des États-Unis, du Japon, de la Nouvelle-Zélande, du Mexique, du Paraguay, des Philippines, du Portugal, de la République dominicaine. Quant à l'Exhortation apostolique *Amoris laetitia*, on y trouve neuf renvois aux conférences épiscopales nationales (Espagne, Corée, Argentine, Mexique, Colombie, Chili, Australe, Italie et Kenya) et un à la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain d'Aparecida. Il assume donc le magistère des conférences épiscopales ou des regroupements continentaux d'évêques, leur attribuant de facto un *munus docendi*, sa parole étant liée à la leur. Cela est sans précédent et ce ne peut être fortuit. Il s'agit sans doute d'un geste volontaire qui traduit en acte une intention.

3 La valorisation des Églises locales et de la participation des laïcs

Le pape n'autorise pas seulement les conférences épiscopales, mais comme Paul VI le faisait sur les questions sociales, il autorise les communautés ecclésiales locales à opérer un discernement. Là aussi, nous touchons à un héritage de Vatican II. En effet, la possibilité de comprendre l'Église à partir de l'Église locale se révèle l'un des grands acquis de l'ecclésiologie de Vatican II. K. Rahner croit que cette proposition constitue un des apports les plus neufs de Vatican¹⁷. D'autres ont même qualifié ce tournant de « révolution copernicienne »¹⁸. On admet volontiers cependant que la théologie de l'Église locale n'est qu'esquissée dans les documents conciliaires et plusieurs s'entendent pour noter qu'elle demeure bien incomplète¹⁹.

¹⁷ RAHNER, K. Das neue Bild der Kirche. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967, p. 333.

¹⁸ LANNE, E. L'Église locale et l'Église universelle : actualité et portée du thème. *Irenikon*, v. 43 p. 490, 1970. Pour sa part, A. Grillmeier affirme que « l'un des accomplissements du Concile a été la redécouverte de l'Église universelle comme la somme et la communion des Églises locales » (VORGRIMLER, H. (Dir.). *Commentary on the Documents of Vatican II*, v. I, New York : Herder and Herder, 1967, p. 167.

¹⁹ Voir NOCENT, A. « L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie », dans G. Alberigo et J.-P. Jossua (Dir.), *La réception de Vatican II*, Paris : Cerf, 1985 (coll. « Cogitatio fidei », 134), p. 290; J.A. Komonchak, « L'Église universelle, communion

Certes, le premier document de Vatican II, la constitution sur la liturgie, ouvrait déjà la voie en présentant l'assemblée liturgique locale, présidée par l'évêque entouré de son presbyterium et en présence du peuple saint, comme la plus haute manifestation de l'Église²⁰. Toutefois, il a fallu attendre les amendements au deuxième projet de *Lumen gentium*, entre la deuxième et la troisième session, pour que cette intuition refasse surface, dans un ajout aux n° 23 et 26, et plusieurs regretteront que « dans cette constitution conciliaire dont tout le thème est l'Église, l'Église locale ne trouve de place réelle que dans ce paragraphe 26 et ne soit considérée que dans quelques autres mentions rapides alors que l'on se serait attendu légitimement à ce que la constitution sur l'Église le fasse *ex professo*²¹. On regrette que cette compréhension de l'Église à partir de l'Église locale ne soit entrée qu'incidemment, comme par ricochet, dans les documents conciliaires et qu'elle n'y soit pas plutôt à la base de toute la théologie de l'Église.

Cette théologie embryonnaire de l'Église locale appelait donc des développements subséquents²². Plusieurs théologiens se mirent à la tâche, en particulier J.A. Komonchak et H. Legrand, certains soulignant le manque de réflexion sur les liens qui unissent une Église et le milieu dans lequel elle s'insère, d'autres faisant remarquer que cette réflexion sur l'Église locale, trop centrée sur l'évêque, s'intègre mal à une ecclésiologie qui fasse droit à tout le peuple de Dieu. On se serait intéressé trop unilatéralement aux liens entre l'Église locale et l'Église universelle plutôt qu'à la vie qui se développe à l'intérieur des Églises locales. Enfin, l'affirmation du n° 23 à l'effet que l'Église universelle (*Ecclesia universalis*) est présente dans toutes les Églises particulières et se réalise en elles et à partir d'elles (*in quibus et ex quibus*) a fait couler beaucoup d'encre.

L'impulsion donnée par Vatican II au développement de la théologie de l'Église locale allait trouver un cran d'arrêt dans la publication par la Congrégation pour la Doctrine de la foi de la lettre *Communio notio* (28 mai 1992) qui soutenait la thèse de l'antériorité ontologique et chronologi-

d'Églises locales », *Concilium*, 166 (juin 1981), p. 60; Id., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *La réception de Vatican*, p. 107; É. Lanne, « Chiesa locale », In : *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano Secundo*, Roma, UNEDI, 1969, col. 818- 819; Id., « L'Église locale et l'Église universelle », p. 487; H.M. Legrand, « Inverser Babel: mission de l'Église », *Spiritus*, v. 43, p. 323, 1970.

²⁰ Voir G. ROUTHIER, *L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale*. Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1992, 64 p.

²¹ Pour une présentation plus complète, voir « "Église locale" ou "Église particulière" : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia canonica*, v. 25, p. 277-334, 1991.

²² L'histoire de la rédaction nous indique que l'idée que l'Église est vraiment présente dans les plus petites communautés dispersées n'est insérée que dans la dernière rédaction du texte (ALBERIGO, G ; MAGISTRETTI, F. ; *Constitutionis dogmaticæ Lumen gentium. Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1975). Notons toutefois que l'affirmation centrale de LG, n. 23 se trouve déjà, presque à l'identique, dans le schéma de 1962.

que de l'Église universelle sur les Églises particulières²³. Cette thèse allait être reprise par d'autres documents explicatifs qui n'allaient pas tarder à venir dont *Apostolos Suos* (1998) et *Dominus Iesus* (2000), qui interprétait le statut des communautés ecclésiales issues de la Réforme et le « *subsistit in* », et les réponses de la Congrégation pour la Doctrine de la foi à des questions²⁴ concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église (29 juin 2007).

L'affirmation de l'antériorité ontologique et chronologique de l'Église universelle sur l'Église locale²⁵, qui semblait remettre en cause l'équilibre de *Lumen gentium* "Ecclesia in et ex Ecclesiis" (LG, n. 23), allait susciter un important débat²⁶ qui culmina par un échange « fraternel », quoique vigoureux, entre les cardinaux W. Kasper et J. Ratzinger²⁷.

²³ On verra en particulier *Apostolos Suos*, n. 12.

²⁴ La première se formulait ainsi : « Le Concile Œcuménique Vatican II a-t-il changé la doctrine antérieure sur l'Église ? » La réponse, prévisible, notait que « le Concile n'a pas voulu changer et n'a de fait pas changé la doctrine en question, mais a bien plutôt entendu la développer, la formuler de manière plus adéquate et en approfondir l'intelligence. » La deuxième et la troisième questions se demandaient, d'une part, « Comment doit être comprise l'affirmation selon laquelle l'Église du Christ subsiste dans l'Église Catholique ? » et, d'autre part, « Pourquoi utilise-t-on l'expression 'subsiste dans', et non pas tout simplement le verbe 'est' ? »

²⁵ Voir aussi les documents explicatifs : un an après la publication de *Communio notio*, un article non signé mais marqué de trois astérisques - une manière habituelle d'indiquer son importance et son autorité -, sans doute préparée par la CDF et dont le langage, les références et l'argument étaient celui du cardinal Ratzinger, était publié en première page de *L'Osservatore Romano* (23 juin 1993). Son objet était de répondre aux critiques adressées à *Communio notio*. Cette article a été republié dans *Lettera "Communio Notio" su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1994). Cet ouvrage, publié par la CDF, veut offrir de nouvelles clarifications. Il comprend, en plus de l'article dont on vient de parler, une introduction du cardinal Ratzinger et cinq commentaires originellement publiés dans *L'Osservatore Romano*.

²⁶ Dans la littérature théologique, le débat s'amorce avec la publication de Alexandra von Teuffenbach, *Die Bedeutung des subsistit in* (LG, n. 8): *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Theologie (München: Herbert Utz, 2002) et la reprise de sa thèse par Karl Joseph Becker, «An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective», *L'Osservatore Romano* (weekly English edition), 14 décembre, 2005, p. 11 et la réponse de F. A. Sullivan, «A Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of Subsistit in», *Theological Studies*, v. 67, p. 395-409, 2006, suivie de la réplique de Becker, «Ecclesia Christi-Ecclesia Catholica», *Studia missionalia*, v. 55, p. 63-83, 2006. Pour la suite du débat, après la publication du document de la CDF, Jared Wicks, « Questions and Answers on the New Responses of the Congregation for the Doctrine of the Faith », *Ecumenical Trends*, v. 36, p. 2-8, 2007; F. A. Sullivan, « Quaestio disputata. The Meaning of Subsistit in as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith », *Theological Studies*, v. 69, p. 116-124, 2008.

²⁷ Si le débat tire son origine de cette Lettre de la Congrégation, il est ranimé par la contribution du cardinal Ratzinger au congrès tenu à Rome à l'occasion du Jubilé : « L'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium », In: Rino Fisichella (Dir.), *Il Concilio Vaticano II: ricezione e attualità alla luce del giubileo*, Cinisello B.: San Paolo, 2000, p. 66-81. On verra la réponse de Walter Kasper, «On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger», *America*, v. 184, p. 8-14, 23-30 avril 2001, (d'abord publié dans *Stimmen der Zeit* 12, Décembre 2000, p. 795-804); et la réplique de Joseph Ratzinger: «The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper», *America*, v. 185, 19 Novembre 2001, p. 7-11 (publié d'abord dans

Le pape François ne se mêla naturellement pas à ce débat. Il préféra mettre en valeur les Églises locales comprises comme totalité, les considérant comme sujet de droit et d'action, les autorisant à lire les signes des temps, comme le faisait Vatican II, et à conduire un discernement, mot qui revient fréquemment sous la plume du pape : « Tout chrétien et toute communauté discernera quel est le chemin que le Seigneur demande, mais nous sommes tous invités à accepter cet appel : sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile. » (EG, n. 20). Ce sont aussi les Églises locales qu'il établit comme « sujet premier de l'évangélisation », rappelant la phrase si commentée de Vatican II à savoir « qu'en elle 'est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique' ». Ces Églises locales, il les considère comme sujet de discernement : « Pour que cette impulsion missionnaire soit toujours plus intense, généreuse et féconde, j'exhorte aussi chaque Église particulière à entrer dans un processus résolu de discernement, de purification et de réforme. » (EG, n. 30) Ce discernement, laissé aux Églises locales, concerne les chemins d'évangélisation, les appels à la conversion, mais également les actions à prendre pour accompagner les couples et les familles : « Il y a diverses manières légitimes d'organiser la préparation immédiate au mariage, et chaque Église locale discernera ce qui est mieux, en offrant une formation adéquate qui en même temps n'éloigne pas les jeunes du sacrement. » (AL, n. 207)

Ayant reconnu les Églises locales comme premier sujet de discernement des voies à prendre pour l'annonce de l'Évangile ou des moyens à prendre pour faire face à des situations complexes, François décline les responsabilités de chacun, celle des pasteurs, les évêques, pris individuellement ou réunis en conférences épiscopales, et les prêtres, mais également celle des fidèles-laïcs. Fait à noter, il n'isole personne, mais situe chaque acteur dans l'Église et, souvent, il indique la coopération qu'ils doivent entretenir les uns avec les autres.

Comme dans le processus synodal qu'il initiera en 2021, il met en avant les Églises locales et il autorise tous les baptisés à prendre part au discernement ecclésial qui conduit à des prises de décision. Ce droit se fonde sur le *sensus fidelium*, charisme qui appartient à tous les fidèles : « Le Peuple de Dieu est saint à cause de cette onction que le rend *infaillible* "in credendo". Cela signifie que quand il croit il ne se trompe pas, même s'il ne trouve pas les paroles pour exprimer sa foi²⁸. L'Esprit le guide dans la vérité et

Stimmen der Zeit, Décembre 2000); Id., «Die grosse Gottesidee 'Kirche' ist keine Schwärmerie», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 Décembre 2000. On trouve une bonne synthèse de ce débat in Kilian McDonnell, «The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches», *Theological Studies*, v. 63, p. 227-250, June 2002.

²⁸ Voir aussi son allocution à la 18^e session de la XVI^e assemblée ordinaire du Synode : « J'aime penser à l'Église comme au peuple fidèle de Dieu, saint et pécheur, peuple convoqué et appelé avec la force des béatitudes et de Matthieu 25. [...] J'aime penser à l'Église comme ce peuple simple et humble qui marche en présence du Seigneur (le peuple fidèle de Dieu).

le conduit au salut. [...] Dieu dote la totalité des fidèles d'un *instinct de la foi* – le *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu. » (EG, n. 119²⁹). De fait, François revient très fréquemment sur le *sensus fidei*, autre enseignement de *Lumen gentium* (voir le n. 12)³⁰, notamment dans son entrevue avec le P. Sparado de la *Civiltà cattolica*, parlant du *sentire cum Ecclesia*.

C'est sans doute la confiance à ce sens de la foi qui l'a amené à suggérer que les fidèles des diocèses soient consultés au cours de la préparation des assemblées du Synode des évêques sur la famille, articulant ainsi la collégialité des évêques à la synodalité de toute l'Église. Ici encore, il reconnaît aux fidèles la capacité de discerner. De fait, il reconnaît que tous les baptisés sont sujets actifs, « disciples-missionnaires »:

En vertu du Baptême reçu, chaque membre du Peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire (Mt 28, 19). Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Église et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation, et il serait inadéquat de penser à un schéma d'évangélisation utilisé pour des acteurs qualifiés, où le reste du peuple fidèle serait seulement destiné à bénéficier de leurs actions. La nouvelle évangélisation doit impliquer que chaque baptisé soit protagoniste d'une façon nouvelle. (EG, n. 120)

Il rompt avec les schèmes pastoraux qui font des uns des sujets d'action et des autres les bénéficiaires de l'action des pasteurs. Plus spécifiquement, comme l'a fait le concile mettant fin à la bipartition de l'Église, « Église enseignante » et « Église enseignée », il veut instituer les fidèles-laïcs comme sujets actifs ou protagonistes de la vie ecclésiale. Dans son discours d'ouverture de l'assemblée générale de la CEI (18 mai 2015), il demande aux évêques de permettre cet avènement : « La sensibilità ecclesiale e pastorale si concretizza anche nel rinforzare l'indispensabile ruolo di laici disposti

Telle est la signification religieuse de notre peuple fidèle. Et je dis peuple fidèle pour ne pas tomber dans les nombreuses approches et schémas idéologiques à travers lesquels la réalité du peuple de Dieu est « réduite ». Simplement peuple fidèle, ou aussi « saint peuple fidèle de Dieu » en chemin, saint et pécheur. Et l'Église est cela. L'une des caractéristiques de ce peuple fidèle est son infaillibilité; oui, il est infaillible *in credendo*. Sur le *Sensus fidei*, voir Gilles Routhier, « Le *Sensus fidei*. L'interrelation entre tous les membres du peuple de Dieu » dans Timothy Radcliffe et Gilles Routhier *Vox populi, vox Dei ?*, Paris, Médiaspaul, 2016, p. 41-76.
²⁹ Ce passage est précédé d'un enseignement sur l'infaillibilité du peuple de Dieu *in credendo*. Sur le *sensus fidei*, voir aussi les n^{os} 119 e 198.

³⁰ Cela est déjà présent lors de son premier Angélus alors que François évoque, à travers un récit, l'instinct de la foi ou le flair spirituel d'une vieille dame : « Est venue à moi une femme âgée, humble, très humble, elle avait plus de quatre-vingts ans. Je l'ai regardée et je lui ai dit : « Grand-mère [] vous voulez vous confesser ? ». « Oui ! », m'a-t-elle dit. « Mais si vous n'avez pas péché... ». Et elle m'a dit : « Nous avons tous péché... ! ». « Mais peut-être le Seigneur ne les pardonne pas... ». « Le Seigneur pardonne tout ! », m'a-t-elle dit : sûre d'elle. « Mais comment le savez-vous, vous, Madame ? ». « Si le Seigneur ne pardonnait pas tout, le monde n'existerait pas ». Il m'est venue l'envie de lui demander : « Dites-moi, Madame, vous avez étudié à la Grégorienne ? », parce que cela est la sagesse que donne l'Esprit Saint ; la sagesse intérieure vers la miséricorde de Dieu. » (Angélus, 17 mars 2013).

ad assumersi le responsabilità che a loro competono. In realtà, i laici che hanno una formazione cristiana autentica, non dovrebbero aver bisogno del Vescovo-pilota, o del monsignore-pilota o di un input clericale per assumersi le proprie responsabilità a tutti i livelli, da quello politico a quello sociale, da quello economico a quello legislativo! Hanno invece tutti la necessità del Vescovo Pastore! » Constamment, il dénonce le mal du cléricalisme, le faisant de manière éloquente dans sa lettre du 9 mars au cardinal Ouellet³¹. Il y articule également le lien entre pasteurs et fidèles laïcs:

Le pasteur est pasteur d'un peuple, et ce peuple, il doit le servir de l'intérieur. Le plus souvent on avance en ouvrant le chemin, mais d'autres fois il nous faut revenir sur nos pas pour que personne ne reste en arrière, et il n'est pas rare de devoir rester au milieu pour bien entendre le cœur des gens (FRANÇOIS, 2016).

Cette valorisation de la capacité des fidèles laïcs à discerner reviendra constamment dans son Exhortation apostolique *Amoris laetitia*. Toutefois, comme dans le processus synodal qu'il initiera, il n'isole pas un sujet (les pasteurs ou les fidèles laïcs), mais il se montre toujours soucieux de présenter la coopération entre les divers sujets en articulant l'action des pasteurs et celle des laïcs. Il note d'abord la difficulté qu'ont les pasteurs à faire confiance aux fidèles, à leur jugement et à leur discernement : « Il nous coûte aussi de laisser de la place à la conscience des fidèles qui souvent répondent de leur mieux à l'Évangile avec leurs limites et peuvent exercer leur propre discernement dans des situations où tous les schémas sont battus en brèche. Nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles. » (Al 37) Il cherche à développer une confiance toujours plus grande entre les uns et les autres déclarant que le « *Sentire cum Ecclesia*, c'est pour moi être au milieu de ce peuple. » L'*infaillibilitas in credendo*, ajoute-t-il, « c'est l'expérience [...] de l'Église comme peuple de Dieu, pasteurs et peuple tous ensemble. » C'est donc en vivant au milieu de ce peuple et c'est en aimant ce peuple, jusqu'à sentir l'odeur des brebis, que les évêques et les prêtres apprennent de ce peuple, des pauvres surtout.

³¹ Dans cette lettre, il écrivait ces lignes : « Non seulement cette attitude annule la personnalité du chrétien, mais elle tend à diminuer et à sous-estimer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a mise dans le cœur de nos fidèles. Le cléricalisme porte à une uniformisation du laïcat ; en le traitant comme un simple « mandataire », il limite toutes les initiatives et tous les efforts, et j'oserai dire les audaces nécessaires, pour porter la bonne nouvelle de l'Évangile à tous les domaines de l'activité sociale et surtout politique. Le cléricalisme, loin de donner de l'impulsion aux différentes contributions et propositions, éteint peu à peu le feu prophétique dont l'Église entière est appelée à témoigner dans le cœur de ses peuples. Le cléricalisme oublie que la visibilité et la sacramentalité de l'Église appartiennent à tout le peuple de Dieu (*Lumen gentium*, n. 9-14), et non à une seule poignée d'élus et de personnes éclairées. » Voir aussi son intervention récente (25 octobre 2023) au Synode des évêques : « Le cléricalisme est un fléau, c'est une plaie, c'est une forme de mondanité qui salit, et abîme le visage de l'épouse du Seigneur; elle réduit le saint peuple fidèle de Dieu. » (<https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2023/october/documents/20231025-intervento-sinodo.html>).

Conclusion

À la lumière de ce trop bref parcours, on constate que les questions sur lesquelles le consensus a été difficile à trouver au cours de la réélaboration du *De Ecclesia* en 1963, celle du peuple de Dieu, celle de la collégialité et des Églises locales sont celles qui font problème au cours de la réception encore inachevée de *Lumen gentium*. En effet, cette réception est toujours en cours, le pontificat du pape François ayant ouvert une nouvelle phase de cette réception.

Pour être complet, il aurait fallu parler de plusieurs autres aspects importants de l'ecclésiologie de *Lumen gentium*, notamment de la réception de la notion de « sacrement du salut », pour parler de l'Église, notion qui permet de dépasser une ecclésiologie qui conçoit l'Église comme un moyen de salut des individus et qui induit une conception individualiste du salut, et dont le potentiel est immense si l'on veut repenser le rôle de l'Église en regard du salut de tous les membres de la famille humaine³². Il aurait également fallu traiter de l'abandon de l'ecclésiologie sociétale et juridique, une ecclésiologie forgée réduite au droit public ecclésiastique, qui offrait une présentation de l'Église qui la réduisait à un organisme visible, à ses aspects extérieurs et à la hiérarchie. Cet abandon est au profit d'une approche mystérique de l'Église. Plus largement, il faudrait examiner la réception de l'abandon de son caractère unilatéral, apologétique et scolastique, non œcuménique et « non pastoral » de l'ecclésiologie du XIX^e siècle. Au nombre des abandons, il aurait fallu ajouter l'abandon, au moins partiel, de l'ecclésiologie de la *potestas* concentrée dans la primauté.

Au nombre des acquis, il aurait fallu traiter du beau chapitre sur l'appel de tous les fidèles à la sainteté (chapitre V), sans négliger le chapitre sur la vie religieuse (chapitre VI) et sur le caractère eschatologique de l'Église (chapitre VII) dont on est loin d'avoir tiré toutes les conséquences. En somme, *Lumen gentium*, comme aucun autre concile n'a pu le faire auparavant, propose un exposé systématique assez complet du mystère de l'Église situé dans l'histoire du salut, une ecclésiologie *De Trinitate* et *ex hominibus*. Cette perspective globale et si importante, qui dépasse les questions particulières, n'est toutefois pas souvent honorée³³. Il n'est pas surprenant

³² Voir ROUTHIER, G. Al di là della Chiesa ad intra/Chiesa ad extra: la Chiesa come sacramento di salvezza. In: TANGORRA, G. *La Chiesa, mistero e missione. A cinquant'anni dalla Lumen gentium* (1964-2014). Roma: Lateran University Press, 2016, p. 57-72 et Id., L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente. In: JAGIELSKIĘGO, Mariusza (Dir.). *Receptcja I wyzwania soboru Watykańskiego II*, Zielona Góra, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, 2018, p. 151-167.

³³ Voir ROUTHIER, G. Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire. In : E. Durand; HOLZER, V. (Dirs.). *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2010, p. 217-246. (coll. Cogitatio Fidei 273).

que soixante ans après Vatican II, la réception de la Constitution *Lumen gentium* soit toujours en cours.

Acronymes

AL - *Amoris laetitia*

AS - *Apostolos suos*

EG - *Evangelii gaudium*

LG - *Lumen gentium*

OA - *Octogesima adveniens*

Bibliographie

ALBERIGO, Giuseppe; MAGISTRETTI, Franca. *Constitutionis dogmaticæ Lumen gentium*. Synopsis historica, Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1975.

BECKER, Karl Joseph. An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective, *L'Osservatore Romano*, 2005, p. 11.

BECKER, Karl Joseph. Ecclesia Christi—Ecclesia Catholica, *Studia missionalia*, v. 55, p. 63-83, 2006.

CONGAR, Yves. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris : Cerf, 1970.

CONGAR, Yves. Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères. In : CONGAR, Yves. *Ministères et communion ecclésiale*. Paris, Cerf, 1971, p. 11.

CONGAR, Yves. Pour une histoire sémantique du terme "magisterium". In : CONGAR, Yves. *Église et papauté : regards historiques*. Paris : Cerf, 1994, p. 283-298. (Coll. « Cogitatio fidei » 184)

CONGAR, Yves. Bulletins d'ecclésiologie, In : CONGAR, Yves. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*. Paris : Cerf, 1963, p. 449-696. (coll. « Unam Sanctam » 41).

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Lettera "Communione Notio" su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1994.

FRANÇOIS. Intervention du saint-père à la 18e congrégation générale de la XVIe assemblée générale ordinaire du synode des évêques. *Salle Paul VI*, 25 oct 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html.

FRANÇOIS. Lettre au cardinal Marc Ouellet, président de la Commission pontificale pour l'Amérique latine, Vatican, 19 mars 2016. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html.

KASPER, Walter. On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger. *America*, v. 184, p. 23-30, 2001.

KOMONCHAK, Joseph A. Concepts of Communion. Past and Present. *Cristianesimo nella Storia*, v. 16, 1995, p. 321-340.

KOMONCHAK, Joseph A. La réalisation de l'Église en un lieu. In : ALBERIGO, G.; JOSSUA, J-P. (Dir.), *La réception de Vatican*. Paris : Cerf, 1985. (coll. « Cogitatio fidei », 134), p. 107-126.

KOMONCHAK, Joseph A. L'Église universelle, communion d'Églises locales, *Concilium*, v. 166, juin 1981, p. 58-63.

LANNE, Emmanuel. Chiesa locale. In: *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano Secundo*, Roma, UNEDI, 1969, col. 818-819.

LANNE, Emmanuel. L'Église locale et l'Église universelle : actualité et portée du thème, *Irenikon*, v. 43, p. 485-511, 1970.

LEGRAND, Hervé Marie. Inverser Babel: mission de l'Église. *Spiritus*, v. 43, p. 323-346, 1970.

MCDONNELL, Kilian. The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches. *Theological Studies*, v. 63, p. 227-250, 2002.

NOCENT, Adrien. L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie. In : Alberigo, G; Jossua J-P. (Dir.). *La réception de Vatican II*, Paris : Cerf, 1985. (coll. « Cogitatio fidei », 134), p. 290.

RAHNER, Karl. Das neue Bild der Kirche, In : *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln : Benziger Verlag, 1967, p. 329-354.

RATZINGER, Joseph. Die grosse Gottesidee 'Kirche' ist keine Schwärmerei, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 Décembre 2000.

RATZINGER, Joseph. Eucharistie, communion et solidarité, conférence au Congrès eucharistique de Bénévent.

RATZINGER, Joseph. The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper. *America*, v. 185, 2001, p. 7-11.

RATZINGER, Joseph. L'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium. In: FISICHELLA, R. (Dir.). *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, Cinisello B.: San Paolo, 2000, p. 66-81.

ROUTHIER, Gilles. "Église locale" ou "Église particulière" : querelle sémantique ou option théologique ? *Studia canonica*, v. 25, p. 277-334, 1991.

ROUTHIER, Gilles. *L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale*. Ottawa : Service des éditions de la CECC, 1992.

ROUTHIER, Gilles. Le *Sensus fidei*. L'interrelation entre tous les membres du peuple de Dieu. In : RADCLIFFE, T.; ROUTHIER, G. *Vox populi, vox Dei?* Paris : Médiaspaul, 2016, p. 41-76.

ROUTHIER, Gilles. Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François. Une mise en œuvre originale de *Lumen gentium*. The ecclesiological accents of the pontificate of Pope Francis. An original reception of Lumen Gentium, *Atualidade Teologica*, v. XX, n. 54, p. 549-563, 2016.

ROUTHIER, Gilles. Un “*mandatum docendi*” dénié. Comment on interprète un silence. In : ROUTHIER, G.; JOBIN, G. (Dir.). *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010, (coll. Unam Sanctam, nouvelle série 3), p. 167-187.

ROUTHIER, Gilles. Le synode des évêques : un débat inachevé. ROUTHIER, G.; VILLEMEN, L. (Dir.). *Nouveaux apprentissages pour l'Église*. Mélanges offerts au Professeur H. Legrand. Paris : Cerf, 2006, p. 269-294.

SCANNONE, Juan Carlos. El papa Francisco y la teología del pueblo. Razón y fe, v. 271, n. 1395, p. 31-50, 2014.

SULLIVAN, Francis A. A Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of *Subsistit in*, *Theological Studies*, v. 67, p. 395-409, 2006.

SULLIVAN, Francis A. Quaestio disputata. The Meaning of *Subsistit in* as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Theological Studies*, v. 69, p. 116-124, 2008.

SYNODE DES ÉVÊQUES. Assemblée spéciale (1985), « Rapport final » In : KOMONCHAK, J. A. (Ed.). *Synode extraordinaire*. Célébration de Vatican II. Paris: Cerf, 1986.

TEUFFENBACH, Alexandra von, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8): Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Theologie, München : Herbert Utz, 2002.

WICKS, Jared. Questions and Answers on the New Responses of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Ecumenical Trends*, v. 36, p. 2-8, 2007.

Article soumis le 12.02.24 et approuvé le 09.05.24.

Gilles Routhier - Professeur Titulaire de la Chaire Monseigneur-de-Laval
Université Laval Québec (Québec). [Orcid.org/0000-0002-1926-5813](https://orcid.org/0000-0002-1926-5813)
E-mail: Gilles.Routhier@ftsrl.ulaval.ca

Adresse: Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 730
2325, rue des Bibliothèques
Université Laval, Québec (Québec)
G1V 0A6